

Marx ist tot, es lebe Marx!

Versuch einer Skizze einer postmodernen, sozialkritischen, marxistischen Archäologie

Thomas Tews

Zitiervorschlag

Thomas Tews. 2021. Marx ist tot, es lebe Marx! Versuch einer Skizze einer postmodernen, sozialkritischen, marxistischen Archäologie. Forum Kritische Archäologie 10:44–54.

URL <https://www.kritischearchaeologie.de>

DOI <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-30715>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Marx ist tot, es lebe Marx! Versuch einer Skizze einer postmodernen, sozialkritischen, marxistischen Archäologie

Thomas Tews

Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Archäologische Wissenschaften, Abt. III: Vor-und Frühgeschichte, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt am Main, tews@em.uni-frankfurt.de

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“

Karl Marx, Thesen über Feuerbach (Marx 1958 [1845]: 7)

„So viele Wörter und Sachen, über die die ‚Erben‘ (‚Marxisten‘ oder nicht, ‚Marxisten‘ dieser oder jener ‚Familie‘, die dieser oder jener Generation, dieser oder jener nationalen Tradition, dieser oder jener akademischen Gruppierung etc. angehören) angesichts des Eigennamens ‚Marx‘ (d.h. angesichts seines Erbes, ob es nun gespenstisch ist oder nicht, und angesichts seiner ‚Abstammung‘) eine Debatte führen würden, jedoch in derselben Sprache und im Ausgang von einer gemeinsamen Axiomatik.“

Jacques Derrida, Marx & Sons (Derrida 2004: 21)

Abstract

In the present article, a sketch is drawn in the form of theses on how a postmodern, socially critical, Marxist archaeology could look like in the 21st century. In accordance with postmodern traditions, the theses take shape through a collage of quotes.

Keywords

Postmodernism, Marxism, Social Criticism

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel soll in Form von Thesen eine Skizze entworfen werden, wie eine postmoderne, sozialkritische, marxistische Archäologie im 21. Jahrhundert aussehen könnte. Dabei sollen die Thesen – in bester postmoderner Tradition – durch Collagen wörtlicher Zitate Gestalt annehmen.

Schlagwörter

Postmodernismus, Marxismus, Sozialkritik

„Objektive‘ Erkenntnis von ‚Wahrheit‘ ist eine Chimäre

Fundamentale Kritik am Begriff der ‚Wahrheit‘ übte der Philosoph Friedrich Nietzsche (1844–1900), der dadurch zu einem Wegbereiter postmoderner philosophischer Ansätze wurde: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (Nietzsche 1956 [1885–1888]: 844). In ähnlich kritischer Weise vertrat der Archäologe Thomas Meier in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung 2010 die Auffassung, dass „Wahrheit überhaupt nach dem epistemologischen Scheitern des Positivismus nur noch einen Platz in religiösen Systemen“ habe (Meier 2012: 15). Der US-amerikanische Historiker und Literaturwissenschaftler Hayden White (1928–2018) wies darauf hin, dass „die Historiographie das Problem [hat], Interpretationen derselben historischen Ereignisse oder desselben Abschnitts des Geschichtsverlaufs hervorzubringen, die zwar gleich legitim sind, sich aber gegenseitig ausschließen“ (White 1991: 556). Dem US-amerikanischen Philosophen Thomas Nagel zufolge ist das Streben nach ‚objektiver‘ Erkenntnis aufgrund der inhärenten Eigenperspektive letztlich zum Scheitern verurteilt: „Wie oft wir auch immer aus uns herauszutreten versuchen mögen, wird irgendetwas sich allemal noch hinter dem Objektiv befinden müssen, irgendetwas in uns selbst wird das resultierende Bild determinieren, und dies wird es dann auch sein, was uns jederzeit Grund gibt, zu zweifeln, dass wir uns der eigentlichen Realität wirklich zu nähern beginnen. [...] Dies scheint den Schluss zu erlauben, dass auch die objektivste Beschreibung, zu der wir fähig sind, noch auf einem unerforschten subjektiven Grund beruhen muss, und dass die Vorstellung, wir näherten uns mit jedem Schritt einer äußeren Realität, jeder Grundlage entbehrt, da wir unsere je eigene Perspektive niemals verlassen, sondern jeweils immer nur modifizieren können“ (Nagel 1992: 120).

Dem Einwand, dass doch die auf wissenschaftlichen Annahmen beruhenden Erfolge, beispielsweise in der Technik oder der Medizin, für die Möglichkeit ‚objektiver‘ Erkenntnis sprächen, hielt der postmoderne US-amerikanische Philosoph Richard Rorty (1931–2007) entgegen, die Erklärungen, die „etwa den auf der Annahme von Elementarteilchen beruhenden Erfolg der Technik durch die Existenz von Elementarteilchen zu erklären“ versuchten, besagten nur, „dass wir unsere erfolgreichen Handlungen in der faktisch angewandten Weise beschreiben, weil wir ebendie Theorien vertreten, die wir nun einmal vertreten“. Somit seien sie „ebenso nichtssagend wie die Erklärungen, die von früheren Generationen im Hinblick auf die Erfolge der Vergangenheit gegeben wurden“, z. B. die Erklärung der genauen Vorhersagbarkeit von Mond- und Sonnenfinsternissen mit der Darstellung der astronomischen Verhältnisse im *Almagest* des Ptolemäus (Rorty 1993: 30).

Ein anderes Beispiel für Erfolge lange Zeit vor der Entstehung der heutigen ‚westlichen‘ Wissenschaft beschrieb der österreichische Philosoph Paul Feyerabend (1924–1994): „In der frühen chinesischen Medizin ist der menschliche Leib ein verehrenswerter Gegenstand, der nicht durch grobe Eingriffe entstellt werden darf. Das ist der Grund, warum Pulsdiagnose und abstrakte Organtheorie anstelle einer detaillierten Anatomie entwickelt wurden“. So habe die chinesische Medizin „den menschlichen Körper analysiert, ohne ihn zu verletzen, und eine medizinische Lehre aufgebaut, von der wir heute noch lernen können“ (Feyerabend 1977: 24). Zudem wies Feyerabend darauf hin, dass auch vermeintlich ‚objektive‘ wissenschaftliche Forschungen in einem spezifischen ideologischen Rahmen erfolgen: „Wissenschaftler halten sich oft an eine spezielle Ideologie, ihre Ergebnisse sind bedingt durch die Prinzipien dieser Ideologie. Die Ideologie wird nur selten untersucht. Sie wird entweder nicht bemerkt, oder sie gilt als zweifellos richtig, oder sie ist so in die Forschung eingebaut, dass jede kritische Untersuchung zu ihrer Bestätigung führen muss“ (Feyerabend 1977: 19).

In ähnlicher Weise hatte bereits der aus Österreich-Ungarn stammende Soziologe und Philosoph Karl Mannheim (1893–1947) in seinem 1929 erschienenen Buch *Ideologie und Utopie* postuliert, dass jeder Forschung metaphysisch-ontologische Entscheidungen zugrunde lägen, die es zu erkennen und reflektieren gelte: „Dieses Sichtbarwerden einer metaphysisch-ontologischen Entscheidung, die auch dann wirkt, wenn man von ihr nichts weiß, wird nur jenen erschrecken, der sich noch immer an den Vorurteilen der vergangenen positivistischen Epoche orientiert und meint, völlig wert-, entscheidungs-, ontologie- und metaphysikfrei denken zu können. [...] Was wir also fordern, ist ein Offensein zur steten Bereitschaft, einzusehen, wie jede vollzogene Sicht stets partikular ist und worin ihre Partikularität jeweils liegt, weshalb eine bewußte Herausarbeitung der impliziten metaphysischen Voraussetzungen [...] mehr zur Bereinigung der Forschung dient, als ihr prinzipielles Leugnen und Hereinlassen bei der Hintertüre“ (Mannheim 1929: 43–45).

Für zu reflektierende Ideologien finden sich in der Archäologie zahlreiche Beispiele, z. B. in der weithin akzeptierten „Grundannahme [...], dass Befestigungen Ausdruck einer zentralisierten, hierarchisch gegliederten Gesellschaftsstruktur waren“ (Krause 2020: 13), unter der dann die Existenz von Befestigungsanlagen als Hinweis auf ‚Eliten‘ interpretiert wird: „Ein wichtiger Gesichtspunkt im Hinblick auf die Funktion von Befestigungen bestand

daher auch in der symbolischen Darstellung von Macht und Ideologie der Eliten“ (Krause 2020: 14). Genauso gut könnte man auch die Prämisse aufstellen, dass sich in Befestigungsanlagen dezentrale, herrschaftsfreie Gesellschaftsstrukturen manifestierten, wofür es tatsächlich ethnohistorische Evidenz gibt (vgl. die Befestigungen der Coast Salish [Angelbeck 2009; Angelbeck und Grier 2012]), so dass dann die Existenz von Befestigungsanlagen als Hinweis auf ‚Anarchist*innen‘ gedeutet werden könnte. Dass dies nicht geschieht, sondern Befestigungen gemeinhin als Sitze einer an der Spitze einer hierarchischen Gesellschaft stehenden ‚Elite‘ interpretiert werden (vgl. den seit Bittel und Rieth 1951 geläufigen Terminus ‚Fürstensitz‘), könnte auf die in unserer heutigen Gesellschaft vorherrschende Ideologie zurückzuführen sein, die Hierarchie als zentrales Organisationselement erachtet, angefangen von der Hierarchie zwischen Kindern und Eltern/Erziehenden/Lehrenden über die Hierarchie zwischen Auszubildenden/Studierenden und Auszubildenden/Dozent*innen/Professor*innen und anschließend zwischen Arbeitnehmer*innen und Arbeitgeber*innen bis hin zur mit Hilfe des staatlichen Gewaltmonopols durchgesetzten Hierarchie zwischen den Bewohner*innen eines Staatsterritoriums und der entsprechenden Staatsexekutive. So kann die in einer Gesellschaft vorherrschende Ideologie die Interpretation der Vergangenheit determinieren.

Geschichtswissenschaft/Archäologie konstruiert gegenwärtige Vergangenheit

Der Philosoph Walter Benjamin (1892–1940) postulierte in seinen Überlegungen *Über den Begriff der Geschichte*, dass in der Geschichtswissenschaft die Vergangenheit nicht erkannt, sondern konstruiert werde, wobei ihr ein Gegenwartsbezug immanent sei: „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist‘. [...] Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet“ (Benjamin 2010 [1935–1940]: 33; 40).

In seiner Basler Antrittsvorlesung 1968 beschrieb der Althistoriker Christian Meier die Verschränktheit von Vergangenheit und Gegenwart folgendermaßen: „Es ergibt sich jedenfalls, daß unsere Gegenwart unsere Beschäftigung mit der Vergangenheit aufs stärkste beeinflusst [...]. Diese und jene beleuchten sich gegenseitig. [...] Die Relevanz der Geschichte ergibt sich daraus, daß sie es mit Vergangenheit *und* Gegenwart zu tun hat. Ihr Stoff ist die Vergangenheit, die sie kennenlernen, verstehen und auch lieben will. Der Sinn ihrer Tätigkeit aber muß weithin darin gesucht werden, daß sie zur Bewältigung der Gegenwart beiträgt. [...] Die Geschichte ist es also diesen Studenten und künftigen Lehrern wie allen an ihr Interessierten schuldig, die Welt, soweit es geht, begreifbar zu machen und damit auch änderbar“ (Meier 1970: 198; 219).

Die Gegenwart als Fluchtpunkt der konstruierten Vergangenheit stellte auch der Archäologe Meier in seiner bereits zitierten Antrittsvorlesung heraus: „Die identitätsstiftenden Erzählungen der Archäologie entspringen also einem Wechselspiel zwischen Gesellschaft und archäologischer Wissenschaft, an deren Schnittstelle der Archäologe gleichermaßen als Wissenschaftler und Zeitgenosse steht. Seine Erzählungen greifen gesellschaftliche Diskussionen auf und wirken, wissenschaftlich transformiert und vielleicht auch geadelt, wieder auf diese Diskussionen ein, bestätigend, widerlegend, vielleicht verändernd. [...] Wissenschaft so verstanden, ist also radikal sozialisiert. Und Wissenschaft so verstanden, kann nur eine konstruktivistische Wissenschaft sein. Denn der Wissenschaftler kann sich nun nicht mehr zum absoluten Subjekt machen, zum externen Beobachter einer objektiven Wahrheit. Er ist in seine eigenen Geschichten und in die Geschichten seiner Gesellschaft verstrickt und beobachtet aus diesem Knäuel heraus die Welt, wie sie ihm in den vielfachen Biegungen und Brechungen seiner Biographie und Kultur erscheint. [...] Logisch und auch empirisch gibt es keinen Grund anzunehmen, dass unsere Welt und ihre Geschichte durch die Brille des Wissenschaftlers nicht wenigstens ebenso konstruiert ist, wie alle anderen Weltkonstruktionen, die wir beobachten. Die Verstrickung in unsere eigenen Geschichten bedingt nicht nur die Forschungsinteressen, die wir haben, und die Fragen, die wir stellen, die Perspektiven und Winkel, mit denen wir uns diesen Fragen nähern. Sie bedingt auch die Werkzeuge, die wir wählen, und die Plausibilitätsmuster, die uns überzeugen (oder eben nicht). Und sie bedingt, das folgt schon aus der Wahl der Erkenntnisinteressen und der Werkzeuge, das historische Material, das wir für unsere Untersuchung überhaupt heranziehen. [...] An welchem Material eine Frage untersucht werden kann, was als eine Quelle gilt, und vor allem wie dieses Material auszuwerten und zu interpretieren ist, steht keineswegs fest, sondern hängt von jeder Menge Zeitgeist ab. [...] Wissenschaft und mit ihr die Geschichte [...] hat es immer und vollständig mit Konstruktionen im Jetzt zu tun, mit relationalen, von uns entworfenen historischen *Wirklichkeiten* [...], die abhängig sind von unseren Fragen, Methoden und Plausibilitäten. [...] Einen Sinn bekommt Geschichte doch erst in dem Moment, wo sie uns was angeht, wo sie einen Bezug zum Jetzt bekommt. Und genau das ist – zwangsläufig – der Fall, wenn Geschichte eine Konstruktion im Jetzt ist. In der Konstruktion

von Geschichte vergewissert sich das Jetzt nicht nur seiner selbst und staffiert sich mit historisch gedachter Identität aus, sondern im Akt des Konstruierens, in der Narration von Erinnerungen über Objekte, testet das Jetzt auch seine eigenen Fragen und Plausibilitäten aneinander. Konstruktivistisch betrachtet, ist Geschichte die Reflexionsfläche der Gegenwart, wobei auch dieser Spiegel ein Konstrukt der Gegenwart ist“ (Meier 2012: 11–16).

Der bereits zitierte Historiker und Literaturwissenschaftler White beschrieb die Konstruktionsarbeit der Geschichtsforschenden folgendermaßen: „Da sie das historische Feld in verschiedener Weise aufbauen, legen sie sich implizit auf verschiedene Strategien der Erklärung, der narrativen Modellierung und der ideologischen Implikation fest, anhand deren sie seine ‚wahre Bedeutung‘ bestimmen“ (White 1991: 560).

Neben dem Aspekt der Konstruktion ist die Verbundenheit von Vergangenheit und Gegenwart zu betonen, wie sie z. B. der Soziologe Günter Dux ausführt: „Wenn die Zeit, gebunden an das, was geschieht und im Seienden dauert, aus dem Ursprung hervorgegangen ist, der das Geschehen und vorfindliche Zeitobjekt aus sich heraus gesetzt hat, dann ist sie auch in allen Erscheinungsformen identisch mit der Zeit des Ursprungs, aus dem sie hervorgegangen ist. Alle Zeit ist Ur-Zeit. Auf der Folie dieses Denkens ist die Gegenwart ebenso die gegenwärtige Vergangenheit wie die vergangene Gegenwart; die Vergangenheit ist nie wirklich vergangen“ (Dux 2017: 155–156).

Ähnlich äußert sich der französische Soziologe Didier Eribon: „Die Gegenwart, die wir erleben, ist von dem, was ihr voranging, nicht abgeschnitten, sondern bildet die natürliche Verlängerung des Gewesenen“ (Eribon 2017: 177).

Vergangene Ereignisse in eine direkte Beziehung zu gegenwärtigen zu setzen, ist ein integraler Bestandteil der Zeitkonzeption der Bewohner des Chuuk-Atolls, einer Inselgruppe Mikronesiens, wie der US-amerikanische Anthropologe Edward T. Hall (1914–2009) zu berichten wusste: „Long-past events are presented as though they have just happened, and the investigator soon learns to pinpoint unknown events in relationship to known events“ (Hall 1960: 119).

Aufgrund des immanenten Gegenwartsbezuges von Geschichtswissenschaft/Archäologie darf diese sozialkritisch engagiert sein

Insbesondere in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft und Archäologie wirkt der Historismus, der sich zum Ziel gesetzt hat, zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen“ (Ranke 1874: vii), ohne zu bewerten, nach wie vor nach. Dagegen vertrat der österreichisch-britische Philosoph Karl R. Popper (1902–1994) die Auffassung, es sei „nicht möglich, Geschichte zu schreiben, ohne Stellung zu nehmen zu den Grundproblemen der Gesellschaft, der Politik und der Sitten“ (Popper 1994: 173). In seiner bereits zitierten Antrittsvorlesung forderte der Althistoriker Meier „die Wiedereinführung des Ethischen in die Geschichtswissenschaft“ (Meier 1970: 207): „Historie wird, indem sie vom Ethischen schweigt, nicht objektiver, sondern nur einseitiger, irrelevanter, und mindestens heute macht sie sich leicht einer Komplizenschaft mit Mächtigen schuldig, die ohnehin schon kaum zu kontrollieren sind“ (Meier 1970: 209).

Auch der Archäologe Meier sah in seiner ebenfalls bereits zitierten Antrittsvorlesung eine ethische Verantwortung der Geschichtswissenschaft bzw. Archäologie für die Gesellschaft, in der sie betrieben wird: „Aus der Zeitgenossenschaft des Wissenschaftlers folgt nicht nur, dass Gültigkeitsbedingungen und Kontext seiner Forschung immer die Fragen seiner Zeit sind, sondern Zeitgenossenschaft birgt auch Verantwortung in sich, aus der der Historiker nicht entlassen werden kann. Auch dann nicht, wenn diese Verantwortung für ihn oder für die Gesellschaft unangenehm und ungefragt sein mag. [...] Denn eine in der Gesellschaft verankerte Forschung birgt immer auch gesellschaftliche Verantwortung für die Folgen dieser Forschung in sich, genauso wie unterlassene Forschungsleistung die Verantwortung für die Folgen dieser Unterlassung mit sich bringt, nicht die alleinige, aber zum mindesten eben die Mitverantwortung des Zeitgenossen, der es auf seinem Gebiet besser wissen sollte. Wer schläft, kann gerade dadurch sündigen. [...] Aus der Verantwortung, die Zeitgenossenschaft in sich birgt, folgt schließlich auch die Pflicht, sich in die Gesellschaft einzubringen. Und diese Pflicht ist mit der Unvermeidlichkeit, dass sich Forschung ohnehin an den Fragen der Gesellschaft ausrichtet, nicht abgegolten. Ich meine vielmehr die Pflicht, sich aktiv einzumischen: Der Wissenschaftler als Zeitgenosse muss die Stellungnahme zu Fragen seiner Zeit suchen, auch und gerade die unbequeme Stellungnahme, denn sie ist es, die Freiräume öffnet und neue Türen – wenn auch manchmal bei Gegenwind. Wenn wir den Schutz durch unseren Beamtenstatus und die Freiheit der Forschung, die uns das Grundgesetz zu Recht und immer noch garantiert, der Gesellschaft mit etwas vergelten können, dann damit, unbequem zu sein, Stellung zu nehmen, auch wo wir nicht gefragt sind, den Sturm auf eine Bastille anzuführen,

wo die Gedanken nicht mehr frei sind, auch wenn wir nichts anderes in der Hand halten als eine Flöte. Haben wir diesen Mut, und kämpfen wir für diese Freiheit zur Unbequemlichkeit und zur Verantwortung! Wenden wir uns über die Vergangenheit der Zukunft zu, und werden wir wesentlich!“ (Meier 2012: 25–26; 28).

Eine vergleichbare Stellungnahme liefert die ‚Rostocker Resolution‘, die von Tagungsteilnehmer*innen des Rostocker Archäolog*innenkongresses 1992 als Reaktion auf die rassistischen Pogrome verabschiedet wurde, die wenige Wochen vor dem Kongress in Rostock-Lichtenhagen stattgefunden hatten. Darin heißt es: „Wissenschaft findet nicht, wie es die deutsche Archäologie schmerzlich hat lernen müssen, in einem wertfreien Umfeld statt. Infolge der von Kossinna wesentlich beeinflussten, chauvinistischen und rassistischen Archäologie der Nazizeit bildete sich im westlichen Nachkriegsdeutschland eine vermeintlich wertfreie Archäologie heraus; in Ostdeutschland waren die Werte vorgegeben, sind aber mit dem Abdanken des Realsozialismus verschwunden. Die westliche hundertprozentig empirisch ausgerichtete ‚Wissenschaft‘ gibt ihre Abwehr jedes theoretischen Ansatzes als ‚kritische Haltung‘ aus, sieht aber nicht, dass Empirie genauso wenig wie andere Haltungen wertfrei ist. [...] Archäologie wirkt letzten Endes auch auf die Gesellschaft, in der sie betrieben wird, zurück. Die Chimäre einer wertfreien Wissenschaft führt zu ihrer Abschaffung. Denn wenn eine Wissenschaft, insbesondere eine Kultur- oder Geisteswissenschaft, sich absichtlich jeglicher Äußerungen von allgemeiner Relevanz enthält, so wird sie über kürzer oder länger als unnötig von der Gesellschaft und ihren Repräsentanten abgeschafft“ (Bernbeck u. a. 1993: 95).

Der slowenische Philosoph Slavoj Žižek kritisiert die Instrumentalisierung der Verbrechen des Nationalsozialismus und des real existierenden Sozialismus zur Unterdrückung radikalen Engagements: „In dem Moment, in dem man auch nur minimale Anzeichen zeigt, sich in politischen Projekten zu engagieren, die ernsthaft darauf abzielen, die bestehende Ordnung zu verändern, bekommt man sogleich zur Antwort: ‚So wohlwollend das auch sein mag, es wird dennoch in einem neuen Gulag enden!‘ Die ‚Rückwendung zur Ethik‘ in der heutigen politischen Philosophie beutet schändlich die Schrecken des Gulags oder des Holocaust als ultimative Schreckgespenster aus, um uns zu erpressen, jedem ernsthaften, radikalen Engagement zu entsagen“ (Žižek 2013: 169–170).

Der bereits zitierte Soziologe Eribon erachtet Gesellschaftsanalysen als Ausgangspunkt für sozialkritisches Engagement: „Sicher bin ich mir nur, dass einzig eine immer wieder erneuerte theoretische Analyse der Herrschaftsmechanismen mit ihren unzähligen Funktionen, Registern und Dimensionen in Verbindung mit dem unverwüstlichen Willen, die Welt im Sinne einer größeren sozialen Gerechtigkeit zu verändern, uns in die Lage versetzt, den vielgestaltigen Kräften der Unterdrückung zu widerstehen. Nur so werden wir eine Politik schaffen können, die das Prädikat ‚demokratisch‘ tatsächlich verdient“ (Eribon 2017: 264–265).

Für eine sozialkritisch engagierte Geschichtswissenschaft/Archäologie haben die Ideen des Marxismus eine große Bedeutung

Der australisch-britische marxistische Archäologe V. Gordon Childe (1892–1957) veröffentlichte 1942 in der britischen Zeitschrift *Labour Monthly* einen Aufsatz, in dem er beschrieb, worin seines Erachtens die Bedeutung der marxistisch orientierten sowjetischen Archäologie in interpretativer und didaktischer Hinsicht bestand: „The establishment of the Soviet State gave the first real opportunity [...] for the application on a large scale to prehistory of the interpretative concepts of Marxism. [...] At the same time archaeology has been popularised. [...] So a public museum [...] is not regarded primarily as a laboratory for specialists nor a gallery for connoisseurs, but as an educational institution (as in America). It is decked with models, maps and descriptive labels, and the tiresome rows of monotonously similar specimens that cumber our galleries are relegated to side cases or magazines, where experts can at leisure appreciate the inconspicuous but scientifically significant differences between them. The public cases tell a story. You may call that propaganda if you like. But the story differs from that presented in an American museum mainly in illustrating the life of the peasant as well as the landlord, of the slave as well as the citizen, and so unmasking the reality of the class conflict“ (Childe 1942: 341–342).

Dieses Interesse für soziale Beziehungen und Konflikte in Gesellschaften der Vergangenheit paarte sich bei Childe mit der Ablehnung einer universellen Teleologie menschlichen Handelns, wie der kanadische Archäologe Bruce G. Trigger (1937–2006) in seiner Monografie über Childe darlegte: „As a Marxist, however, he was committed to believing that human nature was not fixed, but that it and the rules governing society changed as society experienced fundamental alterations. Because of this, he came to view the search for universally valid laws as unacceptable teleological“ (Trigger 1980: 176).

Die Analyse der Genese von Klassengesellschaften in Verbindung mit dem Glauben an ihre Transformierbarkeit macht marxistische Theorie für jede sozialkritisch engagierte Geschichtswissenschaft/Archäologie relevant. Childe selbst zeigte sich zwar gegen Ende seines Lebens enttäuscht von der sowjetischen Archäologie, blieb aber dem Marxismus bis zuletzt treu (Trigger 1980: 177; Klejn 1997: 174–183).

Dass die Analysen von Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) bei einer entsprechenden Anpassung bestimmter Konzepte ihre Aktualität behalten, zeigte der bereits zu Beginn dieses Textes zitierte Philosoph Rorty in seinem Essay *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach*, in dem er eine „fortschreitende Verbürgerlichung des europäischen und des nordamerikanischen Proletariats“ (Rorty 1998: 8) feststellte und daher folgenden Substitutionsvorschlag machte: „Die Unterscheidung zwischen Bourgeoisie und Proletariat mag heute so veraltet sein wie die zwischen Heiden und Christen, aber wenn man für ‚Bourgeoisie‘ den Ausdruck ‚die reichsten 20 Prozent‘ und für ‚Proletariat‘ den Ausdruck ‚die übrigen 80 Prozent‘ einsetzt, klingen die meisten Sätze des Manifests noch immer wahr“ (Rorty 1998: 20–21).

Dagegen dürfte die von Engels in seinem Werk *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (Engels 1962 [1884]) dargelegte evolutionistische Stufentheorie der Geschichte, die von Childe in seinem Buch *Social Evolution* (Childe 1951) übernommen wurde, in einer postmodernen marxistischen Geschichts- und Gesellschaftsanalyse keinen Platz mehr haben. Gleiches gilt wohl auch für die neoevolutionistischen Modelle der amerikanischen Kulturanthropologie (Service 1962; Fried 1967).

Für die postmoderne postkoloniale Geschichtsschreibung ist eine Ablehnung der großen marxistischen Narrative bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung des Marx'schen Werkes charakteristisch. Letzteres artikuliert der postmoderne indische Historiker Dipesh Chakrabarty folgendermaßen: „The maxim ‘From each according to his ability, to each according to his need’ runs quite contrary to the principle of ‘Equal pay for equal work,’ and this is why Marx remains [...] a relevant and fundamental critic of both capitalism and liberalism and thus central to any postcolonial postmodern project of writing history“ (Chakrabarty 1997: 267).

Im Unterschied zu vielen Marxist*innen der Moderne hegen postmoderne Denker*innen in der Regel nicht mehr die Hoffnung auf eine große Universallösung, die alle bestehenden gesellschaftlichen Probleme und Konflikte mit einem Male lösen werde. Als Beispiel für diese postmoderne Skepsis gegenüber den marxistischen Heilsversprechungen der Moderne, bei gleichzeitiger Feststellung des Fortbestehens innerer Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsordnung sei an dieser Stelle aus dem Buch *Das postmoderne Wissen* des französischen Philosophen Jean-François Lyotard (1924–1998) zitiert: „Diese Logik der höheren Leistung ist ohne Zweifel in vieler Hinsicht unhaltbar, insbesondere ergibt sich ein Widerspruch im sozioökonomischen Bereich: Sie verlangt gleichzeitig weniger Arbeit (um die Produktionskosten zu senken) und mehr Arbeit (um die soziale Last der nicht-aktiven Bevölkerung zu mindern). Aber die Skepsis ist nunmehr eine solche, dass man von diesen Ungereimtheiten keinen Heilsweg mehr erwartet, wie Marx es tat“ (Lyotard 1986: 15–16).

Die postmoderne Zurückweisung der traditionellen marxistischen Vorstellung, „dass nach der erfolgreichen Revolution eine nicht-antagonistische, sich selbst transparente Gesellschaft entstehen würde“, wird von Žižek geteilt. Zugleich warnt er aber vor der „Schlussfolgerung, wir müssten jeglichem Projekt einer umfassenden gesellschaftlichen Transformation entsagen und uns auf die Lösung partieller Probleme beschränken“ (Žižek 2013: 131).

Auch wenn man sich nicht mehr der Illusion einer Universallösung hingeben sollte, gerade vor dem Hintergrund des Scheiterns des realsozialistischen Experimentes von 1917–1989, das mit dem Stalinismus eines der verbreitetsten Regime des 20. Jhs. hervorbrachte, sollte man nicht aufhören, die inneren Widersprüche unseres gesellschaftlichen und ökonomischen Systems, deren Entstehung Gegenstand von Geschichtswissenschaft und Archäologie sein kann, zu thematisieren. So ist die vor über einem Jahrhundert von der polnisch-stämmigen Marxistin Rosa Luxemburg (1871–1919) gemachte Feststellung, dass „die scheinbar isolierte, selbständige Existenz der Einzelstaaten hinter ihren Staatsbarrieren [...] bei der einen und unteilbaren Weltwirtschaft nur einer der Widersprüche des Kapitalismus“ sei (Luxemburg 1972a [1906]: 6), bis heute zutreffend. Dagegen erscheint Luxemburgs Vorstellung, „dass im Sturme der revolutionären Periode [...] in wenigen Tagen und Monaten das Versäumte nachgeholt, das Ungleiche ausgeglichen, der gesamte soziale Fortschritt mit einem Ruck in Sturmschritt versetzt“ werde (Luxemburg 1972b [1906]: 153), aus postmoderner Sicht als eine realitätsferne Utopie.

Am Ende seines Buches *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege* beschreibt Eribon m. E. sehr treffend die Aufgaben einer zeitgemäßen marxistischen Sozialkritik, zu der die Archäologie durch die Analyse der histo-

rischen Entstehungsprozesse sozialer Ungleichheit und Unterdrückung, die prinzipiell umkehr- oder zumindest in ihrem künftigen Verlauf veränderbar sind, einen wesentlichen Beitrag leisten kann: „Gewiss, ich habe keine Revolution von der Art im Sinn, wie Marx sie sich vorstellte, weder als Idee noch als Praxis. Die Formen der Unterwerfung sind vielfältig und komplex, ihre Wurzeln reichen weit zurück, und doch sind sie immer im Wandel. Es kann gut sein, dass die individuellen und kollektiven Auf- und Widerstände, die auf eine ‚Entunterwerfung‘ oder sogar auf die Befreiung und die Freiheit aus sind, nicht immer und nicht notwendig miteinander vereinbar sind. Die Geschichte ist kein großer Strom, in dem alle Bewegungen und Kämpfe schließlich zu einer allgemeinen Synthese zusammenfinden. Viel wahrscheinlicher ist doch, dass sich jede neue Stimme, die sich Gehör verschaffen möchte, gegen all die Stimmen behaupten muss, die zu einem gegebenen Zeitpunkt die Wahrnehmung der sozialen Welt konturieren. Die Divergenzen wollen oder werden die Konvergenzen, die man erreicht zu haben glaubt oder noch zu erreichen hofft, immer aufs Neue herausfordern“ (Eribon 2017: 264).

Eine postmoderne, sozialkritische, marxistische Geschichtswissenschaft/Archäologie beschreibt die Pluralität der Klassengesellschaft

Im Vulgärmarxismus werden Gesellschaften oftmals auf den Antagonismus zueinander in Ausbeutungs- oder Machtbeziehungen stehender Klassen reduziert. Dass die Realität gesellschaftlicher Beziehungen komplexer als diese Metaerzählung ist, erkannte bereits Marx, wenn er beispielsweise schrieb, man dürfe „sich nur nicht die bornierte Vorstellung machen, als wenn das Kleinbürgertum prinzipiell ein egoistisches Klasseninteresse durchsetzen wolle“ (Marx 1960 [1852]: 141). Ein gutes Dreivierteljahrhundert später betonte der italienische Politiker und Philosoph Antonio Gramsci (1891–1937), der ein „antidogmatischer Marxist“ (Gerratana 1991: 39) war, in seinen *Gefängnisheften* die Inhomogenität von Klassen: „Die ‚Hungerleider‘ sind keine homogene Schicht und man kann bei ihrer abstrakten Identifizierung schwere Fehler begehen. Auf dem Dorf und in den kleinen städtischen Zentren gewisser ländlicher Gegenden gibt es zwei verschiedenartige Schichten von ‚Hungerleidern‘: eine ist die der ‚landwirtschaftlichen Tagelöhner‘, die andere die der kleinen Intellektuellen“ (Gramsci 1991 [1930]: 366).

Trotzdem halten sich im Marxismus hartnäckig homogenisierende Erzählungen eines simplen und geradlinigen Kampfes der Klassen. Gegen diese Art von großen Erzählungen und totalisierenden Erklärungen sind vor allem von postmodernen und postkolonialen Intellektuellen Einwände erhoben worden. So verwiesen Vertreter*innen der postkolonialen ‚Subaltern Studies‘ darauf, „dass die Öffentlichkeit [...] längst fragmentiert sei und sich nicht durch einen Marxismus, der die vielen unterschiedlichen Unterdrückungs- und Marginalisierungserfahrungen über den einen Leisten der Klasse oder auch über die drei Leisten von Klasse, Geschlecht und Ethnizität breche, künstlich vereinigen lasse“, eine Erkenntnis, die zu einer „postmodernen Wertschätzung des Fragmentarischen in der subalternen Geschichtsschreibung“ führte (Chakrabarty 2010: 39). Als eindrückliches Beispiel sei der Aufsatz *In Defense of the Fragment* des Historikers Gyanendra Pandey (Pandey 1997), eines der Gründungsmitglieder der ‚Subaltern Studies Group‘, genannt. Chakrabarty plädierte dafür, zu lernen, „mit Heterogenitäten [zu] leben, ohne sie auf ein übergeordnetes Prinzip zu reduzieren, das Ausdruck eines bereits vorgegebenen Ganzen ist“ (Chakrabarty 2010: 80).

Dass die Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte viele der Annahmen der klassischen marxistischen Geschichts- und Gesellschaftsanalyse widerlegt haben, beschrieben der argentinische ‚postmarxistische‘ Theoretiker Ernesto Laclau (1935–2014) und die belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe in der Einleitung zu ihrem Hauptwerk *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*: „In der Krise ist gegenwärtig die gesamte Konzeption des Sozialismus, die auf der ideologischen Zentralität der Arbeiterklasse, auf der Rolle der Revolution als dem begründenden Moment im Übergang von einem Gesellschaftstyp zu einem anderen sowie auf der illusorischen Erwartung eines vollkommen einheitlichen und gleichartigen kollektiven Willens, der das Moment der Politik sinnlos macht, basiert. Der plurale und mannigfaltige Charakter der zeitgenössischen sozialen Kämpfe hat endgültig die letzte Grundlage für dieses politische Imaginäre aufgelöst. Ausgestattet mit ‚universalen‘ Subjekten und begrifflich um Geschichte im Singular errichtet, hat es ‚Gesellschaft‘ als eine intelligible Struktur behauptet, die auf der Basis bestimmter Klassenpositionen intellektuell beherrscht und durch einen stiftenden Akt politischer Natur als eine rationale und transparente Ordnung wiederhergestellt werden könnte. Heute ist die Linke Zeuge des letzten Aktes der Auflösung dieses jakobinischen Imaginären“ (Laclau und Mouffe 2015: 32).

Gleichzeitig hegen Laclau und Mouffe die Hoffnung, dass „die Diskurse, die das Feld des klassischen Marxismus konstituierten, helfen, das Denken einer neuen Linken zu formen: durch Überliefern einiger ihrer Begriffe, Trans-

formieren beziehungsweise Aufgaben anderer sowie durch ein Sich-Verdünnen in jene unendliche Intertextualität emanzipatorischer Diskurse, in der die Pluralität des Sozialen Gestalt annimmt“ (Laclau und Mouffe 2015: 35).

Bei aller berechtigten postmodernen Betonung der Pluralität des Sozialen sollte jedoch die klare Ansprache gegenwärtiger und vergangener Gesellschaften als Klassengesellschaften als Ausgangspunkt sozialkritischer Analyse und transformatorischen Engagements nicht verloren gehen. Dem von manchen Soziolog*innen vorgebrachten Zweifel an der Existenz eines Klassengegensatzes entgegnete Eribon: „Die Klassenteilung, die ich meine, wird nicht nur durch ökonomische Ungleichheiten definiert. In ihr sind noch viel tiefere Differenzierungsmechanismen am Werk, die zwischen verschiedenen Kategorien von Individuen unterscheiden, die durch sehr früh, schon in der Kindheit einsetzende Prozesse selektiert und in der sozialen Welt verteilt werden. Diese Mechanismen sind für alle erkennbar, sie sind sogar so offensichtlich, dass es mir unbegreiflich scheint, wenn gewisse ‚Soziologen‘ sie nicht nur nicht sehen, sondern sogar Ihre Existenz bezweifeln wollen“ (Eribon 2017: 182–183).

Eine postmoderne, sozialkritische, marxistische Geschichtswissenschaft/Archäologie ist sprachlich sensibilisiert

In seinem Buch *Sprache ohne Herrschaft?* beschreibt der Linguist Johannes Sobetzko „die strukturelle Herrschaft durch Sprache und die subjektive Adaption dieser neuen Sprachstrukturen“ (Sobetzko 1984: 12). Dieser Zusammenhang von Sprache und Herrschaft gestaltet sich Sobetzko zufolge folgendermaßen: „Durch die Be-Herr-schung der Sprache [...] gelingt es, Menschen mehr oder weniger zu zwingen, ihre eigene Meinung aufzugeben und auf die Meinung des Sprechers einzuschwenken. Beides kann durch direkten Zwang geschehen, oder aber durch indirektere Mittel, insbesondere durch (offene) Verführung und (verdeckte) Manipulation. [...] Charakteristikum bei alledem ist, dass die Sprache ziel- und zweckgerichtet eingesetzt wird, dass mit ihr ein Effekt zu erzielen ist, dass das Medium Sprache gleich einem Instrument von dem, der die Macht hat und über das Instrument verfügt, eingesetzt wird, um einen anderen, der nicht über die Macht verfügt und das Instrument nicht beherrscht, sich gefügig zu machen. [...] Durch Sprache wird Herrschaft ausgeübt“ (Sobetzko 1984: 20).

So kann z. B. eine unkritische Verwendung des ‚Elite‘-Begriffes in der Archäologie zu einer nachträglichen Legitimierung der Hegemonie dieser ‚Eliten‘ führen, wie bereits Ulrich Veit kritisch anmerkte: „Indem Archäolog(inn)en weitgehend fiktiv bleibende ‚Eliten‘ einseitig als Garanten sozialer Ordnung und als Motoren des kulturellen Fortschritts portraituren, tragen sie unbewusst dazu bei, den Elitebegriff zu adeln und zu entpolitisieren. Stattdessen wäre in den historischen Fächern ein ähnlich kritischer Zugang nötig, wie ihn die soziologische Elitenforschung heutigen Machteliten gegenüber einnimmt“ (Veit 2012: 129).

Ein bekannter Vertreter einer kritischen Elitesozioologie ist Michael Hartmann, der in seinen Arbeiten, z. B. in seinem Buch *Der Mythos von den Leistungseliten* (Hartmann 2002), darlegte, dass für Spitzenkarrieren noch immer die soziale Herkunft und nicht die individuelle Leistung ausschlaggebend ist. Die heutigen ‚Eliten‘ in Deutschland und Europa charakterisierte Hartmann folgendermaßen: „Die Eliten in Deutschland wie auch in den anderen Ländern sind eben keine quasi neutralen Sachwalter externer Zwänge, sie verfolgen durchaus bewusst, und das teilweise ganz massiv, eigene Interessen“ (Hartmann 2007: 16).

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1930–2002) verwies auf die geringen Aufstiegschancen der „unteren Schichten der Bevölkerung, deren Aussichten, innerhalb von zwei Generationen in die herrschende Klasse aufzusteigen, nahezu gleich Null sind“ (Bourdieu 1981: 184). Bourdieus Terminus der ‚herrschenden Klasse‘ ist m. E. zutreffender als der euphemistische Terminus ‚Elite‘ und würde sich daher für die Klassifikationen einer postmodernen, sozialkritischen, marxistischen Archäologie anbieten. Gerade das zunehmend aus der Mode geratene Wort ‚Klasse‘ sollte als Deskriptor bewusst verwendet werden, da es eine soziale Realität der Vergangenheit und Gegenwart beschreibt, auch wenn diese von vielen negiert wird, wie bereits der französische Philosoph Jean-Paul Sartre (1905–1980) beobachtete: „Der ‚Bourgeois‘ leugnet in der Regel, dass es Klassen gibt, die Existenz eines Proletariats schiebt er der Tätigkeit von Agitatoren in die Schuhe, bedauerlichen Zwischenfällen, Ungerechtigkeiten, die durch Einzelmaßnahmen wieder gut gemacht werden können: er behauptet die Existenz einer Interessengemeinschaft von Kapital und Arbeit; er stellt der Klassensolidarität eine größere Solidarität gegenüber, die Solidarität der Nation, in der der Arbeitnehmer und der Arbeitgeber zu einem Mitsein zusammengefügt werden, das den Konflikt beseitigt“ (Sartre 1952: 353).

Fazit und Ausblick

Der „Willen, die Welt im Sinne einer größeren sozialen Gerechtigkeit zu verändern“ (Eribon 2017: 265) könnte zum Ausgangspunkt und zur Triebfeder einer postmodernen, sozialkritischen, marxistischen Archäologie werden. Bei diesem Unterfangen sollte man jedoch auf Gegenwind eingestellt sein: Zum einen werden die (Neo-)Positivist*innen darauf pochen, dass Wissenschaft ‚objektiv‘ und ‚neutral‘ sein müsse (abgesehen von der in diesem Artikel postulierten Unerfüllbarkeit dieser Forderung würde sie, zu Ende gedacht, bedeuten, dass z. B. die Geschichtsschreibung die Verbrechen des Nationalsozialismus oder des Stalinismus nicht mehr als Verbrechen und ihre Opfer nicht mehr als Opfer bezeichnen dürfte, sondern sich auf die anteilnahmslose Auflistung von Todesstatistiken beschränken müsste – eine Dystopie, wie der Verfasser dieses Artikels findet), und zum anderen ist bereits die Nennung von Marx oder Engels auch im zweiten Jahrhundert nach ihrem Tod immer noch in der Lage, heftige Reaktionen hervorzurufen, wie der Verfasser dieses Artikels aus eigener Erfahrung weiß. Für diese Unwegsamkeiten hat wiederum Eribon die passenden Worte gefunden, die das Schlusswort dieses Artikels bilden sollen: „Orthodox zu sein und die Orthodoxie zu verteidigen ist leicht, häretisch zu sein ungleich schwerer. Wer es versucht hat, weiß, wie verstörend und erschöpfend, ja sogar schmerzhaft das Leben eines Häretikers sein kann“ (Eribon 2017: 67).

Bibliografie

- Angelbeck, Bill. 2009. *“They Recognize No Superior Chief”*. *Power, Practice, Anarchism and Warfare in the Coast Salish Past*. Vancouver: Dissertation, University of British Columbia.
- Angelbeck, Bill und Colin Grier. 2012. Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies. Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast. *Current Anthropology* 53(5): 547–587.
- Benjamin, Walter. 2010 [1935–1940]. Über den Begriff der Geschichte – Benjamins Handexemplar. In Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlaß – Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19*, hrsg. von Gérard Raulet, S. 30–44. Berlin: Suhrkamp.
- Bernbeck, Reinhard, Martin Conze, Frank Falkenstein, Frank Fetten, Jutta Fischer, S. Geßner, Henning Haßmann, Hiltrud Heinrich, Marlies Heinz, Michael Herdick, Jörn Jacobs, Julia K. Koch, Elisabeth Noll, Ute Pfeifer, Peter Sachenbacher, Martin Schmidt, Ulrike Sommer, Ulrich Stenzel, Ruth Struwe, Jürgen Weltner, Michael Woehlert und Sabine Wolfram. 1993. Resolution der Tagungsteilnehmer des Rostocker Archäologenkongresses 1992. Archäologie gegen Rassismus, zum Rostocker Pogrom. In Sabine Wolfram und Ulrike Sommer, Hrsgin.: *Macht der Vergangenheit – wer macht Vergangenheit. Archäologie und Politik*, S. 95. Wilkau-Hasslau: Beier & Beran.
- Bittel, Kurt und Adolf Rieth. 1951. *Die Heuneburg an der oberen Donau, ein frühkeltischer Fürstensitz. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1950*. Stuttgart und Köln: Kohlhammer.
- Bourdieu, Pierre. 1981. Klassenschicksal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit. In Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Monique de Saint Martin und Pascale Maldidier: *Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht*, S. 169–226. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Chakrabarty, Dipesh. 1997. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts? In Ranajit Guha, Hrsg.: *A Subaltern Studies Reader, 1986–1995*, S. 263–293. Minneapolis und London: University of Minnesota Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2010. *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Childe, V. Gordon. 1942. The Significance of Soviet Archaeology. *Labour Monthly* (November): 341–343.
- Childe, V. Gordon. 1951. *Social Evolution*. London: Watts.
- Derrida, Jacques. 2004. *Marx & Sons*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Dux, Günter. 2017. *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. 3. Aufl. Gesamtelte Schriften 4. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Engels, Friedrich. 1962 [1884]. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke (MEW)*, Bd. 21, S. 25–173. Berlin: Dietz.
- Eribon, Didier. 2017. *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*. Berlin: Suhrkamp.
- Feyerabend, Paul. 1977. *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fried, Morton H. 1967. *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*. Studies in Anthropology 7. New York: Random House.
- Gerratana, Valentino. 1991. Einleitung. In Antonio Gramsci: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1 (Heft 1), S. 21–41. Hamburg und Berlin: Argument.
- Gramsci, Antonio. 1991 [1930]. Drittes Heft. In Antonio Gramsci: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 2 (Hefte 2–3), S. 327–448. Hamburg und Berlin: Argument.
- Hall, Edward T. 1960. A Microcultural Analysis of Time. In Anthony F. C. Wallace, Hrsg.: *Men and Cultures. Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, September 1–9, 1956*, S. 118–122. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hartmann, Michael. 2002. *Der Mythos von den Leistungseliten. Spitzenkarrieren und soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz und Wissenschaft*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Hartmann, Michael. 2007. *Eliten und Macht in Europa. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Klejn, Lev S. 1997. *Das Phänomen der sowjetischen Archäologie. Geschichte, Schulen, Protagonisten. Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel 6*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris und Wien: Lang.
- Krause, Rüdiger. 2020. Befestigungen der Bronze- und Eisenzeit auf dem Ipf. Neue Ausgrabungen 2016–2019 am Fuß des Berges. In Rüdiger Krause, Hrsg.: *Archäologische Beiträge zur Bronze- und Eisenzeit auf dem Ipf*. Frankfurter Archäologische Schriften 40. Bonn: Habelt.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 2015. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 5., überarbeitete Auflage. Wien: Passagen.
- Luxemburg, Rosa. 1972a [1906]. Die russische Revolution. In Rosa Luxemburg: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 1906 bis Juni 1911, S. 5–10. Berlin: Dietz.
- Luxemburg, Rosa. 1972b [1906]. Massenstreik, Partei und Gewerkschaften. In Rosa Luxemburg: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 1906 bis Juni 1911, S. 91–170. Berlin: Dietz.
- Lyotard, Jean-François. 1986. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Vollst. überarb. Fassung. Edition Passagen 7. Graz und Wien: Böhlau.
- Mannheim, Karl. 1929. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Cohen.
- Marx, Karl. 1958 [1845]. Thesen über Feuerbach. In Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke (MEW)*, Bd. 3, S. 5–7. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1960 [1852]. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke (MEW)*, Bd. 8, S. 111–207. Berlin: Dietz.
- Meier, Christian. 1970. Die Wissenschaft des Historikers und die Verantwortung des Zeitgenossen. In Christian Meier: *Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie*, S. 182–221. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Meier, Thomas. 2012. *Der Archäologe als Wissenschaftler und Zeitgenosse. Antrittsvorlesung an der Universität Heidelberg am 20. Januar 2010*. Darmstadt und Mainz: von Zabern.
- Nietzsche, Friedrich. 1956 [1885–1888]. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden, Bd. 3*, S. 415–925. München: Hanser.
- Pandey, Gyanendra. 1997. In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today. In Ranajit Guha, Hrsg.: *A Subaltern Studies Reader, 1986–1995*, S. 1–33. Minneapolis und London: University of Minnesota Press.
- Ranke, Leopold von. 1874. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leopold von Ranke's Sämtliche Werke 33/34. 2. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Rorty, Richard. 1993. *Ist Naturwissenschaft eine natürliche Art? In Richard Rorty: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, S. 13–47. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard. 1998. *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach: Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul. 1952. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer Phänomenologischen Ontologie*. Reinbeck: Rowohlt.
- Service, Elman R. 1962. *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*. Studies in Anthropology 3. New York: Random House.
- Sobetzko, Johannes. 1984. *Sprache ohne Herrschaft? Gesellschaftliche Entfaltung der Grammatik als strukturelle Gewalt*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Trigger, Bruce G. 1980. *Gordon Childe. Revolutions in Archaeology*. London: Thames and Hudson.
- Veit, Ulrich. 2012. Methodik und Rhetorik in der Sozialarchäologie: Einige grundsätzliche Überlegungen zur deutschsprachigen Debatte. In Tobias L. Kienlin und Andreas Zimmermann, Hrsg.: *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations. International Conference at the Ruhr-Universität Bochum, Germany, October 22–24, 2009*. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 215, S. 125–136. Bonn: Habelt.
- White, Hayden. 1991. *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Žižek, Slavoj. 2013. Klassenkampf oder Postmodernismus? Ja, bitte! In Judith Butler, Ernesto Laclau und Slavoj Žižek, Hrsg.*in.: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*, S. 113–170. Wien und Berlin: Turia + Kant.