

nizations – provided funding to unwitting social science and medical researchers whose work might potentially be applied to CIA projects such as the infamous “Kubark Counterintelligence Interrogation” manual, described by Alfred McCoy as a “manual [that] spelled out a revolutionary two-phase form of torture” (cited on p. 196). Anthropological research on cross-cultural grieving practices and stress were funded by these organizations, presumably to give the CIA information about how to most effectively induce stress – or perhaps to help its own agents learn to minimize it.

Price masterfully contextualizes these transformative years in anthropology. Approximately half of all American anthropologists had participated directly in WW II, widely perceived as a “good war,” and some may have had a difficult time understanding the ethical dilemmas that could arise when collaborating with US military and intelligence agencies. Another important part of the context is the fact that a significant amount of money was available to help fuel anthropology’s growth: the GI Bill, multimillion dollar grants for interdisciplinary research centers, and CIA front organizations with harmless-sounding names (for example, the Asia Foundation) that funded basic social science research. Price also describes the impact of the lingering effects of McCarthyism and a system of carrots and sticks that rewarded those who supported the national security state while punishing those who criticized it. Taken together, this context helps us understand how so many social scientists either enthusiastically embraced the weaponization of their disciplines or unwittingly contributed basic scientific research in support of military and intelligence efforts.

While the depth of engagement between Cold War anthropologists and military and intelligence agencies is astonishing, Price provides evidence that there were some who adamantly refused to participate and even voiced criticisms. Apart from Delmos Jones, others such as John Embree (who criticized governmental applied anthropology), Jerome Rauch (who understood the connections between foreign area research and efforts to establish “world hegemony” [quoted on p. 107]), and Elizabeth Bacon (who described spy agencies’ methods for recruiting anthropologists in Iran and Afghanistan) demonstrated an unusual willingness to critique the machinations of power at a time in which it was risky to do so.

Price concludes with a thoughtful chapter on why Cold War anthropology matters today. He notes that disagreements and debates within the discipline, anthropology can still provide unique knowledge and insight to policy makers. At the same time, anthropologists should continue searching for ways to “develop standards to maintain some independence from militarized agendas and remain aware of how our work can be abused ... Resistance is not futile” (368). As military and intelligence agencies have taken a renewed interest in the social sciences over the past decade, this book will serve not only as a resource, but as a warning call to contemporary anthropologists.

Roberto J. González

Regi Waton, Fidelis: Die Provokation des Guten. Arendts philosophische Untersuchung zur Frage nach Schuld und Verantwortung unter der totalitären Herrschaft. Berlin: LIT Verlag, 2016. 280 pp. ISBN 978-3-643-13128-7. (Religion – Staat – Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin, 6) Preis: € 34,90

Das Buch ist die überarbeitete Fassung der Dissertation des Steyler Missionars Fidelis Regi Waton aus Indonesien bei Volker Gerhardt an der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin im Wintersemester 2014/15. Es ist erstaunlich, dass sich ein Indonesier der Frage von Schuld und Verantwortung des Deutschen Volks angesichts des Holocausts im sogenannten Dritten Reich annimmt. Die Person und Schriften Hannah Arendts bieten sich dazu an: Geboren 1906 in Linden bei Hannover wuchs sie in einer jüdischen Familie in Königsberg auf, wechselte kriegsbedingt 1914 nach Berlin, wurde wegen rebellischen Verhaltens von der Schule verwiesen und bereitete sich autodidaktisch auf das Abitur vor. Mit 14 Jahren las sie Immanuel Kants “Kritik der reinen Vernunft” und “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft” sowie Karl Jaspers’ “Psychologie der Weltanschauungen”. 1924 begann sie das Studium der griechischen Philologie, Philosophie (bei Martin Heidegger) und protestantischen Theologie (bei Rudolf Bultmann) in Marburg. Über das Philosophiestudium bei Edmund Husserl in Freiburg promovierte sie 1928 bei Karl Jaspers in Heidelberg. 1929 heiratete sie den jüdischen Philosophen Günther Stern, der sich später Anders nannte; die Ehe wurde 1937 geschieden. 1933 emigrierte sie nach Paris, wo sie sich in der zionistischen Bewegung engagierte und Jugendliche der Alija-Bewegung betreute. 1940 heiratete sie den deutschen Emigranten Heinrich Blücher, Mitglied des Spartakusbunds und der Kommunistischen Partei Deutschlands. Nach der Besetzung Frankreichs durch das Nationalsozialistische Deutschland wurde sie 1940 in das Internierungslager Gurs in Südfrankreich geschickt, von wo aus ihr drei Monate später die Flucht gelang. Zusammen mit Heinrich Blücher emigrierte sie 1941 über Lissabon nach New York. Von 1948 bis 1952 war sie Geschäftsführerin der *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, veröffentlichte 1951 ihr erstes Buch “The Origins of Totalitarianism” (Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft), 1958 folgten “The Human Condition” (Vita activa oder vom tätigen Leben), 1963 “On Revolution” (Über die Revolution) und “Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen”, 1970 “On Violence” (Macht und Gewalt). 1963 nahm sie eine Professur an der University of Chicago an und 1967 an der New School for Social Research in New York. Sie starb 1975 in New York. Posthum wurde 1978 ihr letztes größeres Werk “The Life of Mind” (Das Leben des Geistes) veröffentlicht.

Arendts Hauptanliegen war, die Elemente des Totalitarismus zu entdecken und daraus die Ursprünge totalitärer Herrschaft zu erklären, aber nicht im Sinne einer geschichtlichen Kausalität, sondern einer in der Rückschau erklärenden Analyse der einzelnen geschichtlichen

Ereignisse. Sie versuchte, das Geschehen der totalitären Herrschaft aus deren elementaren Strukturen zu erhellen und zu verstehen, nicht aber zu rechtfertigen. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe ihres Totalitarismusbuchs schrieb sie: "Das Buch handelt von den Ursprüngen und Elementen der totalen Herrschaft, wie wir sie als eine, wie ich glaube, neue 'Staatsform' im Dritten Reich und in dem bolschewistischen Regime kennengelernt haben. Die Ursprünge liegen in dem Niedergang und Zerfall des Nationalstaates und dem anarchischen Aufstieg der modernen Massengesellschaft; die Elemente, die in diesem Zerfallsprozess frei werden, sind ihrerseits in den ersten beiden Teilen in ihre historischen Ursprünge zurückverfolgt und in dem dritten Teil in ihrer totalitären Kristallisationsform analysiert" (54). Aus dem mittelalterlichen europäischen Antijudaismus entwickelte sich im 19. Jh. in Europa ein Antisemitismus, der durch den aggressiven Imperialismus zum Rassismus mutierte und dadurch die nationalstaatlichen Einheiten Europas vor eine Zerreißprobe stellte. Diese Elemente waren die Voraussetzungen (nicht aber die Ursachen) für das Entstehen totalitärer Regime.

Nach Arendt stellt die totalitäre Herrschaft ein völlig neuartiges Phänomen dar, das weder mit der Despotie, Tyrannei noch Diktatur verglichen werden kann. "Totale Herrschaft" ist eine neue Staatsform, die in dieser Weise noch nie dagewesen ist. Totalitäre Bewegungen sind Massenbewegungen, die aus einem Klima des Zerfalls von traditioneller Autorität und Religion geboren werden und sich aus Weltanschauungen nähren, die eine schlüssige und permanente Entwicklung der Zukunft versprechen. Kennzeichen der totalitären Herrschaft sind eine umfassende Ideologie, eine Einparteienregierung mit einer unumstrittenen Führerpersönlichkeit, der allgegenwärtige Terror als Herrschaftsinstrument, ein Medien- und Informationsmonopol sowie eine zentral gelenkte Wirtschaft. Konzentrations- und Vernichtungslager spielen eine entscheidende Rolle für die Etablierung der totalitären Herrschaft.

Der Totalitarismus rechnet mit dem Phänomen der Massengesellschaft, ohne das er überhaupt nicht möglich wäre. Die Massengesellschaft in Deutschland war ein Produkt des Untergangs der Klassengesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg. Sie bestand aus gescheiterten Individuen, entwurzelt, hoffnungslos und ohne Solidarität. Ihre materielle Sicherheit hatten sie verloren, ihre nationale Identität war zerrüttet. Arendt schreibt: "Das Hauptmerkmal der Individuen in einer Massengesellschaft ist nicht Brutalität oder Dummheit oder Unbildung, sondern Kontaktlosigkeit und Entwurzeltheit" (59). Der Terror entsolidarisierte die Gesellschaft, zerstörte die natürliche Differenziertheit der Menschen und fabrizierte den Einheitsmenschen. Er verfestigte die Atomisierung und Isolation der Individuen und verwandelte die Menschen in ein Ding, ein pervertiertes Tier und ein berechenbares Opfer.

Die Vernichtungslager waren Laboratorien der absoluten Gewalt des Totalitarismus ohne Nützlichkeitskriterien. Arendt schreibt: "Die Konzentrations- und Vernichtungslager dienen dem totalen Herrschaftsapparat als Laboratorien, in denen experimentiert wird, ob der fundamentale Anspruch des totalitären Systems, daß Menschen total

beherrschbar sind, zutreffend ist. Hier handelt es sich darum, festzustellen, was überhaupt möglich ist, und den Beweis dafür zu erbringen, daß schlechthin alles möglich ist" (82). Die Menschen dort wurden nicht nur sinnlos, sondern überflüssig. Getötet wurden erstens die juristische Person, d. h. der Mensch mit seinen bürgerlichen Rechten, zweitens die moralische Person, d. h. sein Gewissen, seine Erinnerung und sogar der Zeugnischarakter seines Martyriums, denn es gab in der Isolation des Lagers kein "Sterben für etwas", und drittens die Individualität der Person, d. h. seine Einmaligkeit und Verschiedenheit. Arendt kommentiert: "Der Triumph der SS verlangt, daß das gemarterte Opfer sich ohne Protest zum Galgen führen läßt, daß es auf Widerstand verzichtet und sich selbst soweit aufgibt, daß es die eigene Identität verliert ... *Nichts ist schrecklicher als diese Prozessionen menschlicher Wesen, die wie Gliederpuppen in den Tod gehen*" (88).

Das "radikal Böse", wie Arendt es nennt, zeigt sich darin, dass es den Menschen überflüssig macht und die Wurzeln der Menschlichkeit zerstört. Täter wie Opfer werden durch das "radikal Böse" sinnlos und überflüssig. Man kann sich mit dem "radikal Bösen" nicht versöhnen, denn es gibt dafür nicht einmal eine adäquate Strafe. Anlässlich des Prozesses gegen Adolf Eichmann 1961 in Jerusalem war Arendt als amerikanische Berichterstatterin zugegen. Sie sah zunächst in der Person Eichmanns die Personifizierung des "radikal Bösen", musste dann aber im Prozessverlauf mehr und mehr feststellen, dass dieser Mann im Sinne der Anklage sich selbst als unschuldiges Opfer verstand, da er nur das getan hatte, was das Gesetz von ihm verlangt hatte. Als treuer Gesetzeserfüller sah er sich zu Unrecht angeklagt. Auf diesem Hintergrund kam sie zu dem Schluss, dass es kein "radikal Böses" als dämonisches Tun geben konnte, sondern dass das Böse in der Banalität des Biedermanns erscheint. Sie schreibt: "I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösen ... Ich bin in der Tat heute der Meinung, daß das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber und radikal ist immer nur das Gute ... [Das Böse] ist 'resistent gegen den Gedanken', ... weil der Gedanke danach strebt, Tiefe zu erreichen, an die Wurzeln zu gehen, und in dem Augenblick, da er sich mit dem Bösen befaßt, wird er vereitelt, weil da nichts ist. Das ist 'Banalität'" (126). Angesichts der Hinrichtung Eichmanns schreibt sie: "In diesen letzten Minuten war es, als zöge Eichmann selbst das Fazit der langen Lektion in Sachen menschlicher Verruchtheit, der wir beigewohnt hatten – das Fazit von der furchtbaren *Banalität des Bösen*, vor der das Wort und an der das Denken scheitert" (127). Dieser Ausdruck der Banalität des Bösen brachte ihr viele Feindschaften von Seiten des Judentums ein, weil man glaubte, sie habe damit das Böse banalisiert und das unsagbare Leid des Holocausts verraten.

Hannah Arendt aber wird als "Selbstdenkerin", eine Denkerin "ohne Geländer" gewürdigt. Sie hat sich nicht auf Gemeinplätze begeben, der öffentlichen Entrüstung angeschlossen, noch hat sie jemals aufgegeben, das Ge-

schehene verstehen und beurteilen zu wollen. Sie stellte neue Fragen und bildete neue Begriffe, um verstehen zu können. Richard J. Bernstein würdigt die Haltung Arendts, wenn er schreibt: “Die Relevanz dessen für den Prozeß in Jerusalem sollte klar sein. Eichmann stellte einen neuen Typus von Verbrecher dar, und die Art des von ihm begangenen Verbrechens war beispiellos. Eichmann zu verstehen erfordert deshalb neue Wege des Denkens über Verantwortung, Urteilen und das Böse” (129).

Der Jerusalemer Eichmann-Prozess war ein Wendepunkt für Arendts philosophisches Denken. Das Urteilsvermögen des Menschen stellte sie fortan in den Vordergrund und sah in dessen Mangel die Ursachen des Verbrechens. Sie schreibt: “Dieser Mangel wirkt sich fatal in der Gesellschaft aus, die nicht mehr auf tradierte Regeln, Werte und Normen zurückgreifen kann. In Zeiten des Traditionsverlustes ist man nur auf sein eigenes Urteil angewiesen. Menschen ohne Urteilsvermögen fühlen sich in solchen Zeiten bedroht und sind bereit, jede ihnen angebotene Doktrin ohne Beurteilung und Kritik anzunehmen. Menschen, die kein Urteilsvermögen ausgebildet haben, tauschen ihre Individualität und ihr eigenes Denkvermögen gegen vermeintliche äußere Sicherheiten ein und werden auf diese Weise zu Handlangern der Demagogen” (245 f.). Die Geschichte wiederholt sich nicht, aber die Verhaltensweisen der Menschen verfallen immer wieder in dieselben Denk- und Handlungsmuster.

Als Fazit schreibt der Autor dieser Abhandlung über Hannah Arendt: “In diesem Zusammenhang ist es immer relevant und zu jeder Zeit aktuell, von Hannah Arendt zu lernen, mutig Querdenker bzw. ‘Denker ohne Geländer’ zu sein. Das unerschütterliche dauerhafte Erbe, das Hannah Arendt uns hinterlassen hat, ist das unabhängige Denken und Urteilen. Für sie ist ein Leben ohne Denken, Handeln und Urteilen nicht menschlich” (268). Es lohnt sich, diese Abhandlung zu lesen, nicht nur um ein besseres Verständnis der deutschen Vergangenheit zu erwerben, sondern um auf dem Hintergrund aktueller Tendenzen demagogischer Verführung der Massen die eigene Urteilskraft und Freiheit zu bewahren.

Joachim G. Piepke

Rosen, Lawrence: *Two Arabs, a Berber, and a Jew. Entangled Lives in Morocco.* Chicago: University of Chicago Press, 2016. 363 pp. ISBN 978-0-226-31748-9. Price: \$ 27.50

There is a particular pleasure that comes from reading the work of a scholar whose ideas are at their peak of ripeness. In the humanities and social sciences, this often comes at the tail end of a successful career, when academic worth has already been proven several times over and creative impulses can be given freer rein; footnotes may be eschewed, rules of evidence suspended, scholarly minutiae trumped by broader erudition. Among anthropologists specifically, one thinks of James Scott’s cheering (twice) for anarchism, Laura Nader’s holding forth on what the rest think of the West, or Michael Herzfeld’s gamboling ethnography of Roman gentrification. Infused with a confidence, that can only be accumulated over de-

acades of ethnographic research, the anthropologist can finally tell the story in exactly the way they, she, or he sees fit.

Lawrence Rosen has clearly attained this level of expertise in Moroccan anthropology, a field he himself helped found in the 1970s, when he joined Clifford and Hildred Geertz to undertake groundbreaking research on the people and placehood of Sefrou, a town in Morocco’s middle atlas. (This cohort of American anthropologists also includes Paul Rabinow, whose “Reflections on Fieldwork in Morocco” is in some ways the youthful mirror to Rosen’s more mature work considered here.) Their collective body of work occupies a pivotal place in North African studies, marking the transition away from the French Orientalist approaches that dominated the field for decades and toward more rigorous, locally informed treatments unburdened by any colonial baggage. Rosen is now a full professor with an endowed chair at Princeton University and a recipient of the MacArthur “genius” grants; one would be hard pressed to find another person as knowledgeable about Sefrou, or Moroccan culture in general, working in the American academy today.

“Two Arabs, a Berber, and a Jew” is the culmination of Rosen’s many decades conducting research in Morocco. It relates the life stories of four Moroccan men, Haj Hamed Britel, Yaghnik Driss, Hussein Qadir, and Shimon Benizri, whom Rosen had countless conversations with and knows well. The ease of the conversations is noteworthy; it is really the story of five men if you count Rosen himself – and indeed one should, since his visits, questions, ideas, and experiences inform the course of the four narratives. Sefrou itself is perhaps a sixth character. The changes the town, and by extension Morocco as a whole, has undergone during the period stretching from the late protectorate period through independence and into the current post-colonial period – Rosen’s last visit recorded in the book was in 2008 – provide the context for the development of the four men’s cosmologies. Their ideas about “the nature of creation, the cosmos, and the ultimate destiny of mankind” are not easy things to get at, and Rosen does an amazing job of tracing such subtle trajectories. The men must have been chosen at least partly for their thoughtfulness. Each chapter presents an individual biography through conversations which sometimes took place many years apart. The fact that the discussion is often picked up right where it was left off despite long interims may be surprising to the reader, and to Rosen, but not to the Moroccan interlocutor, telling us a great deal about local conceptions of time and its passage in Morocco.

Despite their many similarities (gender, age, region, nationality), what separates the four men, as implied by the book’s title and structure, is religio-ethnic identity: Arab, Berber, or Jewish. This taxonomy raises some interesting questions. Can’t these categories overlap? Indeed, in Morocco, don’t they *necessarily* overlap? Rosen suggests they are “entangled,” but such an arrangement implies an inherent separateness that is open to debate. A larger question is whether this tripartite division reflects the men’s own primary identifications, or whether it has been imposed by the author. For that matter, why *two* Ar-