

(Post)Moderne Ethik der Vertriebenen: Utopien und (Film-) Visionen über ‚freies‘, an Mensch und Natur ausgerichtetes (Land-) Leben zwischen Indien und Europa¹
Brigitte Schulze

1. Einführung

„Ich hege den Verdacht, daß diese Welt gegen ihre Illusionen und Dämonen nur durch scheinbar marginale Handlungen geschützt werden kann, die aber von großer Bedeutung sind [...] Denn das Problem ist, Lebende und nicht Tote in der Welt der Prospektive [der ökonomischen Voraussicht] zu sein. Der Rand-Mensch oder die Rand-Gemeinschaft sind es, die möglicherweise das Leben in der Welt der Prospektive erlauben.“ (Ricoeur 1974: 311)

So der erste Teil des Resümees des Philosophen Paul Ricoeur² in seiner, wie er es selbst einleitend schrieb, als „Moralist“ mit aufklärerischem Bemühen verfassten „Meditation“ über „industrielle Gesellschaften, die sich kontinuierlich weiterentwickeln und dabei versuchen, ihre Entwicklung vorausschauend und berechnend zu steuern“. Diese *Dynamik* resultiere aus der informierten und moralischen Tat der vergemeinschafteten Individuen, und somit könne diese „Entwicklung“ keine festgefügte „Struktur“ sein, „die über den Individuen, im Schutze ihrer Nachlässigkeit, gegen ihren Willen, quasi automatisch funktionieren und für jedes einzelne Individuum so etwas wie Schicksal spielen würde“. Ricoeur wollte „erzieherisch“ dazu beitragen, „überall dort, wo früher Schicksal stand, die Entscheidung, d. h. die

¹ In meinem Vortrag bin ich von der Ankündigung in meinem Abstract abgewichen. Entsprechend beschränke ich in meinem Text die Perspektive auf die „vertriebenen“ und „zerbrochenen“ Akteure und Denker einer als postmodern bezeichneten Ethik auf Indien. Die aufschlussreichen Stimmen aus Italien: von ehemaligen Bauern und Bäuerinnen, von Menschen, die in aussterbenden Handwerksberufen tätig sind und von italienischen Landarbeiterinnen, sowie die theoretische Verknüpfung meiner hier vorgestellten Forschungsergebnisse mit der italienischen Forschungstradition über die „civiltà contadina“ hätten den Rahmen gesprengt. Einige Aspekte meiner diskursiv die ‚italienische‘ und ‚indische‘ Situation verbindenden Analyse prekärer „Frauenarbeit“ habe ich an anderer Stelle mit Bezug auf die darin gelebte Spannbreite zwischen Angst und (ethischer) Utopie untersucht: Schulze 2007. Den hier im Titel angegebenen Bogen zwischen Indien und Europa spanne ich allerdings dennoch auf, indem ich zeige, wie in der *praktischen Ethik* der von mir vorgestellten indischen „Vertriebenen“/ „Zerbrochenen“ Denkräume über (post) moderne Ethik und Gewalt, die europäische Sozialphilosophen und Soziologen eröffnen, in Indien *im Vertriebensein und Zerbrochensein widerstreitend lebendig werden*.

² 1966 in seinem Artikel „Prospective et utopie. Prévision économique et choix éthique“, übersetzt als ‚Ökonomische Voraussicht und ethische Wahl‘, in: Ricoeur 1974.

Verantwortung, deutlich zu machen.“ Aus seiner darauf folgenden Argumentation zieht der Philosoph, der sich als „Mensch“ zum Zeitgeschehen mit der Absicht äußerte, „den anderen Menschen“ dazu zu verhelfen, „ihre Situation zu ändern, indem sie sie verstehen“ (294), den oben zitierten Schluss. Er bedeutet, dass es die *Verantwortungsethik* der ‚Am-Rande-Lebenden‘ ist, durch die die real existierende Non-Prospektive, die Nicht-Voraussicht in Politik, Ökonomie und Gesellschaft verändert werden könnte, und zwar in klug abgestimmter Gestaltung des Jetzt in ökonomischer *Voraussicht* und moralischer *Rücksicht*.

2. Modernes Land-Leben „am Rand“: Gewalt - Paradoxie - Utopie

Ob im Alltag oder in der wissenschaftlichen Reflexion über ‚Randexistenzen‘ (aktuell „das Prekariat“), es ist zur Gewohnheit geworden, sie als ‚andere Seite‘ von *Entwicklung* aufzufassen. Je nach ethischer Einstellung ist im Blick auf ‚Jene am Rand‘ Gleichgültigkeit, oder die Frage nach Schuld oder Unschuld an dieser ‚Situation‘, dieser *Situietheit*. Was aber *ist* dieser ‚Lebensort‘, wo ist er, von welchem ‚Ganzen‘ ist er ‚der Rand‘?

In meiner Forschung³ im südindischen Bundesstaat Kerala, die auf qualitativen, partizipativ durchgeführten Feldstudien mit Menschen beruhte, deren Selbstwahrnehmung sich im ‚Vertrieben-‘ und ‚Zerbrochen-Sein‘ bündelte, untersuchte ich ihre damit umgehende, ihre bewusst und ethisch handelnde Subjekthaftigkeit als „Vertriebene“ und „Zerbrochene“ kooperativ und prozessual. *Der Prozess*, in den ihre Gedanken, Gefühle und ihre Visionen eingebunden waren, war der in dieser Zeit von lokalen Adivasis (Indigene) begonnene ‚Kampf um Land-zum-autonomen-Leben‘. Dass dieser eine utopische Qualität hatte und noch hat (s. u.), die im wahrsten Wortsinne eine U-topie: eine Nicht-im-Örtlichen-ruhende Vision, darstellt, war eines meiner zentralen Forschungsergebnisse. Im Begriff „MarginalifeUtopias“ wurde das, was theoretisiert worden war, anhand des umfassend erhobenen, zum Grossteil aus Filmen bestehenden Materials, das zusammen mit „Zerbrochenen“ gemacht und dann wiederum mit anderen „Vertriebenen“ diskutiert worden war, archiviert (vgl. www.femcinecult-kerala.uni-trier.de). „MarginalifeUtopias“: meine Begriffsschöpfung aus „Marginalisierte“, die ich als sich in starken existenziell bedrohlichen Spannungsfeldern bewegende Subjekte sehe, die im Kontext ihrer systematisch erzeugten Marginalisierung „widerstreiten“ (Liebsch 2001).

³ Das Forschungsprojekt mit dem Titel „Regional Cine-Experiences of ‚Femininity‘ in Self-Reflections of Cultural Identity in Kerala. (Western) Theories of the Public Sphere(s) and Identities Revisited“ wurde 2001-2004 von der Volkswagen-Stiftung gefördert, war an die Medienwissenschaft der Universität Trier (Prof. Dr. M. Loiperdinger) angelagert und kooperativ mit der Mahatma Gandhi University Kottayam (Kerala) verbunden (Schulze 2005a und b, 2006a, b und c, 2007).

Ihre „Utopie“ ist kein „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 1994) in dem Sinne, dass sie sich positiv auf die dominierende Gesellschaft und ihre Moral beziehen würden, sondern ihre Utopie *ist* das Insistieren darauf, *frei arbeitend* auf lokal vorhandenem Land, das zum *Ackerland* taugt, *leben* zu können. Arundhati Roy, die durch ihren Roman ‚The God of Small Things‘⁴ weltweit bekannt wurde, engagiert sich ohne Illusionen über die, von den dominanten Interessen geleitete Gewaltförmigkeit der indischen Demokratie (Roy 1998, 1999, 2001). Auch sie trotz der manifesten Gefahr, wenn sie sich öffentlich wirksam für die Belange der besonders gefährdeten Adivasis und Dalits (wörtlich ‚Zerbrochene‘, Selbstbezeichnung der sonst als „Untouchables“ Diskriminierten) einsetzt. Anlässlich von Solidaritätsaktionen für die in diesen Tagen des August 2009 ins zweite Jahr gehenden Landbesetzung von Chengara (Distrikt Thiruvananthapuram, Kerala) durch eine noch nie da gewesene Allianz von landlosen Adivasis, Dalits, Muslimen und Christen bezeichnete die Menschenrechtlerin und Schriftstellerin Roy jene Landnahme in Chengara „als den zur Zeit revolutionärsten Kampf in Indien“. Der Press Trust of India zitiert ihre Einschätzung weiter: „this is a struggle for the right to dream. We are here to express our solidarity. [...] We cannot ever in this country forget that there is a link between dalits and the land issue [...] There is no society anywhere in the world that has this shameful social system of untouchability“.

Die subtilen Ausgrenzungs- und Entfremdungswirkungen des Kastensystems verbinden sich perfekt mit dem kapitalistischen System. Dalits, die „Zerbrochenen“, werden von Staat und Gesellschaft weder als Mensch, noch als *Rechtssubjekte* anerkannt, und sie verfügen ebenso wenig wie die Adivasis über Besitzrechte an dem Boden, auf dem sie nur als (Lohn-) Sklaven arbeite(te)n.

2.1. „Out-caste“, „Land-los“, „Besitz-los“ ... und doch kann der Mensch ohne Kaste, Land (als Besitz) etc. auch nicht leben: Gewalt und Konflikt

Das nicht nur in Indien für die (Vor-) Moderne und – mit für das Wesentliche unbedeutenden Modifikationen – für die Moderne überall geltende *Paradox dieses Land-Lebens* ist ein Konflikt, der aus den Gesetzmäßigkeiten der Moderne selbst resultiert (Bauman 1995, 2001, Heindl/ Groeneveld 2006), und die hier „Zerbrechenden“, die Kasten-, Besitz- und Rechtlosen werden in ihn geworfen: Auf dem Land als dem *Boden*, auf dem man ausgebeutet arbeitet, geht und steht, wird natürlich (physisch) weiter gelebt. Ein Leben auf Abruf, an einem ‚Nicht-Ort‘ der Moderne. Diese Nicht-Örtlichkeit besteht zudem darin, dass das ja noch physisch

⁴ 1997: der tragische titelgebende Held ist auch ein „Zerbrochener/ Dalit“, und das ist der Sinnzusammenhang für meine Verwendung des Begriffs, nämlich dass sich „Untouchables/ Outcastes“ selbst und selbstbewusst radikal in ihrem Kampf gegen das Kastensystem in Indien so nennen.

konkret vorhandene Land – wenn es auch durch die bisher sozialökologisch extrem rücksichtslose Nutzung mitsamt seines lebendigen Bestands an Sozialität, Flora und Fauna fast unbewohnbar geworden ist – durch die staatlich und wirtschaftlich herrschenden Gesellschaftskräfte in das Abstraktum der ‚Immobilie‘ bzw. in das *ausschließlich* von entsprechenden Mafia-Verbänden genutzte ‚Land‘ transformiert wurde. Der Tourismus ist eine wichtige Verlaufsform dieser gewalttätig durchgesetzten und gegen das Leben selbst gerichteten *Transformation* des Landes. In Kerala wurde z. B. ehemaliges Siedlungsland (im ursprünglichen, nicht-juristischen Sinne) von Adivasis, das seit Jahrzehnten auch bloß Rückzugsgebiet vor der Plantagenwirtschaft und Landnahme durch Siedler war, inzwischen vollständig in Staats- und Privateigentum überführt, wo Tourist/inn/en die als Ursprünglichkeit verkaufte Atmosphäre dieser letzten Waldgebiete bewundern.

Über das *Da-Sein* von „Rand-Menschen“ bleibt festzuhalten, dass es gekennzeichnet ist von einer, das Leben permanent gefährdenden Ausgesetztheit. Es ist „zerbrechlich“ *aufgrund* der modernen Rechts-, Besitz- und Moralordnungen und der ihnen immanenten Gewalt gegen das autonom arbeitende, konsumierende, sich mit anderen Menschen assoziierende oder sich mit anderen nicht-menschlichen Lebensformen emotional und ethisch verbindende Individuum. Das hat als Mensch keine Gestaltungsfreiheit, durch würdevolle und selbst bestimmte Arbeit zu leben. Und es ist auch noch einer herrschenden Moral ausgesetzt, die Gesundheit und Wohlbefinden und nicht selten das sowieso zerbrechliche Leben gefährdet: (Klein-) Bauern, Handwerker, Sammler, Jäger, Fischer, auf dem Arbeitsmarkt Freigesetzte und Nicht-Arbeitsfähige, neue Schwerst- und Sklavenarbeitende der Globalisierung, Frauen, Homo- oder Transsexuelle, ethnische oder religiöse Minderheiten (vgl. u. a. Caldwell 1999, Schulze 2006c).

3. „Natural resource based communities“: Verantwortungsethik in Auseinandersetzung mit der Natur und im Kampf mit der herrschenden Gewalt

Aus dem Vorangegangenen hat wiederum ein selbstkritischer Blick auf meine benutzten Bezeichnungen für die hier im Zentrum des Interesses stehenden Subjekte einer „(post) modernen Ethik des freien (Land-) Lebens“ zu erfolgen. In der Sprache der indischen Sozialaktivistin Medha Patkar heißen sie „natural resource based communities“, d. h. diese Menschen sind positiv durch das bestimmt, worauf sie ihre Tatkraft, ihren Willen, kurzum ihr soziales und ethisches Dasein konzentrieren und aufbauen. Die bei den „Rand-Menschen“ inhärente Ausrichtung auf ‚das Ganze‘, wozu ‚der Rand‘ gehöre, ist davon vollkommen verschieden.

Ein kurzer Rekurs auf den Typus von *Verantwortungsethik*, den Medha Patkar – heute zusammen mit Arundhati Roy – repräsentiert, macht die Qualität dieser Ethik als einer prospektiv die gesamte sozialökologische Mitwelt einbeziehende

und damit essentiell die moderne Technikzentrierung (Bauman 1995) überwindende postmoderne Ethik deutlich. Patkars Engagement hatte mit der Durchsetzung der liberalisierten, Wirtschaftspolitik der indischen Regierung zu Beginn der 1990er Jahre, das heißt mit dem Zurückfahren staatlicher Regulierung und Kontrolle aller indischen Binnenmärkte und des Außenhandels zugunsten ihrer Öffnung, an Dringlichkeit gewonnen. Mit Hunderttausenden (v. a. Adivasis), die im Tal des Flusses Narmada wegen Mega-Staudammprojekten für den „nationalen Fortschritt“ schon vertrieben waren bzw. denen die Vertreibung ohne adäquate Umsiedlung noch bevor stand, kämpften sie mit Blockaden, Riesendemonstrationen, u. ä. m.. Sie wurden oft fast tot geknüppelt von den Polizei- und Militärkräften. Während über zehn Jahren hielten sie an ihrem Anliegen fest. Und obgleich zunächst andere nationale Regierungen wie die japanische und die deutsche, und dann sogar die Weltbank aus der Finanzierung dieses Projektes ausstiegen, führte es die indische Regierung mit anderen Investoren weiter. Es sollte in großem Maßstab Energie für die Industrien und Bewässerung für die Großplantagenwirtschaft zur Verfügung gestellt werden, und mit kleinen Einschränkungen wurde dieses Ziel erreicht. Medhar Patkar und Arundhati Roy machen sich über ihre „Zerbrechlichkeit“ gegenüber Staatsgewalt und Mafia-Politik keine falschen Vorstellungen (Roy 1999) und wollen die Tatsache, dass sie dieser Gewalt nicht gewachsen sind, nicht in einen ‚moralischen Sieg‘ umdeuten. Sie haben sich davon emanzipiert, ihre Utopien, Taten und ihre Moralität an oder mit den dominanten Strukturen zu messen. Ihr moralisches Maß ist die ‚Trinität‘ von gleichgewichtig und dynamisch untereinander verbundenen Beziehungen zwischen Mensch-Natur-Mensch.

In der Auswertung meiner Feldforschung in Kerala hob ich dieses besondere, aufgrund der hier besonders rigiden Kasten- und Klassengewalt stets mit körperlicher und psychischer Gewalt sanktionierte, ethische Element der Dalits und Adivasis hervor. Im Individuell-Zwischenmenschlichen und im Mensch-Natur-Verhältnis konnte ich eine schillernde Bedeutungsvielfalt von „Liebe“, im Gemeinschaftlichen „Gemeinwohl“ und „Gerechtigkeit“ beobachten. Das war eine sich auf einzigartige Weise im bewussten Widerstreit *außerhalb* der Mainstream Society platzierende Sittlichkeit. Sie war *nicht* auf Integration, sondern prospektiv-utopisch orientiert.. Dem Bestehenden und dessen innerer Beschaffenheit zollte man weder *Anerkennung*, noch positionierte man sich in Konfrontation zu ihnen. Auf der Grundlage von Ein-Sicht in und Wissen über die Gesetzmäßigkeiten der keralesischen Entwicklung, des sog. „Kerala Development Model“ stellten sie sich trotz berechtigter Angst auch außerhalb der mit ihm verbundenen, die Gewalt einfordern den untertänigen Ordnungsmoral. Dialektisch verknüpft war dieses vernünftig-ethische Sich-außerhalb-Positionieren mit der endgültigen ‚Exilierung‘, dem ‚Bann‘ dieser Renitenten, und es wurde auch der letzte Schein von demokratischer Rechtsstaatlichkeit ihnen gegenüber aufgegeben. Sie sind Vogelfreie.

4. Erweiterte postmoderne Ethik: Mensch-Natur-Mensch

Medha Patkar kennzeichnete diese absolute Gewaltkonstellation während ihrer am 11.2. 2002 in Kerala persönlich in der Mahatma Gandhi Universität vorgetragenen Solidaritätsadresse⁵ an die hier um Land, Autonomie und Würde kämpfenden, nun direkt verbündeten Adivasi-Dalits und die gegen Rationalisierungen im öffentlichen Sektor (insbesondere Bildung und Gesundheit) streikenden Staatsbediensteten im südindischen Kerala wie folgt:

„Urbanisation thinks itself so unavoidable that, whoever has to sacrifice has to sacrifice, there was no way out. There was no alternative, we were told [...] the people would not remain silent, they came to the street [...] because [these are] the battles for life and livelihood. [How can one speak of] democratic rights, human rights ... [all] in the name of the people!? Gandhi and Marx [insisted] that the land should belong to the tiller, that *one should live with the resources against the centralised politics and economics* [In India's postindependent era] all was destroyed, the community life was killed. Integrity should have been built upon, instead the potent state and the landlord, they are there, and the people have to fight and to fight. It is the destruction of the living [dealing only] with money and market. [...] *Where does this ... capitalism ... come from? It comes to us from the Indian state, a sovereign nation state, institutions to be respected. Every single day [fights] are lost, sectors are lost. [However] being ONE, even if [single] battles [and fights] are lost, the people, the women have won in their own way, from Kerala to Bengal.*”

Da es heutzutage vor allem sog. „Übergangsgesellschaften“ wie Indien und Brasilien (vgl. Wienold 2007) sind, deren systematische Naturzerstörung durch die bisher verfolgte ‚kolonial-fremde‘ Entwicklungspolitik durch noch mehr „demokratisch-eigene Entwicklung“ behoben werden soll, erfolgt die ‚Verschleierung der Moderne‘ (Bauman 1995) heutzutage vor allem in diesen Staaten und Gesellschaften. Eine postmoderne Soziologie bzw. kritische Position sollte diese also verstärkt in den Blick nehmen. Die – wie ich es hier zeige – in Indien utopische, die Ethik der Mensch-Mensch-Beziehung erweiternde und modifizierende Ethik der Mensch-Natur-Beziehung mag durch eine hier nicht leistbare Analyse vor der Fehleinschätzung bewahren, dass es sich um eine, sicherlich an vielen ‚westlichen‘ Denktraditionen zutreffend kritisierte, regressive „anthropologische Idealisierung einer ‚natürlichen‘ Verwurzelung“ (Liebsch 2001: 82) handele.

Zygmunt Bauman (1995: 22) kennzeichnet die Schwierigkeit, gegen den Glanz der die Moderne umgebenden Mythen anzugehen. Vor allem „Entwicklung“ werde wie ein Perpetuum Mobile vorgestellt. Hier bedürfe es einer hartnäckig bleibenden Demythologisierung, um die Emanzipation des „autonomen moralischen Selbst und die Rehabilitation seiner moralischen Verantwortlichkeit“, „als eine Aussicht auf ein moralisches Selbst, das – ohne Fluchtgedanken – der inhärenten und un-

⁵ Die gesamte Rede wurde von mir als Audio-Aufnahme dokumentiert und transskribiert und auf unsere Forschungswebsite www.femcinecult-kerala.uni-trier.de gestellt, die Hervorhebungen sind von mir.

heilbaren Ambivalenz ins Auge sieht, die jene [rehabilitierte] Verantwortlichkeit [des autonomen moralischen Selbst] mit sich bringt“ zu erreichen.

Die Sprache Baumans jedoch lässt wegen ihrer starken Fixierung auf eine in akademischen Kreisen ihrerseits fast zum Mythos gewordenen „Moderne“ und auch wegen ihrer Abstraktheit, das je denkende, fühlende und tätige Subjekt mit seiner Zweckorientierung und in seinem Lebenskontext verblässen. Das wirft die Frage auf, ob man so nicht das, was *innerhalb der Moderne als ihre Hinterfragung bzw. potenzielle Überwindung* gelebt wird, ausblendet. Das würde Baumans postmoderne Ethik, die er ja als eine dezidiert *Andere* und nicht einfach als eine chronologisch auf die Moderne Folgende versteht, widersprechen.

5. ‚Janus-faced postmoderne Ethik‘ in der Moderne

Die Verantwortungsethik von C. K. Janu, lässt im Konkreten das Allgemeine erkennbar und spürbar werden und ist auf diese Weise eine Mittlerin im doppelten Sinne: eine Botschafterin einer postmodernen Ethik im Sinne Baumans, sowie eine Botschafterin aus der schon gelebten Postmoderne an die von Bauman beeinflusste Soziologie.

‚The Hindu‘, eine der letzten indischen Tageszeitungen in der aussterbenden Tradition gründlich recherchierten, sich zivilgesellschaftlich auf die Seite der sozial Schwachen positionierenden Journalismus‘, veröffentlichte am 28. März 2003 eine ausführliche Rezension der kurz zuvor in Keralas Sprache Malayalam erschienenen autorisierten Biographie von C. K. Janu. Der nicht namentlich genannte Rezensent zeigt sich tief beeindruckt von dieser Frau vom Stamm der Adiya. Heute in ihren Dreißigern, hatte sie sich aus der Lähmung ihrer mehrfachen Unterdrückung befreit. Seit den 1990er Jahren war sie mit Disziplin und ohne formelle Schulbildung als eloquente Führerin der von ihr maßgeblich mitgestalteten, einzigartigen Bewegung von landlosen Adivasis und Dalits auf die Titelseiten von Keralas und sogar von Indiens wichtigsten Presseorganen gekommen. Meine umfangreiche Presseauswertung, Gespräche und Interviews, die ich im Kreise von engagierten Sozialarbeiter/inn/en, Schriftstellerinnen und Künstler/inn/en zu der Zeit durchführte, zeigt, dass C. K. Janu von vielen verantwortungsethischen Menschen in Kerala als eine Symbolfigur für ein ersehntes „neues Kerala“ gesehen wurde, und dass das hier aus der Rezension stammende Zitat damit repräsentativ für diese Sehnsucht ist:

“Janu is a disturbing symbol of our times; a symbol that unnerves the mainstream political leadership; a rare icon in the sparse pantheon of adivasi leaders in Kerala; a face and a language that remind one about the stolen innocence of the adivasis and their resolve to fight the injustice that the 'mainstream' has heaped on them for centuries.”

Dass diese Sehnsucht eine Minderheitensicht ist, schmälert nicht meine Aussage: dass in einem sehr rigiden Typus von Moderne *postmoderne Ethik gelebt* wird. Und dass sich in der Adivasi-Frau Janu und im Kampf der Dalit-Adivasis um Land-zum-autonomen-Leben eine soziale und ethische Bewegung manifestiert, die sich in den institutionalisierten zivilgesellschaftlichen Strukturen keinen Ausdruck verschaffen kann und will. Um so verletzlicher ist diese gelebte postmoderne Ethik, denn die Mehrheitsgesellschaft trägt mit ihrer zum Teil schweigenden, zum Teil die Kämpfenden als Kriminelle beschimpfenden und den entsprechenden Einsatz von Polizei und Militär (wie bei der Gefangennahme nach der niedergeschlagenen Besetzung von Muthanga im Februar 2002 passiert, siehe: www.re-wo-man.net) fordernden Haltung dazu bei, dass man die existenziellen Probleme der Landlosen nicht zum Anlass nimmt, die eigene Lebensweise zu Jenen in Bezug zu setzen.

Aus meinen Forschungen geht weiterhin hervor, dass nach wie vor gilt, was der Dalit und Radikaldemokrat B. Ambedkar bereits während der britischen Kolonialzeit (Ambedkar 1936) und dann wieder vor fünfzig Jahren, also in den ersten Jahren des unabhängigen Indien erklärte: dass demokratische Ideen wie „Freiheit“, „Gleichheit“, „Brüderlichkeit“, und dass Individuen oder Gemeinschaften, die diese Werte vertreten, in Indien unauflösbar „isoliert“ der herrschenden Gewalt ausgesetzt blieben, solange die sozial, politisch, ökonomisch und moralisch segregierende Kasten-/ Klassengesellschaft und die ihr eingeschriebene „moralische Verrohung“ bestünde:

“The reasons for this want of solidarity is not far to seek. It is to be found in the system of the graded inequality whereby the Brahmin is above the Untouchable. If the Hindu social order was based on inequality, it would have been over-thrown long ago. But it is based on graded inequality so that the Shudra [“low caste”] while he is anxious to pull down the Brahmin, he is not prepared to see the Untouchable raised to his level. ... The result is that, there is nobody to join the Untouchable in his struggle. He is completely isolated. Not only is he isolated he is opposed by the very classes who ought to be his natural allies. This isolation is one more obstacle in the removal of untouchability.” (Ambedkar 1989: 116)

Es ist die „abgestufte Ungleichheit“, die in den nur bis zum Horizont der Kaste blickenden moralischen Individuen ‚Gerechtigkeit‘ als die gerechte und unhinterfragbare Unterwerfung unter die Kastenordnung erscheinen lässt. Und der Ausschluss der Dalits und Adivasis gehört zu diesem System dazu, das die Staatsgewalt zu bewahren hat. Das kapitalistische Wirtschaften auf der Grundlage von Privateigentum und Konkurrenz, in der die per definitionem Ausgeschlossenen sowieso keine Rolle spielen, überformt die Kasten- mit eine Klassensegregation. Das heißt, dass es in Keralas zivilgesellschaftlichem Leben für das moralische Gestalten von Zwischenmenschlichkeit gar *keinen wirklichen Ort der Auseinandersetzung* gibt: sogar die Wohnorte sind Ghettos – die der Adivasis sowieso. Es existiert keine Dimension von Mensch-zu-Mensch, denn jede soziale und moralische Situation ist bereits prädestiniert. Das heißt auch, dass es kein Kommunizieren, und

überhaupt keine Auseinandersetzung geben kann zwischen Menschen, die sich *als Menschen* ansehen und um eine *sachlich* bestimmte Problemlage kümmern würden (Ambedkar 1936). Und das heißt drittens, dass sachliche Probleme nur innerhalb der jeweiligen Kaste gesehen und angegangen, aber nie mit ‚den Anderen‘ koordiniert werden. Und aus dieser, sich extrem beschränkenden, unkommunikativen und zudem stets für ein gewaltsames Herstellen der Ordnung eintretenden Mehrheitsperspektive gesehen existieren „Outcastes“ nicht als Menschen und haben infolgedessen auch keine existenziellen Probleme. Es war erschreckend, dass ich nach fast sieben Jahrzehnten Ambedkars soziologisch und sozialphilosophisch angelegte Beweisführung dafür, dass das Kastensystem total und ohne Kompromisse zerstört werden müsse („annihilation“), bevor man mit dem Aufbau eines neuen Indien beginnen könne, im heutigen Kerala bestätigt fand.

6. Postmoderne Ethik in Gefahr: Staatsgewalt und Ordnungsmoral

Das angesehene keralesische Centre for Development Studies, wo exzellente einheimische Wissenschaftler/innen arbeiten, von denen ich einige persönlich kennen und schätzen gelernt habe, und die eine kluge Wachsamkeit gegenüber den systematischen Menschenrechtsverletzungen in Kerala ausüben, veröffentlichte im September 2008 den für unseren Blick auf die (ethische) Situiertheit der Adivasi-Dalits in zweierlei Hinsicht aufschlussreichen Endbericht (CDS 2008). Erstens ist hier schwarz auf weiß zu lesen, dass das Leben in Kerala von vielfältiger, lebensbedrohlicher Gewalt durchzogen ist. Waren die von mir in den Jahren 2003 bis 2007 auf Grundlage meiner Forschungen publizierten Artikel die einzigen, in denen die strukturelle, von Seiten der staatlichen Exekutive und einiger potenter Privatleute gegen Dalits und Adivasis bzw. gegen Frauen aller Kasten und Klassen ausgeübte tätliche, moralische oder psychische Gewalt aufgezeigt wurde, und auch die Indifferenz von Keralas Zivilgesellschaft, so macht der ca. 200 Seiten umfassende Bericht „Gendering Governance or Governing Women? Politics, Patriarchy, and Democratic Decentralisation in Kerala State, India“ klar, dass insbesondere Frauen, die in der sog. „oppositional civil society“ (145) aktiv seien, dieser ‚endemischen‘ Gewalt verstärkt ausgesetzt seien.

Zweitens gibt es hier – zum ersten Mal in einer regionalen akademischen Veröffentlichung – den gewichtigen Abschnitt über den als „non-stop struggle for survival“ bezeichneten Kampf um Land der Dalit-Adivasis. Sie und vor allem ihre oft führende Positionen einnehmenden Frauen, würden zusätzlich zu den körperlich ausgefochtenen, von psychischen, geistigen und ethisch-moralischen Kämpfen gesundheitlich nachhaltig geschädigt, verletzt und zermürbt. Da wären nicht nur der Schmerz und die Angst, sondern auch der stetig wachsende Energieaufwand, um in dieser absoluten Schutzlosigkeit doch noch ein Zipfelchen Schutz in der

Administration der formell vorhandenen Legislative zu finden, wo die Frauen sich nach ihren eigenen Aussagen, die dem Bericht als Interviews zugrunde lagen, im kafkaesken Räumen – wie ich es kurz zusammenfassen möchte – totliefen. Die zunehmende Bedrohung durch systematisch gegen diese Frauen durchgeführte Vergewaltigungen tut ihr übriges, um ihren Leib und Willen zu brechen (147). Der Bericht schildert die im Februar von C. K. Janu durchgeführte Landbesetzung von Muthanga als das, was es war: Nach einer über ein Jahr andauernden Periode, in der alle Parteien nie eingehaltene Versprechungen zur Landvergabe machten, wurden nach 42 Tagen friedlicher Landbesetzung Polizei und Militär gegen absolut Wehrlose eingesetzt. Im Namen der Ordnung wurde ein Exempel statuiert. Und das war möglich, weil Keralas Mainstream-Gesellschaft diese Ordnungssicht teilt(e) bzw. weil sie zu der Menschlichkeit, zu dem Existenzproblem und zu dem Zusammenhang zwischen dem Leid der Adivasis und der Gesellschaft, in der sie leb(t)en, keinen Zusammenhang herstellen (können).

7. Postmoderne Ethik und Solidarität: Ausblick auf die Transmoderne

Sunny M. Kapikkad, einer von Keralas respektiertesten Dalit-Aktivisten, schließt die Rede, die er auf dem besetzten Land von Chengara (im Distrikt Thiruvananthapuram, begonnen am 4. August 2007), während einer politischen ‘Nachtwache’ am 7. März 2008 hielt, wie folgt::

“Finally the government says that it will give land only to the Adivasi. This is a strange defense, indeed. In 2001, when the Adivasis slept on the streets of this city for full 48 days, all these politicians said that they won’t be given land. Six years hence, when all the landless – Dalits, Dalit Christians, Muslims, and all others – joined together to struggle for land, they say that only the Adivasi needs land. This move is a well-planned one. In effect the government says that other than the Adivasi, there are no landless people in Kerala. That is, it does not accept that those of live in Harijan colonies, One-Lakh houses, by the roadside, and so on are landless. It does not accept that the fish workers who lead hellish lives in one and one and a half cents, without the land to even build a shelter are landless. By ignoring these landless groups, and picking out just the Adivasis, the government is trying to scatter the political action building up at Chengara. But someday the government will have to concede; it will have to accept the claims of these landless groups.

The numbers of women and children who were ready to immolate themselves with kerosene there last week ran to hundreds. We do not favour self-sacrifice. We want all the landless in Kerala to gain land without a single life lost. But after a seven-and-a-half month long struggle in the face of social neglect, if the police march in there, *these people have no other way. No other way but say, I sacrifice my life.* We must understand that if one life is lost there, we will have to witness hundreds of deaths. I say this as someone who knows the place directly, who knows *the tension the people there have been living through.* *If the news gets out that people sacrificed their lives for land in a place like Kerala, that will be counted as a tragedy in history. That’s why there should be pressure from the general public to resolve the issue without provoking unfortunate incidents there.* Today we need such pressure that will force the government to deal with the issue *democratically*, to redistribute land to the landless without causing any loss of life. That is the only way this struggle can succeed. But today no such pressure exists. *Kerala did not react to the terrible violence of the state at*

Moolampally. In Chengara hundreds of people came to the brink of self-sacrifice; *Kerala has looked away*. It is hard to be proud of this Kerala. We need to see Chengara as *a struggle for a new Kerala, one that dismantles the old*. This is new Kerala would be one in which the social agency of all marginalised groups including Dalits and Adivasis are recognized. We must reconstruct our *sense of citizenship*. Kerala needs to be turned into a *physical and cultural space* that includes all sections of society. A major task has been initiated at Chengara, one that exceeds the amount of land the occupants get. Our actions in *solidarity* need to be attentive to this fact. I end my words, with the plea that we need to think of the *various forms of activism* possible, and that individuals and organizations should take them forward.” (Kapikkad 2008, Hervorhebungen von B.S.)

Die hier vorgestellte, in den Kontext absoluter Gewaltmächtigkeit gezwungene prospektive, im dynamischen Dialog erworbene, Verantwortung für Mensch-und-Natur praktizierende postmoderne *Ethik ist* solange und bis zum Selbstmord *absolut zerbrechlich*, wie sie ohne die Gewalt einschränkende *Solidarität ist*.

Die Stimmen Patkars, Roys, C. K. Janus, Ambedkars und Kapikkads über ihr zerbrochen-zerbrechliches, real-utopisches Land-Leben sprechen eine Sprache, die auch die Stimmen von Denkern wie Bauman und Liebsch – allerdings nur durch meine textliche Zusammenführung – ‘sprechen’. Es wäre ein nicht schwer zu realisierender nächster gemeinsamer Schritt zum Solidarität schaffenden Dialog, in dem die Vision einer *transmodernen Ethik* und zugleich die eines möglichst gewaltfreien Widerstreits in “menschlichen Lebensformen” erstehen könnte, wo man “zu Überzeugungen” gelangt, “die für die Quellen der Verletzung menschlicher Koexistenz sensibilisieren können, auf deren Registern die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen spielt. Diese Überzeugungen versprechen indessen keine Aufhebung der Konflikte, in denen sie selbst zum Zuge kommen. Das Stärkste an ihnen ist möglicherweise gar nicht das Argument mit seiner vermeintlich ‘unnachsichtig zwingenden’ Kraft, sondern die Bezeugung, die allein dadurch überzeugt, dass wir sie selber leben.” (Liebsch 2001: 363)



Die abgebildete Photomontage in dem angesehenen kulturpolitischen Wochenmagazin ‚Mathrubhumi‘ (‚Mutterland‘ auf Malayalam) zeigt am 23. 9. 2001 auf seinem Titelbild im Vordergrund C. K. Janu. Der Titel mit den einstürzenden Twin Towers im Hintergrund kündigt an: „Ein Interview mit C. K. Janu, „es ist nicht gerecht, dass wir im Land unserer Geburt zu Flüchtlingen gemacht werden“. Im Heft wird das Interview vom Journalisten kurz eingeleitet, dann folgen C. K. Janus Worte:

„Ein primitives Volk erklärte seinen Widerstand. Es geht um das Recht auf das Leben und Sterben, darum, dass wir nach unserem Tod in der Erde begraben werden, wo wir geboren wurden. Wir wollen die abgelegten Altkleider oder die stinkenden Lebensmittelzuteilungen nicht. Wir wollen unsere Welt.“

8. Literatur

- Ambedkar, , Bhimrao Ramji (1936): *The Annihilation of Caste. with a Reply to Mahatma Gandhi*. Hrsg. von Mulk Raj Anand. New Delhi: 25-80
- Ambedkar, B.R. (1989): *Untouchables or The Children of India's Ghetto*. In: Education Department, Government of Maharashtra (1989): 3-116
- Education Department, Government of Maharashtra (1989): *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*. Vol. 5. Bombay: The Education Dept. Government of Maharashtra
- Aulenbacher, Brigitte/ Funder, Maria/ Jacobsen, Heike/ Völker, Susanne (Hrsg.) (2007): *Arbeit und Geschlecht im Umbruch der modernen Gesellschaft*. Forschung im Dialog. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- CDS, Centre for Development Studies (2008): *Genderin Governance or Governing Women? Politics, Patriarchy, and Democratic Decentralisation in Kerala State, India*. September. Thiruvananthapuram
- Bhaskaran (2002): *Janu. C. K. Januvinte Jeevitakatha/ C. K. Janus Biography*. Original Malayalam. Kottayam: DC Books
- Bauman, Zygmunt (2001): *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge (UK): Polity Press
- Baumann, Zygmunt (1995): *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Edition
- Craanen, Michael/ Gunsenheimer, Antje (Hrsg.) (2006): *Das ‚Fremde‘ und das ‚Eigene‘, Forschungsberichte (1992-2006)*. Bielefeld: transcript Verlag
- Caldwell, Sarah (1999): *Oh Terrifying Mother. Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kali*. New Delhi: Oxford University Press
- Film-Konzepte (2006): *Indien*. Nr. 4. München: edition text + kritik
- Groenefeld, Sigmar 2007: *Vom Verschwinden des Landes*. In: Heindl/ Groenefeld (2007): 117-125
- Heindl, Bernhard/ Groenefeld, Sigmar (2007): *Gründe – Abgründe. Bäuerliche Landwirtschaft im Sog agrarindustrieller Sachzwänge*. Innsbruck u. a.: StudienVerlag
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp
- Kapikkad, Sunny M. (2008): *Beyond Just a Home and a Name*. In: <http://kafila.org/2008/06/14/beyond-just-a-home-and-a-name>
- Kak, Shakti/ Pati, Biswamoy (Hrsg.) (2005): *Exploring Gender Equations. Colonial and Post Colonial India*. New Delhi: Nehru Memorial Museum and Library
- Liebsch, Burkhard (1999): *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*. Göttingen: Wallstein Verlag
- Liebsch, Burkhard (2001): *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit Differenz Gewalt*. Berlin: Akademie Verlag
- Ricœur, Paul (1974): *Geschichte und Wahrheit*. München: List Verlag
- Roy, Arundhati (1997): *The God of Small Things*. New Delhi: IndiaInk
- Roy, Arundhati (1998): *The End of Imagination*. Kottayam: DC Books
- Roy, Arundhati (1999): *The Greater Common Good*. Bombay: India Book Distributors
- Roy, Arundhati 82001): *Power Politics. The Reincarnation of Rumpelstiltskin*. Kottayam: DC Books
- Schulze, Brigitte (2005a): *Globalization and Divergence. Dynamics of Dissensus in Non-dominant Cinema-Cultures of South India*. Vortrag gehalten anlässlich der Konferenz „Media in Transition 2 ...“ des Centre for Comparative Media Studies. May 10-12, 2002. MIT Cambridge/ Mass. In: <http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2005/295>
- Schulze, Brigitte (2005b): *Ventures Into a Moral philosophy and Political Economy of Daily Life Experiences Through Cinema-mediated Reflections of Marginalised Women in Kerala: Challenging the Patriarchal Violence of the ‚Kerala Development Model‘*. In: Kak/ Pati (2005): 329-354
- Schulze, Brigitte (2006a): *Suma Jossen im Gespräch mit Brigitte Schulze*. In: Teissl/ Kull (2006): 146-157

- Schulze, Brigitte (2006b): Abstract des Forschungsberichts über „Regionale Kino-Erfahrungen von Weiblichkeit“ als Selbstreflexion kultureller Identität in Kerala (Südindien). Perspektivenwechsel in der Theoriebildung über Öffentlichkeit(en) und Identität(en). In: Craanen/ Gunsenheimer (2006): 117-118
- Schulze, Brigitte (2006c): Frauen-Perspektiven im regionalen Kino Indiens (Kerala). Poesien und Strategien gegen die Gewalt, die Angst und die Vertreibung aus dem Leben. In: Film-Konzepte (2006): 77-91
- Schulze, Brigitte (2007): Schwer arbeitende Frauen in den „Outcaste-Zonen“ kapitalistischer Gesellschaften. Ihre Utopien vom freien Mensch-Sein und „guten Leben“ am Beispiel Indien und Italien. In: Aulenbacher u. a. (2007): 217-232
- Teissl, Verena/ Kulll, Volker (Hrsg.) (2006): Poeten, Chronisten und Rebellen. Internationale DokumentarfilmemacherInnen im Porträt. Marburg: Schüren
- Wienold, Hanns (2007): Leben und Sterben auf dem Lande. Kleinbauern in Indien und Brasilien. Münster: Westfälisches Dampfboot

Graue Literatur , Zeitungen und Websites

<http://kafila.org/2008/06/14/beyond-just-a-home-and-a-name>

<http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2005/295>

www.femcinecult-kerala.uni-trier.de

www.re-wo-man.net

Hindu, The (2003): Challenging Janus-faced politicians. Eine Buchrezension von C.G.N. 28.3.2003

Mathrubhumi (2001) Wochenmagazin auf Malayalam, 23.9. 2001