

Nach dem Post-

Stefan Burmeister

Museum und Park Kalkriese

Zitiervorschlag

Burmeister, Stefan. 2012. Nach dem Post-. Forum Kritische Archäologie 1: 45-51.

URI http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2012_1_07_Burmeister.pdf

DOI [10.6105/journal.fka.2012.1.7](https://doi.org/10.6105/journal.fka.2012.1.7)

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung.) 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/3.0/de>

Nach dem Post-

Stefan Burmeister

Museum und Park Kalkriese

Was ist eine Kritische Archäologie? Was kann sie, was soll sie sein? Diese Fragen stehen konstitutiv am Auftakt einer neuen Diskussionsplattform. Ihre Beantwortung und damit *volens nolens* das neue Forum Kritische Archäologie ist notwendig und damit überfällig. Ich spreche hier explizit von einer *Kritischen* Archäologie mit großem K, um bewusst Anleihe an der Kritischen Theorie der sog. Frankfurter Schule zu nehmen – denn die generelle Kritikfähigkeit soll einer durchaus kritischen Archäologie selbstverständlich nicht abgesprochen werden. In seinem eponymen Aufsatz von 1937 »Traditionelle und kritische Theorie« befasste sich Max Horkheimer (1992a) umfassend mit dem Wissenschaftsbetrieb. Gesellschaftliche Fakten seien gesellschaftlich erzeugt, sie seien nicht naturgegeben; damit spiegelten sie gesellschaftliche Verhältnisse und die sie stützenden Ideologien wider. Wissenschaftliche Aussagen über gesellschaftliche Verhältnisse seien folglich entsprechend zu reflektieren und der ihnen zugrundeliegenden Ideologien zu entkleiden. Eine Aufgabe, der sich die traditionelle Wissenschaft entsage. Allen voran hat etwa die *Feministische Archäologie* vielfach gezeigt, dass rezente Geschlechterverhältnisse auf vergangene Gesellschaften übertragen wurden und werden. Die derart enthistorisierten und so ins Zeitlose übertragenen patriarchalischen Strukturen werden auf diese Weise naturalisiert und als genuin anthropologisches Gesellschaftsverhältnis affirmiert. Auf ähnliche Weise bestärken archäologische Identitätskonstruktionen die Bildung rezenter Identitäten und die damit verbundene Ausgrenzung des Anderen.

Wir sehen hier beide Seiten der Medaille: Die archäologisch gestützten Vergangenheitsbilder sind einerseits mit unseren Ideologien aufgeladen – um

nicht zu sagen: kontaminiert, andererseits werden in der Rückkopplung diese Bilder in gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen wirksam. Nicht nur die Zirkularität in diesem Prozess ist bemerkenswert, auch dass auf diese Weise keine soliden Aussagen über die Vergangenheit getroffen werden. Hier wird das generelle archäologische Wissenschaftsverständnis berührt. Doch das Emblem der zweiten Seite der Medaille zeigt deutlich die Archäologie als politische Akteurin. Ob wir wollen oder nicht: Wir erforschen nicht nur die Vergangenheit, sondern gestalten auch die Gegenwart. Dem werden wir kaum entrinnen können; es gibt hinreichend Beispiele wo sich Politik oder Öffentlichkeit archäologischer Themen und Argumente angenommen hat. Zum Teil haben Archäolog_innen hier vorgesprochen, zum Teil haben sie souffliert, zum Teil waren sie auch nur Zuschauer. Dem muss sich das Fach als Ganzes, aber auch jede und jeder Einzelne stellen.

Ich möchte im Folgenden auf eine Debatte eingehen, die erst langsam in die Archäologie einsickert, in einer Reihe von Geisteswissenschaften jedoch bereits zu vielfachen Auseinandersetzungen geführt hat: den Posthumanismus. Als neues wissenschaftliches Paradigma hat es eine große, in der Tragweite kaum absehbare gesellschaftliche Sprengkraft. Nicht nur die zögerliche Aufnahme in die Archäologie, vielleicht auch die bisherige inhaltliche Ferne der posthumanistischen Debatte zu den archäologischen Kernthemen lassen an der Relevanz für eine Kritische Archäologie zweifeln. Ich denke jedoch zu Unrecht. Die Erfahrung lehrt: Es ist nur eine Frage der Zeit, bis der Posthumanismus auch in der Archäologie seine diskursive Wirkung entfaltet (z.B. Alberti et al. 2011). Von daher ist es gerade inter-

essant, sich dieser Debatte in ihrem Anfangsstadium zuzuwenden.

Wie das Präfix nahelegt, grenzt sich der Posthumanismus vom Humanismus ab, versucht diesen zu überwinden. Der Humanismus ist mehr eine Weltanschauung als ein wissenschaftliches Paradigma. In seiner neuzeitlichen Ausprägung beinhaltet er die Verbannung Gottes aus den Wissenschaften. Vor allem die cartesianische Auffassung, dass sowohl der menschliche Geist als auch Materie die Wirklichkeit der Welt bestimmen, änderte das neuzeitliche Weltbild grundlegend. Naturwissenschaften und Naturgesetze brachten einerseits die Eigenmächtigkeit der materiellen Welt zu Bewusstsein, die Betonung der Schöpfungskraft des menschlichen Geistes andererseits den Menschen als handelndes Subjekt. Der Mensch war befähigt, sein eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen – in der zeitgenössischen feudalen Ständegesellschaft und der geistigen Ausrichtung aller Lebensbereiche auf die christliche Glaubenswelt ein wahrhaft emanzipatorischer Gedanke. Der Mensch rückt in den Mittelpunkt aller Bezugssysteme; als Ebenbild Gottes ist er die Krone der Schöpfung; er wird in einen ontologischen Gegensatz zur Natur gestellt.

Hierin ruht der Anthropozentrismus, der alle abendländischen Philosophien und Wissenschaften so nachhaltig prägen sollte. Was als Emanzipation des Menschen und seiner geistigen Kräfte angelegt war, entpuppte sich in der Zeit als aggressive Legitimation zur Unterdrückung der Natur – und all Jener, die der Natur zugeschlagen wurden: Frauen, die „Völker“ der Neuen Welt. Ontologische Differenzierungen bilden das Rückgrat der humanistischen Weltaneignung: Mensch – Natur, Geist – Materie, Mann – Frau, weiß – farbig; sie definieren die Scheidelinie zwischen handelndem Subjekt und willfährigem Objekt. Die technische Entwicklung mit ihrem einhergehenden, kaum übersehbar destruktiven Potenzial, die sich bereits deutlich abzeichnenden, irreversiblen Eingriffe in die Natur (der Meteorologe Paul Crutzen (2002) sieht den Menschen seit der Dampf getriebenen Industrialisierung als erdgeschichtlichen Akteur und verkündet das Anthro-

pöze), offenbart das dunkle Vermächtnis der Weltanschauung des Humanismus und dessen praktischer Umsetzung. Doch nicht nur die Ökologiebewegung, auch der Feminismus, die aus den kolonialistischen Befreiungsbewegungen hervorgegangenen sozialen Bewegungen, die Tierrechtsbewegung (um nur einige zu nennen), wenden sich gegen die Unterwerfung und umfassende Aneignung der Welt und die daraus resultierenden Gewaltverhältnisse. Den politischen Bewegungen steht eine philosophische Kritik am Humanismus zur Seite, die sich zunehmend als Posthumanismus artikuliert.

Beim Posthumanismus handelt es sich nicht um ein in sich geschlossenes und einheitliches Gedankengebäude; die einzelnen Strömungen werden jedoch durch eine gemeinsame Klammer zusammengehalten: Die Neubestimmung der Stellung des Menschen (s. Miah 2008)¹. In einer moderaten Lesart zielt der Posthumanismus auf die kritische Distanz gegenüber der Vorstellung, der Mensch sei der Herr und das Zentrum des Universums (Domańska 2011: 48). Radikaler hingegen ist die Auflösung der ontologischen Grenzziehung zwischen Mensch, Tier und Maschine (Haraway 1995). Die Artentrennung wird hier mehr zu einer graduellen als einer kategorialen Unterscheidung. Die Neupositionierung der Arten sieht Donna Haraway – im Hinblick auf Frauen, Primaten und Cyborgs – als Destabilisierung des homogenen, selbstidentischen männlichen Subjekts. An Stelle des Subjekts tritt hier ein »Selbst, dessen Handlungsfähigkeit nicht auf Identität und Abgrenzung, sondern auf Verkörperung, innerer Differenz und Verbundenheit über die Grenzen« der Spezies hinweg beruht (Hammer und Stieß 1995: 30). Die Abkehr von der Suche nach Identität verhindere die Bildung antagonistischer Dualismen (Haraway 1995: 70).

Der Mensch ist im posthumanistischen Sinne nicht ontologisch zu definieren, sondern fallweise aus seiner Art übergreifenden Beziehungen (zur Diskussion siehe Kirksey und Helmreich 2010). Die

1 Ewa Domańska, Poznan und Stanford, danke ich für den hilfreichen Einstieg in die Debatte des Posthumanismus.

Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), die vor allem mit Bruno Latour verbunden ist, aber auch Madeleine Akrich, Michel Callon und John Law sind hier unbedingt einzubeziehen, hat diesen Gedanken ausgeweitet (s. Belliger und Krieger 2006a): Der Mensch ist ein Hybridwesen, das immer wieder neu in spezifischen Handlungssituationen aus der Beziehung von Mensch und Ding entsteht. Menschen sind in Akteur_innennetzwerke eingebunden, die erst Menschen und Gegenstände zu handlungsmächtigen Akteur_innen verbinden. Besteht die Welt aus Hybriden, heterogenen Netzwerken und fließenden Identitäten (Murdoch 2004: 1357), stellt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen (Simon 2003: 8) – eine zutiefst humanistische Frage. Seine zentrierte Position hat der Mensch unter diesen Voraussetzungen in jedem Falle eingebüßt.

Der *Material Turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften wird auch – hier bedarf es keiner prophetischen Gabe – die ANT und die mit ihr verbundenen posthumanistischen Konzepte weiter im archäologischen Diskurs befördern. Archäologie als genuin objektbasierte Wissenschaft hat zunächst weniger mit Menschen als mit Dingen zu tun; die Konzepte materieller Kultur und des Mensch-Ding-Verhältnisses sind für das Fach von essentieller Natur. Die prozessualen und postprozessualen Ansätze haben einen primär mittelbaren Zugang zur materiellen Kultur: Gegenstände werden entweder in der funktionalistischen Deutung als zweckgerichtetes Handlungsinstrument des Menschen – als quasi-prothetische Erweiterung des menschlichen Körpers – gesehen oder wie in den postmodernen Ansätzen als Projektionsfläche kultureller Signifikationsprozesse. Wie Bjørnar Olsen (2003: 94) treffend kommentiert, wird Materie jeweils als transparente Folie zwischen uns und unserer Kultur gesehen, in keinem Falle als etwas, das es unmittelbar zu untersuchen gilt. Die Schwächen jener Ansätze, die materielle Kultur nur im Hinblick auf menschliche Intentionalität begreifen, zeigen diverse Fallstudien der ANT (z. B. Latour 2010). ANT hebt die humanistische Trennung von Subjekt und Objekt auf, Menschen und Dinge werden gleichberechtigt in die soziologische Analyse einbezogen. ANT stellt das

rationale, autonome Subjekt in Abrede und eröffnet so neue Räume, soziales Handeln zu untersuchen.²

In der Archäologie findet die posthumanistische Debatte Eingang durch die sog. Symmetrische Archäologie, die die Aufhebung ontologischer Differenzen als *a priorische* Voraussetzung der wissenschaftlichen Untersuchung propagiert (Olsen 2003: 88; Witmore 2007: 546). Symmetrie impliziert hier nicht die vereinfachte Gleichsetzung von Menschen und Nicht-Menschen (Witmore 2007: 547; Webmoor und Witmore 2008: 61), sondern das epistemologisch zunächst gleichberechtigte Betrachten der Akteure, egal ob Mensch, Tier oder Ding, die erst in der Interaktion Gesellschaft entstehen lassen. Für Christopher Witmore ist hiermit zunächst keine besondere wert- oder moralphilosophische Vorstellung verbunden (ibid.). Auch wenn die Vertreter_innen der *Symmetrischen Archäologie* ihren Ansatz als epistemologische Strategie der Untersuchung von Netzwerken unterschiedlichster Akteur_innen formulieren, begreifen sie ihn zudem als ethisches Prinzip (Shanks 2007; Webmoor und Witmore 2008: 61) – dieses lässt sich aus den bisherigen Texten jedoch kaum herauslesen.

Ich möchte den Bogen zurück schlagen zur weiteren Debatte des Posthumanismus. Die Auflösung ontologischer Gruppen, die sich in ihrer identitätsbildenden und -stabilisierenden Eigenschaft als durchaus repressiv erwiesen haben, kann als politischer Befreiungsschlag gesehen werden. Das neben der epistemologischen Neukonzipierung der Welt gegebene emanzipatorische Potenzial des Posthumanismus wird von seinen Vertreter_innen vielfach propagiert. Dass der Posthumanismus auch politisch wirkmächtig ist, zeigt bereits eine Reihe von Debatten.

In Deutschland hinterließ z. B. die Auseinandersetzung um den australischen Ethiker Peter Singer und seine *Praktische Ethik* (Singer 1989) in den

2 Die deutsche Übersetzung des englischen Begriffs *agency* mit »Handlung« ist problematisch, s. Latour 2010: 79 Anm. 1. 106; Belliger und Krieger 2006b: 34-35. Als »Akteure« werden die Verursacher von Wirkungen bezeichnet, eine mit Sinn und Motivation verbundene Handlung im Sinne Max Webers (2005: 16 ff.) muss hierbei nicht vorliegen.

1980er und 1990er Jahren ihre Spuren – eine Debatte, die im Ausland kaum Resonanz fand. Auch Singer spricht dem Menschen allein aufgrund seines Menschseins einen Vorrang gegenüber Tieren ab, denn das sei Speziesismus, der moralisch nicht zu rechtfertigen sei. Das Leben als solches besitze keinen Eigenwert, entscheidend sei das Kriterium der Personalität, die sich durch Rationalität und Selbstbewusstsein ausdrücke. Auch Tiere hätten Personalität, schwer geistig Behinderte jedoch nicht. Singer propagiert einen „Präferenz-Utilitarismus“, der es als ethisch falsch ansieht, bewusstes Leben zu töten; unbewusstes Leben sowie bewusstes Leben, das eine überwiegend von Leid geprägte Zukunft zu erwarten habe, zu töten hingegen sei legitim. Er zieht hier die Grenzen neu und legitimiert die Euthanasie-Debatte; auch er unterscheidet zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben, die Scheidelinie wird jedoch nicht mehr ontologisch durch die Opposition Mensch–Tier, sondern Person–Nicht-Person definiert. Seine durch Nützlichkeitsabwägungen geprägte praktische Ethik fordert desweiteren Kosten-Nutzen-Rechnungen im Umgang mit Schwerkranken – und hier liefert Singer die ethischen Argumente für die Begründung einer primär ökonomischen Rationalität im Gesundheitswesen (Bastian 1990).

Auseinandersetzungen über die politischen Dimensionen posthumanistischer Zielsetzungen werden jenseits der plakativen Programmatik kaum geführt. Ein weiteres Beispiel ist aufschlussreich. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama wurde für sein Buch „Our Posthuman Future“ vehement kritisiert. Fukuyama (2002) zeigt die gesellschaftlichen Auswirkungen der heute bereits möglichen genetischen Manipulationen auf und fordert die staatliche Kontrolle von Biotechnologie und Humanmedizin. Er spricht sich zudem für eine Menschenwürde aus, jenseits von Nützlichkeitsabwägungen jedweder Art. Fukuyama argumentiert aus humanistischer Perspektive, was ihm den Vorwurf des populären Posthumanismus einbrachte, der die bröckelnden Barrikaden des Humanismus zu stärken versuche (Simon 2003: 2); seine Kritik sei letztlich reaktionär (Wallace 2010: 692). Fukuyama beobachtet aus der Perspektive der Politischen Öko-

nomie und nicht aus Sicht der Philosophie (Miah 2008: 73). Es besteht in den Debatten ganz offensichtlich die Tendenz, eben genau die Seite der Politischen Ökonomie auszublenden und den rein philosophischen Diskurs zu wählen. Die Unterscheidung von populärem und kritischem Posthumanismus (Simon 2003) unterstreicht das.

Die kritische Seite des Posthumanismus mit ihrem unwidersprochen emanzipatorischen Potenzial ist mit der praktischen Anwendung transgener Organismen zu konfrontieren. Hier offenbaren sich in der landwirtschaftlichen Biotechnologie, aber auch in der Humanmedizin neue repressive Herrschafts- und Ausbeutungsformen, denen nicht durch die philosophische Begeisterung für Cyborgs und andere Mischwesen (Haraway 1995; Kirksey und Helmreich 2010) angemessen begegnet werden kann. Die Parallelisierung der Ablehnung von transgenen Organismen und der generellen Sorge, Artengrenzen biotechnologisch zu durchbrechen, mit früheren rassistischen Debatten um Rassentrennung (Didur 2003: 109), ignoriert die politischen Zielsetzungen der konkret adressierten Befürworter_innen der weltweiten Landwirtschaftsbewegung in ihrem Kampf gegen die transnationalen agrarischen Gentechnologiefirmen und die realen Abhängigkeiten, die sich für die Landwirt_innen weltweit aus diesen Technologien ergeben.

Es ist momentan noch viel zu früh zu bestimmen, wohin der Weg der posthumanistischen Debatte führt. Die Geschichte des Humanismus zeigt, dass emanzipatorische Ansätze im Lauf der Zeit auch ein repressives Potenzial entfalten können. Entgegen der eigenen Programmatik zeichnet sich das im Posthumanismus bereits ab. Es ist auch Aufgabe der Wissenschaft, die gesellschaftlichen Implikationen der eigenen Paradigmen ins Auge zu fassen. Dies scheint besonders beim Posthumanismus dringend notwendig. Im rein akademischen Diskurs eröffnet der Posthumanismus neue Erkenntnis erweiternde Räume und kann so die Geistes- und Sozialwissenschaften produktiv befruchten. Das posthumanistische Kernprojekt, die Überwindung ontologischer Grenzen, hat jedoch auch eine technologische Seite,

die im Bereich der Humanmedizin, Biotechnologie und Künstlichen Intelligenz zur Anwendung kommt. Hier werden weitgehend andere Interessen verfolgt als in den akademischen Diskussionsforen und man muss kein Schwarzseher sein zu erkennen, dass, allein aufgrund der ökonomischen Interessen und der zur Verfügung stehenden politischen und ökonomischen Potenz diese Interessen zu realisieren, diese Seite durchsetzungsfähiger ist.

Ein kritischer Posthumanismus muss sich dieser Verantwortung stellen (Didur 2003). Und auch der archäologische Diskurs kann hiervon nicht ausgenommen sein. Wenn auch archäologische Praxis weit von diesen gesellschaftlichen Debatten entfernt scheint, ist sie doch eingebunden in die weiteren Auseinandersetzungen. Die *Symmetrische Archäologie* etwa speist sich aus den allgemeinen posthumanistischen Auseinandersetzungen und muss deshalb auch hier Stellung beziehen. Als Teil der weiteren Debatte gestaltet die Archäologie die gesellschaftliche Auseinandersetzung um das posthumanistische Projekt. Damit nimmt sie einerseits politisch Stellung, andererseits greift sie – auch wenn kaum spürbar – ein ins politische Geschehen. Eine Kritische Archäologie muss sich genau dieser Herausforderung stellen. Und so schließe ich hier mit Horkheimer (1992b: 265), der hervorhob, dass die Trennung von Erkenntnis und praktischer Stellungnahme letztlich allen fortschrittlichen Bestrebungen zuwider läuft.

Bibliographie

- Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall, und Christopher Whitmore. 2011. "Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52: 896–912.
- Bastian, Till, Hrsg. 1990. *Denken – schreiben – töten. Zur neuen »Euthanasie«-Diskussion und zur Philosophie Peter Singers*. Stuttgart: Hirzel.
- Belliger, Andréa und David J. Krieger, Hrsg. in. 2006a. *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript.
- Belliger, Andréa und David J. Krieger. 2006b., Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. In Andréa Belliger und David J. Krieger, Hrsg. in.: *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, S. 13–50. Bielefeld: transcript.
- Crutzen, Paul J. 2002. Geology of Mankind. *Nature* 415: 23.
- Didur, Jill. 2003. Re-embodiment Technoscientific Fantasies. Posthumanism, Genetically Modified Foods, and the Colonization of Life. *Cultural Critique* 53: 98–115.
- Domańska, Ewa. 2011. Die paradigmatische Lücke (*paradigmatic gap*) in den heutigen Geistes- und Sozialwissenschaften. *Historie. Jahrbuch des Zentrums für Historische Forschung Berlin der Polnischen Akademie der Wissenschaften* 4: 34–54.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Das Ende des Menschen*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. [Erstveröff.: 2002. *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux].
- Hammer, Carmen und Immanuel Stieß. 1995. Einleitung. In Donna Haraway, Hrsg. in.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, S. 9–31. Frankfurt a.M.: Campus.
- Haraway, Donna, Hrsg. in. 1995. *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M.: Campus. [Erstveröff.: 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London und New York: Routledge].
- Horkheimer, Max. 1992a. Traditionelle und kritische Theorie. In *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, S. 205–259. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Horkheimer, Max. 1992b. Nachtrag. In *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, S. 261–269. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Kirksey, S. Eben und Stefan Helmreich. 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25: 545–576.
- Latour, Bruno. 2010. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [Erstveröff.: 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press].
- Miah, Andy. 2008. A Critical History of Posthumanism. In Bert Gordijn und Ruth Chadwick, Hrsg_in.: *Medical Enhancement and Posthumanity. The International Library of Ethics, Law and Technology* 2, S. 71–94. Berlin: Springer.
- Murdoch, Jonathan. 2004. Humanizing Posthumanism. *Environment and Planning Ser. A*, 36: 1356–1359.
- Olsen, Bjørnar. 2003. Material Culture After Text: Re-membering Things. *Norwegian Archaeological Review* 36(2): 87–104.
- Simon, Bart. 2003. Introduction. Toward a Critique of Posthuman Futures. *Cultural Critique* 53: 1–9.
- Singer, Peter. 1989. *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam. [Erstveröff.: 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press].
- Shanks, Michael. 2007. Symmetrical Archaeology. *World Archaeology* 39(4): 589–596.
- Wallace, Jeff. 2010. Literature and Posthumanism. *Literature Compass* 7/8: 692–701.
- Weber, Max. 2005. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins. [Erstveröff.: 1922. Tübingen: Mohr].
- Webmoor, Timothy und Christopher L. Witmore. 2008. Things are US! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a ‘Social’ Archaeology. *Norwegian Archaeological Review* 41(1): 53–70.
- Witmore, Christopher L. 2007. Symmetrical Archaeology: Excerpts of a Manifesto. *World Archaeology* 39(4): 546–562.

After the Post-.

Stefan Burmeister

Museum und Park Kalkriese

The establishment of a Forum for Critical Archaeology is necessary and highly welcome. As in any science, interpretive statements in archaeology, in this case concerning prehistoric societies, are highly tinged with present-day ideologies. Archaeology is actively engaged in the mutual process of projection and feedback between the present and the past. It is the task of a critical archaeology to reflect on this process and to deconstruct the system- stabilizing function of traditional archaeology. Archaeology has to take responsibility for its political role.

Posthumanism offers an exemplary case in which this kind of debate is demanded. Humanism, which began as a way to emancipate the subject, developed aggressive and repressive consequences in the course of its history. In particular, the ontological differentiation of species and anthropocentrism are criticized by posthumanism. The person as a being has to be seen as a hybrid that is constituted in mutually symmetric actions (Handlungen) with objects and other creatures. According to actor-network theory, objects have agency, a claim that requires a new understanding of social sciences. Symmetrical archaeology has introduced this concept into archaeology. Ontological difference should not be an a priori prerequisite for scientific analysis. The advocates of symmetrical archaeology take the anti-ontological and egalitarian notion as an ethical principle as well, a point that needs to be debated. The posthumanist paradigm also has a technological side, which is seen especially in eugenics and the development of genetically modified organisms. These change power relations, with an emerging new – and repressive – social order, which should be taken into account in philosophical debates. A critical archaeology must take a position on these issues.