

# Der Geltungsanspruch archäologischer Praxis – wissenschaftliches Arbeiten zwischen Wahrheits- und Normdiskurs

Georg Cyrus 

**Zusammenfassung** Archäologisches Arbeiten, sowohl in der Ausgrabungspraxis als auch beim Schreiben von Artikeln, hat eine ethische Dimension, die immer wieder Gegenstand kontroverser Debatten ist. Eine wichtige Schlussfolgerung dieses Diskurses ist die Omnipräsenz der ethischen Dimension. Meiner Ansicht nach ist diese aber nicht überall gleichstark ausgeprägt. In diesem Artikel geht es nicht um die Frage, wie ethisches Verhalten in der Archäologie aussehen sollte, sondern darum, welche Aspekte in der archäologischen Arbeit wie stark von einem ethischen Diskurs geprägt sind.

Um dies zu untersuchen, verwende ich die Wahrheitstheorie von Habermas, die sich besonders gut eignet, da sie von einer Situiertheit des Wissens ausgeht, welche sich aus dem diskursiven Charakter ergibt. Das bedeutet, Wahrheit wird innerhalb eines Kollektivs mittels Kommunikation ausgehandelt. Entscheidend für meine Arbeit ist Habermas' Aufteilung in Wahrheitsdiskurs und Normdiskurs. Beide Diskurse sind sich formal ähnlich und werden daher häufig verwechselt. Der jeweilige Geltungsbereich ist jedoch grundsätzlich ein anderer. Während der Wahrheitsdiskurs versucht zu erkennen, was wirklich ist, ist es Ziel des Normdiskurses, gesellschaftliche Regeln auszuarbeiten. Während der Wahrheitsdiskurs beschreibt, beschäftigt sich der Normdiskurs auch mit ethischen Fragen.

Um die ethische Dimension verschiedener Aspekte der archäologischen Arbeit auszuloten, analysiere ich, welche Teile Wahrheits- und welche Normdiskurs sind. Meine Schlussfolgerung lautet, dass die Dokumentation und die beschreibende statistische Analyse eher dem Wahrheitsdiskurs zugeordnet werden können, die Interpretation und die theoretische Archäologie jedoch klar Teil des Normdiskurses sind. Letztendlich plädiere ich dafür, diese Diskurse offen als Normdiskurse zu führen.

**Schlüsselbegriffe** Kritische Theorie; Ethik; Wahrheit; Kritische Archäologie; Habermas

**Abstract** Archaeological work, both in excavation practice and in written articles, has an omnipresent ethical dimension that has repeatedly been the subject of controversial debate. However, in my opinion, this ethical dimension is not equally pronounced in every step of the archaeological investigation. This article is not trying to question how an ethical archaeology ought to be, but rather discusses which aspects of archaeology are more and which are less ethical.

To analyse this, I use the “Theory of Truth” (*Wahrheitstheorie*) by Habermas, which is particularly suited, as it takes the situatedness of knowledge as a starting point. This situatedness is established by the discursive character of truth in Habermas theory. The differentiation between discourse of norms (*Normdiskurs*) and discourse of truth (*Wahrheitsdiskurs*) is the most crucial part of his theory for my analysis. Both kinds of discourse are similar in form and therefore often confused, but they cover fundamentally different domains. While the discourse of truth aims to discover what really is, the discourse of norms seeks to establish social rules for a society. The discourse of truth tends to describe, while the discourse of norms scrutinises ethical dimensions.

Throughout the paper I analyse how to identify these two discourses. I conclude that the documentative and descriptive aspects of archaeological research are part of the *Wahrheitsdiskurs*, while the interpretive and theoretical work are naturally part of the *Normdiskurs*. Finally, I argue in favour of more open reflection on these discourses to clarify the ethical dimension of the archaeological investigation.

**Keywords** Critical Theory; Ethic; Truth; Critical Archaeology; Habermas

## Einleitung

Archäolog\*innen wie Alfredo González-Ruibal, Yonatan Sahle und Xurxor Ayán Vila (González-Ruibal u. a. 2011, 59–60) forderten immer wieder, Subjekte vergangener Gesellschaften in unsere ethischen Diskussionen mit einzuschließen. Auch Susan Pollock und Reinhard Bernbeck (Pollock – Bernbeck 2016, 34–35) stellen das Leid vergangener Subjekte in den Vordergrund und fordern dazu auf, die Täter\*innen in den historischen und archäologischen Narrativen nicht zu Hauptpersonen zu machen. Ähnlich verlangt auch Sarah Tarlow (2000, 720), dass wir die Emotionen vergangener Subjekte mit einbeziehen müssen, da ein Ignorieren dieser sie entmenschlichen würde. In der archäologischen Praxis, sowohl auf dem Feld als auch beim Schreiben von Berichten und Synthesen, spielen ethische Überlegungen nach meiner Erfahrung jedoch kaum eine Rolle. Am ehesten werden sie explizit in der Historischen Archäologie geführt, in der ein Fokus auf der Rekonstruktion des Alltagslebens der Unterdrückten liegt, das in den Archiven der Macht-habenden keine Erwähnung findet. So wird etwa widerständige Alltagspraxis

in Zwangsarbeiter\*innenlagern der Nazizeit erforscht (Bernbeck – Pollock 2017) oder anhand der materiellen Kultur der Chorrocke in der kurzlebigen Hauptstadt New Echota gezeigt, wie sie sich, trotz des Drucks der weißen Siedler\*innen, ihre Alltagspraktiken bewahrten (Little 1994).

Theoriebildung und das Schreiben historischer Narrative ist jedoch nicht nur in der Neuzeit, sondern für alle archäologisch untersuchten Zeiten ethisch. Theoretischen Diskussionen liegt immer ein Menschen- und Weltbild zugrunde, das die ideologische Basis jeder Arbeit darstellt. Bei jedem Narrativ ist die Einnahme des Blickwinkels eine ethische Entscheidung, dies gilt für wissenschaftliche genauso wie für fiktive Erzählungen. Ob man sich zum Beispiel Genderrollen in der Unterschicht der Altbabylonischen Gesellschaft oder den Machtapparat der assyrischen Könige als Forschungsgebiet wählt, impliziert bereits, welche Teile der damaligen Gesellschaften behandelt und welche verschwiegen werden.

Randall McGuire (2008, 188–221) stellt die Grabungspraxis als politische Aktion in den Mittelpunkt, bei der es darum ginge, sich zu positionieren, bestimmte politische Forderungen zu unterstützen und so als Archäolog\*in in den aktuellen gesellschaftlichen Diskurs mit einzugreifen. Die Verknüpfung von vergangenen und gegenwärtigen Subjekten, die mit dem Kampf der vergangenen Subjekten in Verbindung stehen, funktioniert vor allem über die Sichtbarmachung durch eine Grabung (Bernbeck – Pollock 2017, 457–458). Ähnlich argumentiert Gabriel Moshenska (2017), wenn er den situationistischen und emanzipativen Charakter von Grabungen betont, die durch ihre Sichtbarkeit Teil des öffentlichen Lebens werden. Aber was machen wir bei Grabungen sichtbar, die sich nicht mit der jüngeren Vergangenheit beschäftigen, sondern möglicherweise mit viel älteren Epochen?

Bei der Fixierung auf Grabungen in der Historischen Archäologie als Mittel der politischen Aktion ergeben sich nämlich zwei Probleme. Erstens gibt es, im Gegensatz zu einer Arbeiter\*innensiedlung, die im *Colorado Coalfield War* (1913–1914) zerstört wurde und somit Teil der Geschichte unseres kapitalistischen Systems ist, keine direkte Verbindung zu einem etwa im Assyrischen Reich begangenen Unrecht. Dieses Phänomen beschreibt Jenny Tillmanns mit dem Konzept der passiven Historisierung, womit sie die Distanzierung von Subjekten der Geschichte meint, die sich von alleine mit dem Vergehen von Zeit entwickelt. Wir vergessen und verlieren unseren Kontakt zu der Geschichte je länger sie her ist. Dadurch büßen die Menschen der Vergangenheit ihren Platz in unserer moralischen Gemeinschaft ein<sup>1</sup> (Tillmanns 2012, 23–24. 30). Zweitens ergibt sich ein anderes Problem

---

1 Hiermit ist die Gruppe von Subjekten gemeint, für die wir uns moralisch verantwortlich fühlen. Dies können, neben lebenden Menschen, auch bereits verstorbene

daraus, die Grabung in den Mittelpunkt einer politisch expliziten Archäologie zu stellen: Es erfordert, eine Grabung auch tatsächlich durchführen zu können – die meisten Archäolog\*innen sind jedoch keine Grabungsleiter\*innen. Um diesen beiden Dilemmata zu entkommen, muss einerseits ein radikaler humanistischer Standpunkt eingenommen werden, bei dem man *alle* Menschen in die moralische Gemeinschaft aufnimmt. Zum anderen muss auch das Niederschreiben archäologischen Wissens und nicht nur die Ausgrabung als ethische und politische Aktion wahrgenommen werden. Während der erste Schritt vor allem eine individuelle Einstellungsfrage ist, ist es für den zweiten Schritt notwendig, genau zu untersuchen, welche Aspekte der archäologischen Schreibarbeit eigentlich ethisch sind. In diesem Text soll es genau um diese zweite Frage gehen. Dabei steht nicht im Vordergrund, ob Wissenschaft objektiv oder subjektiv ist oder ob sie ideologiefrei sein sollte – die Grundannahme dieses Artikels ist, dass Wissen immer aus einer bestimmten Perspektive produziert wird. Die Begriffe von Objektivität und Subjektivität erscheinen mir zudem nicht geeignet, zur ethischen Frage beizutragen.

## Habermas' Wahrheitstheorie

Um die archäologische Wissenschaft auf ihre Ethik zu untersuchen, werde ich mich Jürgen Habermas' (1984 [1972]) Analyse zum diskursiven Charakter der Wahrheit bedienen. Hier untersucht er den sprachlich strukturierten Teil unserer Kultur, der den Anspruch hat, die Realität zu ergründen. Darüber hinaus hat Sprache auch die Eigenschaft, die von William Foley (1997, 37–40) *Reflexivity* genannt wird und unsere Fähigkeit beschreibt, auch jenseits einfacher Tatsachenberichte Sprache zu benutzen, um zum Beispiel Witze zu machen, zu lügen oder auf alle anderen möglichen Weisen zu irritieren. Um diese Fähigkeiten geht es hier aber nicht. Ich verstehe den archäologischen Diskurs also als nichtreflexiven Teil der Sprache, da es sich um einen wissenschaftlichen Diskurs handelt, der kein Interesse an Irritation hat und daher mit Habermas' Wahrheitstheorie beschrieben werden kann. Dafür werde ich seine Unterteilung in Wahrheitsdiskurs und Normdiskurs auf die archäologische Wissensgenerierung übertragen.<sup>2</sup> Hierbei

---

sein, etwa im Gedenken an die Opfer des Nationalsozialismus. Es können aber auch noch nicht geborene sein, wie in der Debatte zur Klimagerechtigkeit.

2 Zuletzt möchte ich noch anmerken, dass ich mich hier vor allem auf eine Idee Habermas' beziehe, aber nicht beanspruche, sein gesamtes Werk vollständig zu kennen oder auf die Archäologie übertragen zu können. Wenn ich hier also von

handelt es sich wohlgerne nicht um ein Modell des wissenschaftlichen Fortschrittes, sondern darum, welche Geltungsbereiche bestimmte Diskurse haben.

In den „Vorstudien und Ergänzungen“ zu seiner Theorie des kommunikativen Handelns beschäftigt sich Habermas unter anderem mit dem Konzept Wahrheit (1984 [1972], 127–187). Hier stellt er eine Reihe von Wahrheitstheorien vor, vergleicht und kritisiert sie, um dann den Akt der Kommunikation zu den Wahrheitstheorien hinzuzufügen. Wenn Habermas von Wahrheit spricht, so meint er die formallogische Definition der Wahrheit, also eine logisch wahre Aussage. Diese Wahrheit ist dabei zunächst banal und muss nicht unbedingt mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Um die Wahrheit mit unseren persönlichen Beobachtungen, also der Wirklichkeit, zu koppeln, müssen wir uns aber darüber unterhalten (Habermas 1984 [1972], 127–137). Dieser Sprechakt ist gegenwärtig von allerlei Problemen begleitet, angefangen bei der Fähigkeit der Sprechenden bis hin zu den Machtverhältnissen, in denen wir uns befinden. Keinesfalls sollten wir uns täuschen lassen und glauben, dass wir es mit einer Form eines neutralen Diskurses zu tun haben, auch in der Wissenschaft nicht. Habermas ist sich dessen bewusst, wenn er den ausgehandelten Charakter der Wahrheit betont. Er entwickelt dennoch die Utopie der idealen Sprechsituation, in der der gleichberechtigte Austausch schließlich zur Wahrheit führen könnte (Habermas 1984 [1972], 174–183). Eine solche ideale Diskussion wird solange geführt, bis ein Konsens erzielt wurde, denn die Wahrheit könne weder befohlen werden noch ein Kompromiss sein. Ob eine solche ideale Sprechsituation hergestellt werden kann, lässt Habermas offen, aber er rät dazu, sich ihr so gut wie möglich zu nähern.

Weiter geht Habermas auf andere Vorstellungen von Wahrheit ein, die er zunächst typologisiert, um sie später in seine Wahrheitstheorie mit einbeziehen zu können. Er klassifizierte in seiner Theorie vier Formen von Geltungsansprüchen: Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit (Habermas 1984 [1972], 137). Verständlichkeit beschreibt die Fähigkeit, sich mitzuteilen<sup>3</sup> und Wahrhaftigkeit die Vertrauenswürdigkeit der Person, welche die Aussage tätigt. Ich beschränke mich im Folgenden auf den

---

Habermas spreche, meine ich den impliziten Autor (siehe Booth 1961, 67–77) des hier zitierten Werks *Wahrheitstheorien* von 1972.

3 Verständlichkeit ist nicht selbsterklärend und durchaus ein sehr vielschichtiges Thema. Eine Wahrheitstheorie, die vor allem auf Verständlichkeit aufbaut, ist die Metaphern-Theorie von George Lakoff und Mark Johnson, bei der untersucht wird, wie wir die Wirklichkeit über Metaphern verstehen und kommunizieren (Lakoff – Johnson 1980, 159–184).

Wahrheits- und Richtigkeitsdiskurs, da Verständlichkeits- und Wahrhaftigkeitsdiskurs einen anderen Geltungsanspruch haben. Gerade der Wahrhaftigkeitsdiskurs unterscheidet sich stark, da über die Wahrhaftigkeit einer Person meist nicht mit ihr, sondern über sie diskutiert wird.

## Der Wahrheitsdiskurs

Habermas vertritt eine Konsentstheorie der Wahrheit, bei der eine Diskussion zu einem einstimmigen Ergebnis kommen muss. Diese beginnt mit einer unmittelbaren sinnlichen Erfahrung, die eine sinnliche Gewissheit produziert. Sehe ich zum Beispiel, wie eine Taube von einer Möwe gefressen wird, so bin ich mir durch meine sinnliche Wahrnehmung gewiss, dass das wirklich so geschah. Diese sinnliche Gewissheit ist aber zunächst nur individuell und daher keine Wahrheit. Hierfür muss ich einen Geltungsanspruch stellen: Erzähle ich niemanden von dem Vorfall, bleibt es eine sinnliche Gewissheit. Dieser Geltungsanspruch betrifft zwar eine sinnliche Beobachtung, ist aber nur mittelbar mit ihm verbunden, weil er erst einmal nur eine Behauptung ist. Die Tatsache, dass es um meine eigene Beobachtung geht, verleiht dem Geltungsanspruch einen subjektiven Charakter. Erst wenn ich meinen Geltungsanspruch vor einem Kollektiv durchgesetzt habe, ist es mehr als nur eine sinnliche Wahrnehmung – dann ist es eine Wahrheit. Bei der Bildung des Konsens spielen diskursive Teile eine Rolle, wie zum Beispiel eine Diskussion über die Wahrheit einer Beobachtung, in der sie mit anderen Beobachtungen verglichen wird. Es spielen aber auch nicht-diskursive Teile eine Rolle wie Wahrhaftigkeit und die Verständlichkeit der Menschen, die den Geltungsanspruch erheben (Habermas 1984 [1972], 141–143). Der Normdiskurs hingegen ist dem Wahrheitsdiskurs zwar ähnlich, unterscheidet sich aber in einigen wichtigen Aspekten.

## Der Normdiskurs

Im Gegensatz zur Wahrheit ist die Norm etwas komplizierter, da sie sich auf das System der Sprache bezieht. Habermas konzeptualisiert das Entstehen und Wirken von Normen folgendermaßen: Es gibt einen normativen Diskurs, in dem Normvorschläge diskutiert werden und deren Resultat Normen sind. Richtigkeit ist dann eine Eigenschaft von Handlungen, die beschreibt, wie stark sich diese Handlungen an Normen hält (Habermas 1984 [1972], 146–148). Ein Beispiel hierfür wäre der Normvorschlag, der nach dem Zweiten Weltkrieg gemacht wurde, nie wieder Täter\*in zu sein. Allgemein wurde

diese Norm anerkannt und der Verdacht, Täter\*in zu werden, bestimmt viele Diskussionen in der deutschen Öffentlichkeit. Ein Beispiel war der Bundeswehreininsatz im Bosnienkrieg in den 1990ern, der gegen die Kohl-Doktrine, nie wieder eine Deutsche Armee in ein während der Nazi-Zeit von Deutschland besetztes Land zu schicken, verstieß. Wie dieses Beispiel zeigt, sind solche Normdiskurse in ihrer Ambivalenz und in ihrer Tragweite weit von der idealen Sprechsituation entfernt. Außerdem können Normvorschläge weitreichenden Einfluss auf Gesellschaften haben und lassen kein ‚wahres‘ Ergebnis erwarten.

Normvorschläge werden innerhalb der Gesellschaft diskutiert und wenn es einen Konsens gibt, dann werden daraus geltende Normen. In unserer Gesellschaft ist dieser Konsens kein basisdemokratischer Konsens, sondern ebenso wie der Wahrheitsdiskurs von Machtverhältnissen und Dominanzen durchzogen. Habermas hat aber das Ideal, eine solche unhierarchische Diskussion einzuführen und den Konsens zum Konsens im basisdemokratischen Sinne zu machen. Die geltenden Normen stellt er in Soll-Sätzen dar, die einen regulativen Charakter haben, also Vorschriften etablieren (Habermas 1984 [1972], 146–147). Der Soll-Satz zum oben genannten Beispiel wäre dann: „Du sollst kein\*e Täter\*in sein“. Das Wort *soll* kann in Analogie zu den logischen Operatoren wie *wenn ... dann ...* gesehen werden.

Was den Norm- weiterhin vom Wahrheitsdiskurs unterscheidet, ist sein Geltungsbereich, den Habermas innerhalb der Kultur sieht. Kultur ist für Habermas der durch Sprache strukturierte Teil der Wirklichkeit (Habermas 1984 [1972], 146). Diese Definition ist in der Archäologie unüblich, da wir es in der Regel mit nicht mehr sprachlich strukturierten Überbleibseln zu tun haben. Diese strukturieren wir dann selbst neu, indem wir sie typologisieren, beschreiben sowie vergleichen und fügen sie nach Habermas somit wieder der Kultur hinzu. Denken wir aber weiterhin mit Habermas' Kulturbegriff über die archäologische Quellen nach, stellt sie sich zunächst nicht als Kultur dar, sondern wirkt wie externe Überreste, die ebenso gut aus der Natur stammen könnten. Nach meinen Erfahrungen mit Grabungen können Tier- und Wurzelgänge sehr lange mit menschlich produzierten Kontexten verwechselt werden und erst durch unsere Interpretation und damit der Verknüpfung mit der Sprache verbinden wir sie wieder mit Kultur. Auch Georg Simmel hatte schon ähnliche Gedanken, wenn er schreibt, dass eine Ruine ein Menschenwerk sei, das wie ein Naturwerk wirke (Simmel 1907). Daher ist es möglich, archäologische Quellen zunächst als Beobachtung mit dem Wahrheitsdiskurs zu betrachten, obwohl sie einmal Teil von Kultur waren. Neben den unterschiedlichen Charakteristika von Wahrheits- und Normdiskurs gibt es aber auch viele Gemeinsamkeiten, die zu Schwierigkeiten führen können.

## Verwechslungsgefahr der Diskurse

Die Verwechslungsgefahr der beiden Diskurse liegt darin begründet, dass sowohl der Wahrheits- als auch der Normdiskurs sprachlich geführt werden und damit beide mit einem Geltungsanspruch beginnen. Diese Diskurse werden in den seltensten Fällen mit den klaren Operatoren wie *soll* oder *wenn... dann...* erörtert und der Geltungsbereich wird verwechselt. Habermas sieht diese Verwechslung des Geltungsbereichs als eine typische Irreführung an (Habermas 1984 [1972], 157–158). Normdiskurse werden teilweise als Wahrheitsdiskurse geführt und umgekehrt. Die Frage, ob Normen und Ethik einen formallogischen Wahrheitsanspruch haben, ist schon alt und wurde in der Philosophie zwischen Empirist\*innen, die sich dagegen und Naturrechtsphilosoph\*innen, die sich dafür aussprachen, diskutiert (Habermas 1984 [1972], 144). Diese Diskussionen reflektieren den Deutungsanspruch von Aussagen in der Regel nicht. Wir stehen also fast immer vor der schweren Aufgabe, die impliziten Deutungsansprüche bestimmter Aussagen zu analysieren.

Ein Beispiel für eine solche Verwechslung kann mittels der Debatte über die richtige Ernährung dargestellt werden. Die Richtigkeit der Ernährung wird zunächst nicht anhand von Wahrheiten, sondern durch Normen bestimmt. Es ist also eigentlich eine Normendebatte, die darüber streitet, ob man vegetarisch oder vegan, *low carb* oder einfach nur kein Fast Food essen sollte. Die Richtigkeit sollte anhand ethischer Argumentationspunkte wie Gesundheit, Selbstbestimmung und Tierrechte geführt werden. Sie wird jedoch oft als Wahrheitsdiskurs dargestellt, wenn zum Beispiel bei der Paleo-Diät auf wissenschaftliche Ergebnisse zur Ernährung im Paläolithikum verwiesen wird. Die Auswertung von Knochenresten aus Siedlungen oder Isotopenanalysen können sicherlich etwas über die Ernährung der im Paläolithikum lebenden Menschen sagen. Eine fleischreiche Ernährung während der Eiszeit kann aber weder ein Argument für eine Paleo-Diät noch gegen einen veganen Lebensstil sein. Es hat schlicht und einfach einen anderen Geltungsbereich.

Nach dieser etwas längeren Einführung in Habermas' Theorien kann ich meine anfängliche Frage über Wahrheit und Ethik in der Archäologie genauer stellen: Welcher Teil der archäologischen Arbeit beruht auf Beobachtung und behandelt die Quellen so, als sei sie ein Produkt der ‚Natur‘ (dieser Teil muss mit dem Wahrheitsdiskurs untersucht werden) und welcher Teil oder ab welchem Zeitpunkt wurden diese Quellen bereits wieder in die Kultur aufgenommen, wurde also wieder sprachlich strukturiert (dieser Teil muss mit dem Normdiskurs untersucht werden)? Im Folgenden werde ich versuchen, diese konkreteren Fragen zu beantworten. Dafür werde ich Teile der archäologischen Praxis untersuchen und Vorschläge bieten, welche Bereiche welchem Geltungsbereich zuzuordnen sind.

Die archäologische Praxis ist vielseitig und reicht von einer Notgrabung an einer Autobahntrasse bis zum Entwickeln und Diskutieren archäologischer Theorien an den Universitäten. Über Laborarbeit, Feldarbeit bis hin zur Bibliotheksarbeit ist alles vertreten. Im Kern ist die Archäologie über ihre Quellen, also ihren speziellen Zugang zur Welt definiert (Eggert 2006, 190–191; Nativ 2018). Meine Annahme ist, dass der Wahrheitsdiskurs sich in der Archäologie auf die Beschreibung der archäologischen Quellen beschränkt und allerhöchstens einen Teil der Methodik mit einbezieht, der vor allem zur Darstellung, nicht aber zur Analyse der archäologischen Quelle genutzt wird. Archäologischen Theorien, wie der Agency-Theorie oder auch Entanglement-Theorie, und auch den meisten Modellen liegt jedoch ein impliziter Normdiskurs zu Grunde. Die Rekonstruktion vergangener Gesellschaften sind dann häufig Mischungen aus Wahrheits- und Norm-Konsens, die aber in der Regel als Wahrheit aufgefasst werden. Im Folgenden werde ich die Beschreibung der archäologischen Quelle als Wahrheitsdiskurs der archäologischen Theorie als Normdiskurs gegenüberstellen.

## Wahrheitsdiskurse in der Archäologie

Die Beschreibung archäologischer Quellen findet in der Regel für die Befundzusammenhänge auf der Grabung und für die Funde in der nachträglich ablaufenden Fundaufarbeitung statt. Mit Habermas geschieht hier folgendes: Ausgräber\*innen oder Bearbeiter\*innen betrachten Befunde oder Funde und erlangen dadurch eine unmittelbare sinnliche Gewissheit. Diese Gewissheit ist jedoch subjektiv, da es die einzelne Beobachtung eines Subjektes darstellt. Anthropologische Untersuchungen der Grabungspraxis haben gezeigt, dass sie von Mensch zu Mensch unterschiedlich sein kann. So untersucht Antonia Davidović-Walther (Davidović 2009, 17–30; Davidović-Walther 2011) die Produktion archäologischen Wissens auf Grabungen aus wissenschaftsanthropologischer Sicht. Dabei stellt sie fest, dass Wissen nicht so sehr durch Reproduzierbarkeit, sondern eher durch die Anwesenheit bestimmter vertrauenswürdiger oder etablierter Forscher\*innen erzeugt wird. Im Feld steht vor allem das Handeln im Vordergrund und dies wird in Kleingruppen gelernt und im Netzwerk mit bestimmten Werkzeugen ermöglicht. Durch diese Ansprüche ergibt sich auch eine Verbindung zwischen Wissen, Wissenschaft und Machtpositionen einzelner, die den Wahrheitsdiskurs in seiner Aushandlung beeinflusst. Matt Edgeworth (2012) sieht das Ausgraben bestimmter Befunde als verkörpertes Wissen, bei dem alle Sinne angewendet werden und welches nicht so ohne weiteres rationalisiert werden kann. Er geht einen Schritt weiter als Davidović-Walther und schlussfolgert, dass der

Befund selbst als Akteur gesehen werden kann und wir Archäolog\*innen unsere Theorien vom Material ausgehend konzipieren sollten. Hier scheint er jedoch Wahrheitsdiskurs mit Normdiskurs zu vermischen. Davidović-Walthers Beobachtung, dass hier Wissen vor allem über die Anwesenheit von Individuen im Feld hergestellt wird, die eine Diskussion über konkrete Dinge wie Schichtverläufe oder Befundzusammensetzung führen, spiegelt sehr deutlich Habermas' Wahrheitsdiskurs wider.

Schon auf der Ebene der Grabung, so stellt Davidović-Walther fest, beginnen die Ausgräber\*innen die Wahrheit, unter den gegebenen meist undemokratischen Verhältnissen, diskursiv auszuhandeln. Im besten Fall ist der Sinneseindruck noch statisch beobachtbar und man kann vor Ort diskutieren. In diesem Fall wird der Geltungsanspruch verbal gestellt und dann diskutiert. Eine andere Form des Geltungsanspruches ist die Dokumentation. Schreiben die Ausgräber\*innen etwas nieder, ist dies ein Geltungsanspruch, der auch später noch diskutiert werden kann. Bei der Dokumentation spielt Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit eine wichtige Rolle. Ist die Dokumentation unverständlich, lässt sich daraus keine Wahrheit erschließen und vertrauen wir den Ausgräber\*innen nicht, so lehnen wir den Geltungsanspruch ebenfalls ab, diesmal aber, weil wir an ihrer Wahrhaftigkeit zweifeln. Es ist wichtig zu unterstreichen, dass der Wahrheitsdiskurs keinesfalls objektiv ist, sondern subjektiv und ideologisch. Er ist aber auf eine andere Weise ideologisch als der Normdiskurs, nämlich durch Auswahl von verkörpertem und daher meist unterbewusstem Wissen.

Eine letzte wichtige Erkenntnis für den Wahrheitsdiskurs ist, dass die Wahrheit banal ist. Der katalogische Diskurs und trockene Grabungspublikationen sind die Folge des Wahrheitsdiskurses. Eine archäologische Wahrheit ist die Reihenfolge von Schichten oder die Konstruktion einer Mauer. Die Frage ist aber, welche Rolle das in unserer gegenwärtigen Welt spielen soll. Welche Relevanz hat die Reihenfolge von Schichten für uns? Wollen wir zu aktuellen Debatten beitragen, müssen wir nicht nur den Wahrheitsdiskurs, sondern auch den Normdiskurs führen. Die Frage lautet also: *Wie sollen* wir diese archäologischen Wahrheiten interpretieren? Welche Teile *sollen* wir mehr berücksichtigen als andere? Welche Gesellschaft *sollen* wir in den Funden sehen?

## Normdiskurs in der Archäologie

Der Geltungsbereich des Normdiskurses liegt, im Gegensatz zum Wahrheitsdiskurs und wie oben erwähnt, in dem durch Sprache strukturierten Teil der Wirklichkeit. Die Theoriediskussion bezieht sich vor allem auf die Bücher

und Schriften einzelner Theoretiker\*innen bis hin zu theoretischen Schulen. Dies kann so weit gehen, dass theoretische Ansätze in der Archäologie als Scholastik bezeichnet wurden (Bintliff 2011, 9). Der durch Sprache strukturierte Teil unserer Welt ist nicht unabhängig von Beobachtungen und der Wahrheitsdiskurs ist das beste Beispiel dafür, da er ebenfalls mit Sprache geführt wird. Insofern gibt es eine Verknüpfung zwischen dem Geltungsanspruch des Wahrheitsdiskurses, also der Beschreibung archäologischer Befunde und dem Normdiskurs, also der Theorie.

Wurde einmal ein Geltungsanspruch in der Theorie erhoben, in der Regel mit Bezug auf Autor\*innen jenseits unseres Faches,<sup>4</sup> muss er diskursiv verhandelt werden. Dieser Diskurs wird, wie schon der Wahrheitsdiskurs, nicht ideal geführt, sondern ist von Machtstrukturen durchdrungen, so dass auch hier ein Konsens nicht als Konsens im demokratischen Sinne verstanden werden kann. Ob sich Theorien durchsetzen oder nicht, ist eine sehr komplexe Frage. Die sogenannten *Grand Theories*, also kulturgeschichtliche Archäologie, Prozessualismus und Postprozessualismus, werden immer unklarer, je näher man sich mit dem tatsächlichen Diskurs befasst (s. Trigger 1999). Ich habe den Eindruck, eine Kategorisierung in *Grand Theories* entsteht vor allem durch die Leser\*innen, die versuchen, eine schier undurchschaubare Entstehungsgeschichte einer Idee zu vereinfachen, um sie fassen zu können. Hierfür werden, wie für alle historischen Prozesse, Gründer\*innen identifiziert. Viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass solche Ideen durch *travelling concepts* (Bal 2011) entstehen, die teilweise schwer zurück verfolgbar sind und die Geltungsansprüche sowie die Reaktionen darauf eher als Prozess des Theoretisierens (Lucas 2015, 28–29) gefasst werden können. Am Ende ist es dann schwer, einen Ursprung oder Gründer\*innen zu finden. Mir geht es aber nicht um die Frage, wie ein Konsens gefunden, sondern über was eigentlich diskutiert wird. Meine Ansicht ist, dass es sich nicht um Wahrheit, sondern um Normen handelt.

Kritische Ansätze beschäftigen sich schon länger mit den Ideologien, die hinter allen Schritten der archäologischen Arbeit stehen. Dies gilt aber besonders für die theoretischen Gedanken in der Archäologie. Bruce Trigger (1984) hat etwa die nationalistische Agenda hinter der kulturhistorischen Archäologie und die imperialistische Agenda der prozessualen Archäologie beschrieben. Eine ähnliche Erkenntnis im Zusammenhang mit der kulturhistorischen Archäologie äußert Hans-Jürgen Eggers (2010 [1959]) im Rückblick auf die ideologische Nutzung in der Vorkriegszeit. Trigger (1993) stellt ebenfalls dar, wie marxistische Ideen den Theoriediskurs beeinflussten. Auch

---

4 Autoren wie: Marx – Giddens – Heidegger – Latour. Ein extremes Beispiel hierfür liefert Shanks (2007, 593–594).

in der postprozessualen Archäologie wurden Züge der neoliberalen Ideologie identifiziert, die vor allem in ihrer Fokussierung auf Symbolik (Patterson 2005) und der Rezeption der Agency-Theorien (Bernbeck 2003) hervortreten. Auch gegenüber der symmetrischen Archäologie gibt es die Befürchtung, dass eine unkritische Auflösung der Grenze zwischen Mensch und Nicht-Mensch als Legitimation für die schleichende Dekonstruktion der Menschenrechte dienen könnte (Burmeister 2012). Der Grund, warum Theorien einfacher ideologiekritisch betrachtet werden können, wohingegen das bei Feldarbeit und den meisten Methoden nicht der Fall ist, lautet, dass Theorien offensichtlicher, wenn auch implizit, als Normdiskurs geführt werden.

Der ideologische Charakter archäologischer Theorien führt aber zu verschiedenen Reaktionen. Einerseits fordern einige, weniger theoretisch zu arbeiten, da die Archäologie so zu einer Legitimation politischer Handlungen werden kann. Andererseits wird gefordert, den ideologischen und politischen Charakter explizit zu machen, um sich klarer politisch positionieren zu können und die Ideen nachvollziehbarer zu machen. Gegen die theoretischen Aspekte in der Archäologie sprach sich zum Beispiel Eggers aus, der die Instrumentalisierung der Archäologie in der Nazizeit noch deutlich vor Augen hatte. Er plädiert für eine Abkopplung rassistischer Theorien und eine Hinwendung zu einem eher beschreibenden Diskurs (Eggers 2010 [1959]). Diese Nachkriegsstrategie der Entnazifizierung der Inhalte sieht Ulrich Veit (2002, 38–41) als einen wesentlichen Grund für ein langanhaltendes Theoriedefizit in der deutschsprachigen Archäologie. Bernbeck (2010, 69–70) bezeichnet diese Theoriefeindlichkeit als katalogischen Diskurs. Eine ähnliche Meinung wurde aber auch von Assaf Nativ (2018) vertreten, der die biblische Archäologie für ihren ideologischen Charakter kritisiert und als Gegenvorschlag ‚das Archäologische‘ konzipiert, das man zunächst einmal beschreiben sollte, bevor man mit Theorien unterfütterte Aussagen tätigt. Obwohl Eggers und Nativ unterschiedliche Fälle vor sich haben, sind die Parallelen bemerkenswert: Beide sehen die Instrumentalisierung der Archäologie für politische Agenden als Problem an und schlagen als Lösung vor, zurück zu den Quellen zu gehen und zu überprüfen, ob solche theoretischen Aussagen überhaupt gemacht werden können. Mit Habermas gesprochen verlangen beide, dass man vom Normdiskurs zum Wahrheitsdiskurs zurückkehrt.

Ganz anders wird die Situation von González-Ruibal (2012) bewertet, der vielmehr verlangt, sich selbst als politische\*n Akteur\*in und nicht nur als objektive\*n Wissenschaftler\*in zu sehen. Er unterscheidet dabei zwischen dem Politischen und der Politik. Letztere ist für ihn der Kampf um Macht in einem bestimmten Gesellschaftssystem, während das Politische demgegenüber für Einstellungen und Stimmen aus der Bevölkerung steht. González-Ruibal spricht sich dafür aus, gegen die etablierte Politik politisch

zu sein und dazu auch die Archäologie zu mobilisieren. In Reaktion auf den Rechtsruck in der Europäischen Union geht er zusammen mit Pablo Alonso González und Felipe Criado-Boado (González-Ruibal u. a. 2018) sogar noch einen Schritt weiter und befürwortet eine klare öffentliche Positionierung, die durchaus mit der Archäologie als Legitimation unterstützt werden sollte. McGuire (2008) ist ebenfalls der Meinung, dass Archäologie als politische Aktion verstanden werden muss. Ihm geht es vor allem darum, archäologische Grabungen mit sozialen Konflikten explizit zu verbinden, um somit Teil politischer Bewegungen zu werden. Die Liste politisch engagierter Archäolog\*innen ließe sich fortsetzen (z. B. Hamilakis 2016; Pollock 2016; Al Quntar 2017). Hier wird die Deutung vollkommen in den Normdiskurs verlagert, denn die Autor\*innen stellen Geltungsansprüche, wie man mit archäologischen Quellen umgehen *soll*.

## Versteckter Normdiskurs in der Archäologie

Nicht alle theoretischen Diskussionen werden offen als Normdiskurs geführt. Eine Strategie, die bewusst oder unbewusst häufig in der Theoriediskussion angewendet wird, ist es, den Wahrheitsdiskurs vom Normdiskurs zu trennen und die Theorie anschließend als Teil des Wahrheitsdiskurses darzustellen, um Normdebatten nachrangig zu machen. Diese oder jene theoretische Richtung soll nicht ethisch geführt werden, da sie dem Wahrheitsdiskurs diene. Eine ethische Auseinandersetzung müsse abgetrennt davon geführt werden.

Lewis Binford (1962) nimmt in seinem stets zitierten Artikel *Archaeology as Anthropology* Bezug zum Wahrheitsdiskurs, indem er die Worte *explication* und *explanation* benutzt. Er nimmt diese Verschiebung in den Wahrheitsdiskurs vor, indem er Kultur als extrasomatische Anpassung an die Natur konzipiert, also als ein System, das evolutionsbiologischen Paradigmen folgt und schließlich eine Unterteilung in Subsysteme zulässt. An keiner Stelle wird auf ethische Fragen eingegangen, obwohl ein evolutionistisches Verständnis von Kultur und eine systemische Sicht auf Gesellschaften eine ganze Reihe von ethischen Fragen aufwerfen, die alle mit dem Normdiskurs diskutiert werden müssen. Ian Hodder (1984) kritisiert etwa, dass hier kein Wahrheitsdiskurs vorliegt, weil es sich nicht um tatsächliche Beobachtungen handelt, die argumentativ verhandelt werden, sondern immer nur um Hilfhypothesen, die vorher mal implizit und mal explizit aufgestellt wurden.

Unter der Maxime „zurück zu den Dingen“ finden sich solche Strategien auch in der posthumanistischen Ding-Theorie der letzten Jahre. Timothy Webmoor und Christopher Witmore (2008) sehen etwa die Stärke der Archäologie in den Dingen und sprechen sich für eine Gleichberechtigung von

Menschen und Dingen aus, da beides sowieso immer hybridisiert und untrennbar sei. Sie vertreten die Ansicht, dass dieser symmetrische Ansatz reale Netzwerke konstruieren könne und alles, was mit Ethik zu tun habe, eine Hierarchisierung dieser Netzwerke sei, die nicht mit der eigentlichen Theorie zu tun habe:

„And we must never confuse this analytical levelling with notions of axiological or ethical equivalence [...]. The former is a strategy for teasing out a vast network of associations among a variety of entities; the latter arises out of these associations.“ (Webmoor – Witmore 2008, 61)

Das Ziel dabei ist es, eine neue Metaphysik zu etablieren und dieses Projekt ist zweifelsohne im Wahrheitsdiskurs verankert (Alberti 2016, 165–169). Ein solches Theorieverständnis ist vor allem deswegen interessant, weil die Gegenstimmen hauptsächlich im Normdiskurs angesiedelt sind (z.B. Burmeister 2012; Thomas 2015).

Beiden Beispielen gemein ist die Verbindung zum Wahrheitsdiskurs über bestimmte Konzepte, die in sich selbst nicht als Wahrheitsdiskurs identifizierbar sind: Bei Binford ist es die Evolution und bei Webmoor und Witmore sind es die vermischten Dinge. Beide Ansätze funktionieren als Bindeglied zwischen tatsächlichen Beobachtungen, die Teil des Wahrheitsdiskurses sind und Theorien und Interpretationen die Normdiskurse entfachen.

## Verbindung zwischen Wahrheitsdiskurs und Normdiskurs

Für Habermas gibt es Verbindungen zwischen Wahrheitsdiskurs und Normdiskurs. Der Wahrheitsdiskurs strukturiert Beobachtungen durch einen Konsens als Teil der durch Sprache strukturierten Welt und das bedeutet, Wahrheiten sind Teil der Kultur. Der Normdiskurs hingegen wird auf Grundlage dieser sprachlich strukturierten Welt geführt und bezieht sich somit auf die geführten Wahrheitsdiskurse. Was Habermas unerwähnt lässt, ich aber für eine wichtige Ergänzung halte, ist, dass Wahrheit in einer Diskussion geschaffen wird und damit immer von schon vorhandenen Normen abhängt. Habermas geht es in seinem Text auch darum, die Normen für einen Wahrheitsdiskurs zu etablieren, die er für ethisch vertretbarer hält, nämlich die ideale Sprechsituation. Der Wahrheitsdiskurs umfasst also Beobachtungen als Geltungsbereich, wird aber über einen durch Normen geprägten Sprechakt vollzogen. Der Normdiskurs hat die sprachlich strukturierte Welt als Geltungsbereich, basiert jedoch auf ausdiskutierten Wahrheitsdiskursen.

Das hat für die Archäologie eine ganze Reihe von Implikationen. Der Wahrheitsdiskurs in der Archäologie wird durch viele außerarchäologische Normen geprägt, wie der Hierarchisierung der Gesellschaft sowie der Sprachen, in der wir schreiben und denken. Die Normdiskussion in der Archäologie wird jedoch vor allem anhand auf diese Weise etablierte Wahrheiten und andere Normen außerhalb der Archäologie geformt. Auch die archäologische Theorie sollte auf archäologischen Wahrheiten aufbauen. Das macht sie aber noch nicht zu einem Teil des Wahrheitsdiskurses.

Da wie oben ausgeführt Wahrheits- und Normdiskurs unterschiedlich funktionieren, plädiere ich für historische Synthesen, die als Normdiskurs geführt werden. Es geht hierbei um die Frage, welche spezifische Auswahl wir treffen, denn die Auswahl bestimmt, welche Teile der Geschichte Teil unserer Gesellschaft wird oder bleibt. Um die weiter oben erwähnte passive Historisierung, also dem langsamen, aber stetigen Vergessen der Geschichte mit Vergehen der Zeit, abzufedern, braucht es eine aktive Historisierung. Diese ist die gezielte Beschäftigung mit der Geschichte, die es ermöglicht, auch längst vergangene Menschen wieder in unsere moralische Gemeinschaft aufzunehmen (Tillmanns 2012, 23–24). Die normative Frage lautet also: Wen *sollen* wir aktiv historisieren, wen sollen wir in unsere moralische Gemeinschaft aufnehmen? Welche Auswahl *sollen* wir treffen? Archäologische Theorien *sollten* als Normdiskurs geführt werden, weil sie am offensichtlichsten politisch motiviert sind und nicht nur die Legitimationsgrundlage für archäologische Narrative darstellen, sondern häufig genug auch für tatsächliches politisches Handeln genutzt werden können.

## Aussichten und Grenzen des archäologischen Normdiskurses

In diesem Artikel habe ich die archäologische Wissensproduktion von der Ausgrabung bis zur historischen Synthese und Theoriearbeit mit der Wahrheitstheorie von Habermas dargestellt. Dabei habe ich festgestellt, dass die Ausgrabung und Dokumentation sowie bedingt auch der Fundbericht als Wahrheitsdiskurs und das theoretische Arbeiten als Normdiskurs beschrieben werden können. Methoden besetzen einen für mich noch nicht ganz fassbaren Raum und ich nehme an, dass es hier auf die konkrete Anwendung ankommt. Daher habe ich mich auf die Dokumentation der archäologischen Feldpraxis und die archäologische Theorie fokussiert. Normdiskurs und Wahrheitsdiskurs sind durchaus miteinander verknüpft, funktionieren aber in anderen Geltungsbereichen und können daher getrennt beschrieben werden. Das grundsätzliche Problem, das in der Archäologie, aber auch in anderen Wissenschaften, besteht, ist, dass der Normdiskurs nicht ausreichend als

solcher anerkannt wurde und ich schlage daher vor, archäologische Theorie explizit als Normdiskurs zu führen.

Die hier vorgestellte Wahrheitstheorie hat jedoch ihre Grenzen, da sie nur im Bereich der Sprache funktioniert. Deutlich wird das an folgendem Beispiel, in dem eine Verlagerung des Normdiskurses zum Wahrheitsdiskurs verlangt wird, da die Sprache nicht ausreicht, um einen Normdiskurs zu führen. In der Debatte über die Fassbarkeit des Völkermordes durch die Nazis wurde verlangt, zu beschreiben und nicht zu erzählen (Scherpe 1995). Diese Forderung unterscheidet sich von den weiter oben beschriebenen Forderungen, zum Wahrheitsdiskurs zurückzukehren, um die Archäologie gegen politischen Missbrauch zu schützen, fundamental. Hier geht es darum, wie mit einem Ereignis umgegangen werden soll, dem man eigentlich mit Worten nicht gerecht werden kann. Es geht um die Grenzwerte des menschlich Fassbaren. Sollte man eine moralisierende Erzählung oder eine leere Beschreibung des Holocausts bevorzugen? In einem solchen Kontext kann auch Habermas' Wahrheitstheorie nicht mehr funktionieren, die auf der sprachlich strukturierten Welt aufbaut. Auch bei der Rekonstruktion der älteren Vergangenheit könnten wir es mit unbeschreiblichen Ereignissen zu tun bekommen, die weder verglichen noch beschrieben werden können. Die einzige Verantwortung, die wir dann noch haben, sei das Beschreiben der Ereignisse, soweit es uns möglich ist.

Habermas (1984 [1972], 174–183) schließt sein Essay über die Wahrheitstheorie mit der Konzeption der idealen Sprechsituation, die für ihn die einzige Möglichkeit darstellt, einen idealen Norm- und Wahrheitsdiskurs zu führen. Hier stellt er sich einen herrschaftsfreien Diskurs vor, in dem jede\*r gleichwertig miteinander Gedanken austauschen kann und jede\*r mit dem Willen zur Wahrheit die Argumente des\*der andere\*n abwägt. Bei der idealen Sprechsituation handelt es sich gewissermaßen um eine Wissenschafts-Utopie, die wir noch nicht erreicht haben. Habermas sagt, dass ein Wahrheitsdiskurs ohne ideale Sprechsituation eigentlich gar nicht geführt werden müsse, aber die Realität ist der Utopie so fern, dass eine konsequente Durchführung dieser Forderung (entweder ideale Sprechsituation oder gar nichts) unweigerlich zum Ende der Diskussion führen würde. Ich glaube trotzdem, dass utopische Ideen wichtig sind, um zielgerichtet zu handeln. Anstatt einer *entweder ganz oder gar nicht*-Mentalität sollte man immer wieder versuchen, diese Utopie zu erreichen, auch wenn ein Erfolg aussichtslos ist. Mir ist klar, dass es mühsam ist, theoretische Diskussionen als Normdiskurs zu führen und mir ist ebenso klar, dass es mühsam ist, alle Stimmen gleichberechtigt sprechen zu lassen und dass es noch mühsamer ist, sich von anderen Ideen überzeugen zu lassen. Aber ich denke, mit Habermas gesprochen, dass es ein Normdiskurs ist, der geführt werden *soll*.

## Danksagung

Danke an den Berliner Theorielesezirkel, in dem ich viele der Gedanken über die Jahre entwickelt habe. Teile der Literaturliste dürften an die Texte erinnern, die wir dort gelesen haben. Ich danke außerdem den Herausgebern dieses Bandes, dass sie mir die Möglichkeit zur Publikation meiner Ideen gegeben haben. Zuletzt danke ich Arno Hölzer und Lea Rees für das Gegenlesen dieses Beitrags.

## Bibliografie

- Al Quntar 2017: Salam Al Quntar, Repatriation and the Legacy of Colonialism in the Middle East, *Journal of Mediterranean Archaeology & Heritage Studies* 5,1, 2017, 19–26
- Alberti 2016: Benjamin Alberti, Archaeologies of Ontology, *Annual Review of Anthropology* 45, 2016, 163–179
- Bal 2011: Mieke Bal, Interdisciplinarity. Working with Concepts, *Philologist* 3, 2011, 11–28
- Bernbeck 2003: Reinhard Bernbeck, Die Vorstellung der Welt als Wille. Zur Identifikation von intentionellem Handeln in archäologischen Kontexten, in: Marlies Heinz – Manfred K. H. Eggert – Ulrich Veit (Hrsg.), *Zwischen Erklären und Verstehen. Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*, Tübinger Archäologische Taschenbücher 2 (Münster 2003) 201–237
- Bernbeck 2010: Reinhard Bernbeck, „La Jalousie“ und Archäologie. Plädoyer für subjektloses Erzählen, in: Sabine Rieckhoff – Ulrich Veit – Sabine Wolfram (Hrsg.), *Der Archäologe als Erzähler*, *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 51,1, 2010, 64–86
- Bernbeck – Pollock 2017: Reinhard Bernbeck – Susan Pollock, Quotidian and Transgressive Practices in Nazi Forced Labor Camps. The Role of Objects, *International Journal of Historical Archaeology* 22,3, 2017, 454–471
- Binford 1962: Lewis R. Binford, Archaeology as Anthropology, *American Antiquity* 28,2, 1962, 217–222
- Bintliff 2011: John Bintliff, The Death of Archaeological Theory?, in: John Bintliff – Mark Pearce (Hrsg.), *The Death of Archaeological Theory? Twelfth Annual Meeting of the European Association of Archaeologists in Krakow* (Oxford 2011) 7–22
- Booth 1961: Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago 1961)
- Burmeister 2012: Stefan Burmeister, Nach dem Post-, *Forum Kritische Archäologie* 1, 2012, 45–51, DOI: <https://www.doi.org/10.6105/journal.fka.2012.1.7>
- Davidović 2009: Antonia Davidović, Praktiken archäologischer Wissensproduktion. Eine kulturanthropologische Wissenschaftsforschung, *Altertumskunde des Vorderen Orients* 13 (Münster 2009)

- Davidović-Walther 2011: Antonia Davidović-Walther, Die Herstellung archäologischen Wissens. Praxen und Interaktion, *Zeitschrift für Volkskunde* 107,1, 2011, 49–64
- Edgeworth 2012: Matt Edgeworth, Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material, *Norwegian Archaeological Review* 45,1, 2012, 76–114
- Eggers 2010 [1959]: Hans-Jürgen Eggers, Einführung in die Vorgeschichte (München 2010 [1959])
- Eggert 2006: Manfred K.H. Eggert, Archäologie. Grundzüge einer historischen Kulturwissenschaft (Tübingen 2006)
- Foley 1997: William A. Foley, *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Language in Society 24 (Malden, MA 1997)
- González-Ruibal 2012: Alfredo González-Ruibal, Against Post-Politics. A Critical Archaeology for the 21<sup>st</sup> Century (Gegen Post-Politik. eine kritische Archäologie des 21. Jahrhunderts), *Forum Kritische Archäologie* 1, 2012, 157–166, DOI: <https://www.doi.org/10.6105/journal.fka.2012.1.21>
- González- Ruibal u. a. 2011: Alfredo González-Ruibal – Yonatan Sahle – Xurxor A. Vila, A Social Archaeology of Colonial War in Ethiopia, *World Archaeology* 43,1, 2011, 40–65
- González-Ruibal u. a. 2018: Alfredo González-Ruibal – Pablo A. González – Felipe Criado-Boado, Against Reactionary Populism. Toward a New Public Archaeology, *Antiquity* 92,362, 2018, 507–515
- Habermas 1984 [1972]: Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, in: Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a. M. 1984 [1972]) 127–186
- Hamilakis 2016: Yannis Hamilakis, Archaeologies of Forced and Undocumented Migration, *Journal of Contemporary Archaeology* 3,2, 2016, 121–139
- Hodder 1984: Ian Hodder, Archaeology in 1984, *Antiquity* 58, 1984, 25–32
- Lakoff – Johnson 1980: George Lakoff – Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago 1980)
- Little 1994: Barbara J. Little, People with History. An Update on Historical Archaeology in the United States, *Journal of Archaeological Method and Theory* 1,1, 1994, 5–40
- Lucas 2015: Gavin Lucas, The Mobility of Theory, *Current Swedish Archaeology* 23, 2015, 13–32
- McGuire 2008: Randall H. McGuire, *Archaeology as a Political Action* (Barkley 2008)
- Moshenska 2017: Gabriel Moshenska, Public Archaeology beyond Commodities, Alienation and the Fourth Wall, in: Reinhard Bernbeck – Kerstin P. Hofmann – Ulrike Sommer (Hrsg.), *Between Memory Sites and Memory Networks. New Archaeological and Historical Perspectives*, Berlin Studies of the Ancient World 45 (Berlin 2017) 303–313
- Nativ 2018: Assaf Nativ, On the Object of Archaeology, *Archaeological Dialogues* 25,1, 2018, 1–21

- Patterson 2005: Thomas C. Patterson, *The Turn to Agency. Neoliberalism, Individuality, and Subjectivity in Late Twentieth-Century Anglophone Archaeology, Rethinking Marxism*, 17,3, 2005, 373–384.
- Pollock 2016: Susan Pollock, *Archaeology and Contemporary Warfare, Annual Review of Anthropology* 45, 2016, 251–231
- Pollock – Bernbeck 2016: Susan Pollock – Reinhard Bernbeck, *The Limits of Experience. Suffering, Nazi Forced Labor Camps, and Archaeology, Archaeology of the Human Experience* 27, 2016, 22–39
- Scherpe 1995: Klaus R. Scherpe, *Beschreiben, nicht Erzählen! Beispiele zu einer ästhetischen Opposition. Von Döblin und Musil bis zu Darstellung des Holocaust. Antrittsvorlesung 20. Juni 1994, Öffentliche Vorlesungen 44 (Berlin 1995) 1–28* <<https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/2269/Scherpe.pdf>> (15.06.2021)
- Shanks 2007: Michael Shanks, *Symmetrical Archaeology, World Archaeology* 39,4, 2007, 589–596
- Simmel 1907: Georg Simmel, *Die Ruine – ein ästhetischer Versuch, Der Tag* 96, 22. Februar 1907
- Tarlow 2000: Sarah Tarlow, *Emotion in Archaeology, Current Anthropology* 51,5, 2000, 713–746
- Thomas 2015: Julian Thomas, *The Future of Archaeological Theory, Antiquity* 89,348, 2015, 1287–1296
- Tillmanns 2012: Jenny Tillmanns, *Was heißt historische Verantwortung? Historisches Unrecht und seine Folgen für die Gegenwart (Bielefeld 2012)*
- Trigger 1984: Bruce G. Trigger, *Alternative Archaeologies. Nationalist, Colonialist, Imperialist, Man (N. S.)* 19,3, 1984, 355–370
- Trigger 1993: Bruce G. Trigger, *Marxism in Contemporary Western Archaeology, Archaeological Method and Theory* 5, 1993, 159–200
- Trigger 1999: Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought (Cambridge 1999)*
- Veit 2002: Ulrich Veit, *Vom Nutzen und Nachteil der Theorie für die Archäologie. Anmerkungen zur jüngeren deutschsprachigen Diskussion, in: Rüstam Aslan – Stephan Blum – Gabriele Kastl – Frank Schweizer – Diane Thumm (Hrsg.), Mauerschau. Festschrift für Manfred Korfmann 1 (Remshalden-Grunbach 2002) 37–55*
- Webmoor – Witmore 2008: Timothy Webmoor – Christopher L. Witmore, *Things Are Us! A Commentary on Human/ Things Relations under the Banner of a “Social” Archaeology, Norwegian Archaeological Review* 41,1, 2008, 53–70

## Kontakt

**Georg Cyrus** | [georg.cyrus@gmx.de](mailto:georg.cyrus@gmx.de) |  <https://orcid.org/0000-0003-4990-5321>