

kritik & utopie ist die politische Edition
im mandelbaum *verlag*.

Darin finden sich theoretische Entwürfe
ebenso wie Reflexionen aktueller sozialer
Bewegungen, Originalausgaben und auch
Übersetzungen fremdsprachiger Texte,
populäre Sachbücher sowie akademische
und außeruniversitäre wissenschaftliche
Arbeiten.

Nähere Informationen zu Beirat,
Neuerscheinungen und Terminen unter
www.kritikundutopie.net



Alexander Neupert-Doppler

DIE GELEGENHEIT ERGREIFEN

Eine politische Philosophie des Kairós

mandelbaum *kritik & utopie*

© by mandelbaum *kritik* & *utopie*, wien, berlin 2020
alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung & Satz: Michael Baiculescu
Lektorat: Laura Hörner
Druck: Primerate, Budapest

Inhalt

7	1.	EINLEITUNG
15	1.1	Arbeit an Begriff und Gegenstand
22	1.2	Rückgriff als Methode
25	1.3	Eingriffe in die Utopie-, Transformations- & Bewegungsforschung
30	1.4	Vorgriff auf die Organisationsfrage
34	2.	KRISE ALS KAIRÓS – WALLERSTEIN, TILlich, ARISTOTELES UND DER KAIRÓS DER ENTSCHEIDUNG
35	2.1	Weltsystemkrise als Entscheidungskairós der Utopistik für Anti-System-Bewegungen
50	2.2	Wallersteins Rückgriff auf die Kairós-Theorie Paul Tillichs
58	2.3	Paul Tillich und sein begrenzter Kairós nach 1918 als Korrektiv zu Wallerstein
82	2.4	Chronos und Kairós – Anfänge (nicht: Ursprünge) von Hesiod bis Aristoteles
93	3.	DER KAIRÓS VON BERLIN IM NOVEMBER 1918
106	4.	KAIRÓS & KONTEMPLATION - AGAMBEN, BENJAMIN, PAULUS UND DIE ERFAHRUNG DES KAIRÓS
107	4.1	Der Kairós der Geschichte: Ausnahmezustand und Lebensform bei Agamben
130	4.2	Agambens Rückgriff auf die Jetztzeit-These Walter Benjamins
135	4.3	Walter Benjamins revolutionärer Kairós der Geschichte als Korrektiv zu Agamben
161	4.4	Agambens Rückgriff auf den andauernden messianischen Kairós bei Paulus
183	5.	DER KAIRÓS VON PARIS IM MAI 1968
199	6.	KONSTITUTION IM KAIRÓS – HARDT / NEGRI, SPINOZA, MACHIAVELLI UND DIE VORBEREITUNG
200	6.1	Empire, Commonwealth und der Kairós der Multitude
217	6.2	Hardts & Negris Rückgriff auf Spinozas Multitude und Machiavellis Occasione
225	6.3.	Spinoza und die Ambivalenz der Multitude als Korrektiv zu Hardt / Negri
251	6.4	Machiavelli und die Politik der Gelegenheit

272	7.	KRITIK, UTOPIE, KAIRÓS – AKTIVES ERWARTEN UND DIE ORGANISATIONSFRAGE
273	7.1	Kairologische Theorie
279	7.2	Kritische Theorie
282	7.3	Utopische Theorie
287	7.4	Organisation als Geburtshelferin des Kairós?
295	8.	LITERATUR

Für Unterstützung und hilfreiche Hinweise danke ich meinen Kolleg*innen am Potsdamer IASS, Anne-Katrin Holfelder, David Löw Beer, Rosine Kelz und Fabian Dantscher. Für Diskussionsbereitschaft und Anregungen danke ich in Hannover Lisa Doppler, Lisa Brunke, Ismail Dogru und Jonas Negenborn. Lukas K. aus Berlin bin ich zu Dank verpflichtet, weil er mir 2015 in einem Brief bewusst machte, was ich gerade erst lernte. „Keep calm and carry on [...] Wenn wir – wie Du schreibst – auf die richtigen Momente politischer Veränderung warten müssen, dann könnte dieser Satz die Losung dazu sein“. Nun ist es Kairós! Laura Hörner danke ich für ihr hervorragendes Lektorat, Tammo Jansen aus Osnabrück für unsere gemeinsame Reise zu Spinoza, Eva Seidlmayer aus Köln für den unerschütterlichen Glauben daran, dass ich noch etwas zu sagen habe und es mir auch gelingen würde dies zu tun. Bei Gelegenheit.

Alexander Neupert-Doppler, im Sommer 2019.

I. Einleitung

*„Die Schwierigkeit einer Sache beruht nicht auf ihrer Größe,
sondern darauf, die Zeit zu erkennen“
Lü Bu We, Weisheitsbuch der Alten Chinesen*

Die Geschichte politischer Veränderung ist die Geschichte ergriffener und verpasster Gelegenheiten. Diese These, für die es sowohl in der Ideen- als auch Ereignisgeschichte des 20. Jahrhunderts eine Vielzahl von Hinweisen gibt, steht im Mittelpunkt dieses Buches. Die Frage, wie Geschichte zu denken sei, ist eine Schnittstelle von Geschichtsphilosophie und Politischer Theorie. Politische Praxis lässt sich, insgeheim oder offen, von Vorstellungen von Geschichte leiten. In der europäischen Moderne, wie die Neuzeit seit dem 19. Jahrhundert heißt, waren zwei Konzepte maßgeblich, wenn es um Veränderungen ging. Einerseits die Idee der Notwendigkeit, nach der Geschichte ein objektiver Fortgang, gar Fortschritt sei, andererseits die Idee der Machbarkeit, nach der Geschichte ein Produkt permanenten Handelns ist. In der Postmoderne, wie der Spätkapitalismus etwa seit den 1980er Jahren genannt wird, sind beide Ideen in die Krise geraten. Weder kann Geschichte, nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, nach Weltkriegen, Faschismus, Stalinismus, Nationalsozialismus und der Shoah nach wie vor als objektiv notwendiger Fortschritt erscheinen, noch erscheint Geschichte als machbar, als subjektiv gestaltbar.

7

Sowohl auf die Krise der Moderne zwischen den Weltkriegen als auch auf die postmoderne Krise gibt es geschichtsphilosophische Antworten, die an einem anderen Zeitverständnis, der Kairós-Zeit, ansetzen. Anfänglich entwickelt vom Theologen, Philosophen und Sozialisten Paul Tillich (1886–1965), und mitunter auch von Philosophen wie Ernst Bloch (1885–1977) und Walter Benjamin (1892–1940), findet sich der Kairós als Denkfigur in den letzten Jahrzehnten und anhaltend bis heute bei politischen Theoretikern wie Immanuel Wallerstein (1930–2019), Antonio Negri (*1933) und Giorgio Agamben (*1942). So unterschiedlich und vielfältig die Ansätze dieser Denker sind, so wiederholt sich doch ein Problem. Für Tillich, Bloch und Benjamin galt es, einen Begriff der Geschichte zu finden, der weder einen fortschrittsgläubigen Determinismus enthält noch Veränderung aus purem Voluntarismus ableitet. An ihre Überlegungen, die um Geschichte als Geschichte von Gelegenheiten kreisen, schließen Wallerstein, Agamben und Negri (letzterer mit Michael Hardt) an, um der Ideologie vom Ende der Geschichte eine kritisch fundierte und utopisch orientierte Alternative entgegenzusetzen: Den

Kairós. Eine Pointe ihrer Antworten gibt der Satz von Michael Albert (*1947) wieder, wonach „Geschichte sich offenbar nicht zwangsläufig immer, sondern in Wirklichkeit nur manchmal ereignet“ (Albert 2017: 151). Aber wann? Tillich illustriert dies an einem antiken Begriffspaar: „Es war ein feines Gefühl, das den Geist der griechischen Sprache hieß, den Chronos, die formale Zeit, mit einem anderen Wort zu bezeichnen als den Kairós¹, die ‚rechte Zeit‘, den inhalts- und bedeutungsvollen Zeitmoment“ (Tillich 1922 in GW VI: 10). Dieser Rückgriff, der stilbildend für die Theorien ist, die hier verhandelt werden, begründet ein Geschichtsbild, das ich als kairologisch bezeichnen möchte: Befreiung tritt dann ein, wenn objektive Gelegenheiten und subjektives Handeln zusammenkommen.

Einleitend werden im Folgenden die umfangreichen Probleme skizziert, die der Kairós-begriff lösen soll. Dazu gehört es, zunächst einmal Theorieansätze auszuwählen, die für diese Arbeit am Begriff geeignet sind (1.1). Typisch für Überlegungen zum Kairós ist der ideengeschichtliche Rückgriff als Methode (1.2), die anschließend umrissen wird. Was es bedeuten kann, den Kairós für Politische Philosophie in Dienst zu nehmen, wird im Folgenden exemplarisch anhand der Frage aufgezeigt, wie kairologische Eingriffe in aktuelle Debatten um Utopie, Transformation und Gelegenheitsfenster möglich wären (1.3). Abschließend wird ein Vorgriff auf die Organisationsfrage (1.4) gewagt, die uns durch dieses Buch hindurch beschäftigen wird. Es ist die Frage danach, wie Menschen sich organisieren können, um politisch-historische Gelegenheiten erkennen, erfahren und ergreifen zu können. Von vornherein wird hier also der Nutzen, den ein entfalteter Kairós-begriff in Theorie und Praxis haben kann, mitbedacht.

Um aber einen solchen entwickeln zu können, sind im Hauptteil drei Anläufe nötig. Um zu verstehen, was verschiedene Theoretiker mit Kairós-Zeit meinen, werden vier Grundfragen als Leitfragen gestellt. Erstens die Frage nach der Subjektivität: Für wen besteht eine Gelegenheit? Für mich? Für andere? Zweitens die Frage nach der Qualität: Was ist der Zweck, für den eine Gelegenheit gesucht wird? Die Bandbreite vom Kairós zum Überqueren einer Straße bis zum Überschreiten des Kapitalismus ist groß. Drittens die Frage nach der Funktionalität: Verfügt ein organisiertes Subjekt bereits über die Mittel, um eine Gelegenheit ergreifen zu können? Oder braucht es noch eine längere Zeit der Vorbereitung? Viertens, in Summe, die Temporalität: Besteht die Gelegenheit jetzt schon? Nicht mehr? Noch nicht? Wir werden sehen, dass sich sowohl die Auswahl von Träger*innen eines möglichen Kairós mit ihren jeweiligen Zwecken als auch die ange-dachten Mittel und die vorausgesetzte Erkennbarkeit der Umstände in den

1 Unabhängig von der Schreibweise im Quellentext, ob Kairós, Kairos oder kairos, wird hier einheitlich Kairós verwendet.

hier verhandelten Theorien gravierend unterscheiden. Diese Unterschiede sind zu erklären, bevor im Kapitel 7 die Beiträge der verschiedenen Theoretiker gewichtet werden können und wir zu einer Definition des Kairós kommen, die diesen als Bindeglied zwischen Kritik und Utopie tauglich macht. Warum versteht der Weltsystemtheoretiker Wallerstein, mit Tillich, der wiederum auf Aristoteles (384–322 v. Chr.) zurückgreift, Kairós als Krisenphänomen und Gelegenheit für Entscheidungen (Kapitel 2)? Was genau ist diese Krise und wer kann sich wofür entscheiden? Wieso verbindet der Philosoph Agamben den Kairós mit Kontemplation und, unter Rückgriff auf Benjamin und den Apostel Paulus (10–60 n. Chr.), mit einer besonderen Erfahrung von Zeit (Kapitel 4)? Was macht diese Erfahrung aus? Weshalb geht es Hardt und Negri, unter Rückgriff auf Baruch de Spinoza (1632–1677) und Niccolò Machiavelli (1469–1527) um Kairós als Gelegenheit zur Konstitution einer neuen Ordnung, die allerdings eine Politik der Vorbereitung voraussetzen soll (Kapitel 6)? Wer ist handelndes Subjekt? Gerade die Rückgriffe in die Ideengeschichte, die Wallerstein, Agamben, Hardt und Negri unternehmen, erlauben es auch, auf ältere Überlegungen zurückzugreifen, um ihre Ansätze korrigieren zu können. Eine weitere Frage lautet: Wieso meinen im 20. und 21. Jahrhundert überhaupt Menschen, dass es sich lohnt aus dem Kairós, dem griechischen Gott der guten Gelegenheiten, einen Begriff zu machen, der uns helfen soll, Geschichte und Politik besser zu verstehen?

9

Vor zehn Jahren, zur Zuspitzung der jüngsten Krisenphase, verzeichnete Rowan G. Tepper ein wachsendes Interesse am Thema. „Academic interest in the concept of Kairós has increased dramatically in recent years, particularly with respect to a somewhat secularized concept of Kairós“ (Tepper 2009: 4). Über theoretische Erkenntnis hinaus betont er politische Orientierung, die Chronos und Kairós bieten. „What I would like to designate by the term chronopolitics would refer to the politics of time in ‚normal‘ times, a temporal politics of the state and of capitalism“ (ebd.: 4). Wahlen, Tariffrunden usw. erfolgen chronologisch, Ausbau und Aufrechterhaltung von Institutionen rechnen mit Routinen, nicht mit Brüchen. Hingegen: „Properly revolutionary political praxis would be essentially kairopolitical“ (ebd.: 22). Das Wort Revolution ist heutzutage, abgesehen von Werbung, sehr aus der Mode gekommen. Aber auch wo stattdessen von Transformation die Rede ist, wird diese nicht im Sinne linearer Chronologie verstanden. Ulrich Brand stellt klar: „Transformation impliziert nichtlineare Veränderungen“ (Brand 2018: 20). Kairós, den die alten Griechen als Gott der guten Gelegenheiten kannten, welcher die Schicksalswaage auf Messers Schneide trägt und im Vorbeiflug nur an seinem vorderen Schopfe zu packen ist, eignet sich als Denkfigur. Die Gelegenheit meint ein objektives Phänomen, sie entsteht nicht aus dem Nichts, ist aber auch nicht beliebig verfügbar. Sie zu nutzen erfordert subjektiv ein geistesgegenwärtiges Handeln.

Damit ist gesetzt: Eine Gelegenheit gibt es nur für ein handlungsfähiges Subjekt, das Zwecke verfolgt und über Mittel verfügt, diese potentiell zu erreichen. Was aktuell hinzutreten kann sind variierende Umstände. Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann (1927–1998), den Subjekte sonst kaum interessieren, sagt zur „Denkform des richtigen Zeitpunktes (Kairós)“ (Luhmann 1991/2003: 160) etwas Wichtiges: „Er ist definiert durch vorübergehende Gelegenheiten, etwas ohnehin Gewolltes zu realisieren“ (ebd.).² Dieses etwas, das fehlt, verstehe ich als noch-nicht realisierte Möglichkeit im Sinne konkreter Utopie. Ein solcher Begriff von Utopie, wie ihn Bloch vertritt, ist eng verbunden mit Veränderung und Kritik. Um Möglichkeiten, die noch nicht sind, also die Inhalte von Utopien, tatsächlich zu verwirklichen, müssen Widrigkeiten, die nicht-mehr sein sollen, also die Gegenstände von Kritik, überwunden werden. Dieses Buch soll eine theoretische Lücke füllen, auf die in Diskussionen über meine Bücher zur Kritik am ‚Staatsfetischismus‘ (2013) und zu den Möglichkeiten der ‚Utopie‘ (2015) hingewiesen wurde. In die Lücke zwischen Kritik und Utopie tritt der Kairós, die Gelegenheit Veränderung zu bewirken. Es gibt verschiedene Arten, sich damit zu beschäftigen. Politisch interessierte Lesende mögen vielleicht gleich zu Kapitel 6 über die Politik der Vorbereitung springen. Historisch interessierte Lesende reizen sicherlich die Kapitel 3 und 5 zum Kairós von Berlin 1918 bzw. Paris 1968. Philosophisch interessierte Lesende scheuen aber hoffentlich auch nicht den nun einleitend gebotenen Problemaufriss.

Mit dem objektiven und subjektiven Kairós ist immer auch eine doppelte Problemstellung verbunden. Wir können uns in unserer Kairóserkenntnis täuschen und zu früh handeln. Wir wissen aus der Zeitung ‚Die Zeit‘: „Marx als Anti-Utopist und Philosoph des Kairós, des richtigen Zeitpunktes, hat immer wieder vor übereilem Handeln gewarnt“ (Neffe 2018). Aber auch das Gegenteil ist wichtig. Nur zehn Jahre nachdem Marx in seinem Schriftwechsel mit der russischen Revolutionärin Vera Sassulitsch (1849–1919) 1881 festgestellt hatte, dass in Russland noch die Möglichkeit bestehe, den Sozialismus auf Basis der bäuerlichen Dorfgemeinschaften einzuführen, kam Engels 1892 zu dem Schluss, Russland habe „diese schöne historische Gelegenheit“

2 Luhmann hebt hervor, dass die Bestimmung eines Zeitpunktes als Kairós heute riskant geworden ist, weil einerseits die Sachlagen komplex sind und andererseits „mehr und mehr Zukunft ersichtlich von gegenwärtigen Entscheidungen abhängt“ (Luhmann 1991/2003: 158). Auch eine graduelle Nutzung gibt er zu Bedenken. „Der richtige Zeitpunkt für eine politische Entscheidung über die Abschaffung von Kernkraftwerken lag in den Tagen nach Tschernobyl – nicht vorher und nicht nachher. Der richtige Zeitpunkt für ein Vorantreiben der Wiedervereinigung Deutschlands lag unmittelbar nach der Öffnung der Grenzen“ (ebd.: 161). 1989 gab es ein handlungsfähiges Subjekt, 1986 nicht, auch wenn es der Anti-AKW-Bewegung nach Tschernobyl gelang, die Mehrheitsmeinung zur Atomkraft zu verändern.

(Engels, zit. n. Traverso 2019: 183) verpasst, die Kapitalisierung sei schon zu weit fortgeschritten. Kairós kann also verpasst werden, wenn es objektiv noch zu früh (Marx) oder schon zu spät (Engels) ist. Weniger umstürzlerisch, aber ebenso kairologisch, verweist Hartmut Rosa en passant in seiner Resonanztheorie auf die subjektive Seite für Fälle in denen klar wird, „dass der Resonanzmoment – unverfügbar im Sinne des griechischen Kairós, des glücklichen rechten Zeitpunktes – gekommen war“ (Rosa 2018: 49). Dann ist die Frage, ob es ein Subjekt gibt, das in der Lage ist, seinen Kairós zu erfahren, zu erkennen und zu ergreifen.

Bei alledem geht es hier nicht nur um die Rekonstruktion von Ideengeschichte. Sicherlich kann die Wiederkehr des Kairós in zeitgenössischen Theorien als Indikator einer Suchbewegung gedeutet werden, der es darum zu tun ist, wie Veränderung noch zu denken ist. Zugleich war und ist der Kairós aber immer auch ein Faktor innerhalb politischer Debatten, d. h. er markiert eine Position. Eine solche nehmen die Kairósthese stets in spezifischen historischen Konstellationen ein. Dies wird in den folgenden Kapiteln vertieft, kann aber auch hier schon an zwei Beispielen illustriert werden. Wieso machen sich Theoretiker wie Bloch, auf den wir im Schlusskapitel zurückkommen, Tillich und Benjamin überhaupt Gedanken um eine kairologische Betrachtung der Geschichte? Wieso setzen Wallerstein, Agamben, Hardt, Negri u. a. diese Tradition fort? Theorie lebt von der Verarbeitung von Erfahrungen und der Auseinandersetzung mit anderen Theorien. Tillich, Bloch und Benjamin, aber auch Max Horkheimer (1895–1973), Georg Lukács (1885–1971) und Theodor W. Adorno (1903–1969) sind eine Erfahrungsgeneration, geprägt vom Ersten Weltkrieg, der Revolution 1918 und dem Exil ab 1933. Vertieft wird dieser Hintergrund als Exkurs zum Kairós von Berlin im November 1918 (Kapitel 3).

11

Nach 1918 ist die Kairósthese für Tillich ein Mittelweg zwischen zwei gleich falschen Einseitigkeiten. Einerseits vertrat Karl Kautsky (1854–1938), der Theorieführer der Sozialdemokratie, die These von der Notwendigkeit historischer Abläufe. „Die kapitalistische Gesellschaft hat abgewirtschaftet; ihre Auflösung ist nur noch eine Frage der Zeit [...] Die Bildung einer neuen Gesellschaftsform [...] ist etwas Unvermeidliches geworden“ (Kautsky 1892). Unvermeidliches lässt sich Abwarten (Attentismus). Andererseits sagt Gustav Landauer (1870–1919) für den voluntaristisch denkenden Anarchismus: „Sozialismus ist zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügend große Anzahl von Menschen ihn will“ (Landauer 1911/1978: 61). Kautsky muss keinen Kairós erwarten, die Geschichte geht ihren Gang. Landauer kann keinen Kairós abwarten, denn die Geschichte wird ohne Atempause selbst gemacht.

Während die SPD-Basis 1918 ihren Kairós verstreichen ließ, scheiterten die Radikalen an Ungeduld. Dabei denkt Tillich weniger an Landauers Siedlungen oder die Münchener Räterepublik, mehr noch zeigt das schlechte

Timing der KPD-Aufstände von 1921 und 1923 ein fehlendes Kairósbewusstsein. „Aus dieser Not der sozialistischen Geschichtsphilosophie ist der Gedanke des Kairós geboren“ (Tillich 1924 in GW II: 127). Weder permanenter Aktivismus noch chronologischer Attentismus (Abwarten) sind zielführend. Die SPD hatte ihren Standpunkt: „Ihre Ideologie gipfelt in dem Wissenschaftsglauben an die Notwendigkeit einer Einwicklung, die zur sozialistischen Gesellschaft führt“ (Tillich 1933 in GW II: 221). Links von der SPD steht eine Linke, „die die russische Revolution erlebt hat und die ungeheuren Willenskräfte sah, die in ihr lebendig wurden und gegen jede Berechnung in dem wirtschaftlich zurückgebliebensten Lande siegreich waren. [...] Sie ist dadurch auf den Weg eines voluntaristischen, ethischen Sozialismus geführt worden“ (ebd.). Dies sind die Extreme: Befreiung kommt notwendigerweise, Befreiung ist immer machbar. „Kairós dagegen bezeichnet einzigartige

- 12 Momente im zeitlichen Prozeß, Momente, in denen sich etwas Einzigartiges ereignen oder vollenden kann“ (Tillich 1958 in GW IV: 137). Es gilt: Weder das Handeln bei Gelegenheit verpassen, noch ein Handeln ohne Gelegenheit versuchen! Nun ist aber ein gravierender Unterschied zu heute festzustellen. Im letzten Drittel des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wären sich Liberale und Sozialdemokrat*innen, aber auch Anarchist*innen und Kommunist*innen zumindest darüber einig gewesen, dass die Zukunft ‚besser‘ sein würde. Sie gehen aus von Kritiken der Gegenwart, hegen Utopien und haben positive Zukunftserwartungen. Dieses moderne Dreieck von Kritik, Utopie und Zukunftspolitik ist in der Postmoderne zerbrochen. 1979, als François Lyotards (1924–1998) Buch ‚Das postmoderne Wissen‘ erschien, scheint sich die Situation für Negri aber noch genau so darzustellen wie für Tillich. „Auf der einen Seite kommt es so zu einem Verflachen des Kommunismus, seines Begriffs, indem man sich auf das Terrain objektiver Logik begibt, auf das Terrain des Determinismus; auf der anderen, entgegengesetzten Seite gibt es den ‚Sprung‘, die neue Qualität, den politischen Übersprung und Voluntarismus“ (Negri 1979/2019: 204).

Für die gesellschaftlichen Mehrheiten in den 1980er bis 2010er Jahren stellen sich die Dinge anders dar. Die Rede ist vom Ende der Geschichte. Nur Linke diskutieren weiter um Notwendigkeit und Machbarkeit. Johannes Agnoli (1925–2003), dem niemand unterstellen würde, er sei Sozialdemokrat, gibt in seiner Abschiedsvorlesung an der FU Berlin 1990 die Parole aus, dass „in der anbrechenden Kälte der neuen Weltordnung [...] die Aktualität der Revolution bis auf weiteres suspendiert worden ist“. Notwendig in dieser kalten „Zeit des Überwinterns“ sei der Rückzug auf die „Maulwurfsarbeit“ der Theorie (Agnoli 1990/1999: 226), das Warten auf einen neuen Mai. Falsch ist nicht die Theorie, sondern ihre Praxisferne. Soll ein neuer Kairós kommen, muss auch praktische Vorbereitung erfolgen. John Holloway (*1947) hingegen ist 2010 so überzeugt von der Machbarkeit des Sozialismus wie Landauer 1911. „Von der Geduld als einer revolutionären Tugend oder der ‚zukünftigen

Revolution‘ zu reden, hat seinen Sinn verloren. [...] Wir brauchen die Revolution jetzt, hier und jetzt“ (Holloway 2010: 10).

Jetzt oder nie? Auch Holloway sieht Agnolis Winter und beschreibt den Spätkapitalismus als einen vereisten See. Aber: „Überall um den See herum sind Leute, schaffen Bruchstellen, die sich im Eis fortsetzen“ (Holloway 2010: 21). Der Voluntarismus hält unbeirrt von Gelegenheiten am Aktivismus der Machbarkeit fest.

Schon die Frage, ob Revolution bis auf weiteres vertagt ist oder hier und jetzt möglich, scheint heute schräg. In der Postmoderne geht es nicht mehr darum, wie die Zukunft erreicht wird, sondern sie abzusagen. Lyotard, der ab 1954 der Gruppe Socialisme ou barbarie angehörte, eine Avantgarde des Pariser Mai, „verließ den Dienst der Revolution“ (Lyotard, zit. n. Reesesschäfer 1988: 14), wie er selbst sagt, 1966. Die Hoffnung der Moderne lag in „einer einzulösenden Zukunft, das heißt in einer noch zu verwirklichenden Idee [...] (der Freiheit, der Aufklärung, des Sozialismus usw.) [...] Meine Annahme besteht darin, daß das Projekt der Moderne [...] liquidiert worden ist. [...] Auschwitz kann als ein paradigmatischer Name für die tragische Unvollendetheit der Moderne genommen werden“ (Lyotard 1984/2007: 49f.). Trotz Auschwitz ist aber erst 1989, so Lucian Hölscher, „der geschichts-philosophische Bann des revolutionären Fortschritts endgültig gebrochen“ (Hölscher 1999: 114).

13

Der Fortschrittsglaube ist verschwunden, Kritik ist randständig, der Utopieverlust gravierend. Angesichts dessen agieren Wallerstein, Agamben und Hardt / Negri heute in einer anderen Konstellation. Auch sie bilden eine Erfahrungsgeneration. Als ihr Kairóserlebnis deuten sie die Proteste um und ab dem Jahr 1968, in dem sie zwischen 26 und 38 Jahren alt waren. Auf diesen Erfahrungshintergrund ihrer Theoriebildung wird im Exkurs zum Kairós von Paris im Mai 1968 eingegangen (Kapitel 5). Führt aber auch das Scheitern von 1968 in die Postmoderne, so ist das Problem nun nicht mehr Fortschrittsgläubigkeit, sondern Alternativlosigkeit. Hans-Ernst Schiller hat dies angesichts der These vom Ende der Geschichte pointiert: „Zwar ist, was den entscheidenden Fortschritt heute behindert, schwerlich das Vertrauen in seinen Automatismus, eher eine mannigfach sich verkleidende Gewißheit des Posthistoire“ (Schiller 1985: 191). Statt Brüchen wird aus dem „Immer-weiter des Fortschritts“ das „Immer-Weiter des Kreislaufs“ (ebd.: 191). Der Ausweg ist Kairologie. „Die Bedingungen der zur Befreiung werdenden Tat sind nicht einfach abzuwarten noch zu überspringen, sondern strategisch herzustellen“ (ebd.: 178).

Befreiung aber würde voraussetzen, dass Unfreiheitskritik und Freiheitsutopie heute noch denkbar wären. Laut Matthias Bohlender tritt die „Krise der Kritik“ (Bohlender 2011: 3) ein, weil „die theoretischen Entwürfe, die großen Erzählungen von Fortschritt, Aufklärung, Revolution und Befreiung als Stützpfeiler der Kritik weggebrochen sind“ (ebd.: 4). Zwar gehören Fort-

schritt und Aufklärung zur chronologischen Geschichtszeit, aber auch Revolution und Befreiung brauchen Utopie. Der Einwand – „Lyotards' theory of the end of grand narratives is itself another grand narrative“ (Jameson 2012: 5) – verpufft, wenn tatsächlich eine „Erschöpfung der utopischen Energien“ (Habermas 1985: 141) eintritt. Zygmunt Bauman (1925–2017) gab diesem Problem kurz vor seinem Tod den Namen der ‚Retrotopie‘. „Das 20. Jahrhundert, das mit futuristischen Utopien begann, endete in Nostalgie“ (Bauman 2017: 10). Zukunft ist gegen Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts negativ besetzt – und das mit Grund.

14 Bauman erklärt die Retrotopie: So „sind die ‚Millenials‘ [...] die erste Nachkriegsgeneration, die nicht von Aufstiegserwartungen, sondern von der Furcht geprägt ist, die von ihren Eltern erreichte soziale Stellung nicht halten zu können“ (ebd.: 75f.). Chronologie wird Verfall. Was sie denken, „wenn sie das Wort ‚Fortschritt‘ hören, ist die Aussicht, dass immer mehr Arbeitsplätze [...] von Computern und von Computern gesteuerten Robotern übernommen werden“ (ebd.: 75). Ist Automatisierung also nun eine konkrete Dystopie? Oder findet die Utopie der Befreiung von Arbeit endlich ihren objektiven Kairós? Die ausgewogene Antwort: „Die vor uns liegende Aufgabe, die humane Integration auf der Ebene der gesamten Menschheit wird sich vermutlich als beispiellos anstrengend, beschwerlich und problematisch erweisen“ (ebd.: 202). Allein seine Aufgabenstellung setzt jedoch voraus, Kritikfähigkeit, Unterscheidungsvermögen zwischen Widrigkeiten und Potentialen, Utopiefähigkeit, die Möglichkeit der Weltrepublik als planetare Perspektive zu erkennen, und Kairósfähigkeit, die Krise des Bestehenden auf Gelegenheiten zu seiner Veränderung abzuklopfen, wiederherzustellen. Rückkehr zu einer unvollendeten Moderne, in der wie zu Georg W. F. Hegels Zeiten (1770–1831) Geschichte eindeutig als linearer „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (Hegel 1837/1994: 19) erscheint, ist keine Option.

Eine Option wäre es, die Frage von Reinhart Koselleck (1923–2006) ernst zu nehmen: „Hat die Geschichte selbst ihre eigene Zeit, die nicht die Zeit des Kalenders oder der Uhr ist?“ (Koselleck 1989). Um die Krise auf „kairotische Knoten“ (Taylor 2012: 100) hin absuchen zu können, braucht es Kritik. Rutger Bregman, Autor des Buches ‚Utopien für Realisten‘ bezweifelt aber sogar unsere Kriseneinsicht.

Das Wort ‚Krise‘ ist abgeleitet vom griechischen *crisis*, das so viel bedeutet wie ‚entscheidender Augenblick‘ (von *krínein*, ‚trennen‘, ‚scheiden‘). Eine Krise sollte also ein Augenblick der Wahrheit sein, eine Weggabe, an der wir eine grundlegende Entscheidung fallen müssen. Aber offenbar waren wir im Jahr 2008 nicht in der Lage, uns zu entscheiden. Als wir plötzlich mit dem Zusammenbruch des gesamten Banksektors konfrontiert waren, gab es keine wirklichen Alternativen: Wir konnten nur auf dem altbekannten Weg weitergehen. Daher ist ‚Krise‘ möglicherweise nicht die richtige Bezeichnung für unsere gegenwärtige Situa-

tion. Es ist eher so, dass wir im Koma liegen. Auch dieses Wort stammt aus dem Griechischen. Es bedeutet ‚tiefer, traumloser Schlaf‘ (Bregman 2019: 440f.).

Im Koma fehlt die Kritik, die in der Krise Alternativen (Utopien) erkennt, um den Kairós zu sehen. Auf diese Herausforderungen von Postmoderne, Posthistoire, Kritikkrise, Retrotopie und Koma ist zu antworten. Wo Tillich in den 1920ern fehlendes „Bewußtsein um den Kairós“ (Tillich 1926 in GW VI: 35) kritisierte, wäre heute kritisch zu prüfen, was heutige Autoren für einen Kairós zu sehen meinen. Heute würde Tillichs „Aufruf zu einem Geschichtsbewußtsein im Sinne des Kairós“ (Tillich 1922 in GW VI: 9) auch bedeuten, sich auf Gelegenheiten vorzubereiten, die gerade nicht auf der Tagesordnung stehen. Erscheint Fortschritt nicht mehr als Notwendigkeit und seine Machbarkeit unrealistisch, müssen wir gegen Alternativlosigkeit in Gelegenheiten denken lernen. Ansätze dazu bieten Kairósthorien. Für Utopische Theorie: „Baut weiter Luftschlösser. Eure Zeit wird kommen“ (Bregman 2019: 237). Für Kritische Theorie: Die aus Sozialpsychologischen Studien „vorliegenden Ergebnisse deuten darauf hin, dass plötzliche Schocks Wunder wirken können“ (ebd.). Krise kann Kairós werden. Erfassen wir ihn!

15

1.1 Arbeit an Begriff und Gegenstand

*„Wenn die Zeit gekommen ist, da ist es schon vorgekommen, [...] daß ein gewöhnlicher Mensch seine Rache an einem mächtigen Fürsten vollzogen hat“
Lü Bu We, Weisheitsbuch der Alten Chinesen*

Um Praxis theoretisch zu fundieren, damit sie Kritik und Utopie verbindet, ist die Kairósfrage aktuell. Wo aber kann angeknüpft werden? Wie ist der Forschungs- und Entwicklungsstand der Kairologie? Christoph Lange referierte dazu 1999 in Kassel eine pessimistische Perspektive:

Der Kairós aber hat in den letzten 150 Jahren Geistesgeschichte eine rasante Karriere gemacht, um dann fast völlig zu verschwinden [...] Seit der letzten großen Krise, dem letzten Krieg [...] ist die Rede vom Kairós fast völlig verstummt. [...] Stattdessen chronos phagos, Kronos der Fresser, ungehemmter Zeitverbrauch, Konsum, Hektik und Langeweile (Lange 1999).

Zwar wird inzwischen wieder vom Kairós geredet, die Frage bleibt aber, auf welche Art dies möglich sein kann. Zu nennen wäre hier zum einen die, für Bücher wie dieses untypische, unmittelbare Erfahrung, zum anderen der bisher geleistete Forschungsstand zum Kairós-Begriff.

Gute Erklärungen helfen durchaus, um weiteres Scheitern der Praxis durch bessere Theorie zu verhüten. Praxis ist nur Praxis, wenn sie theoretisch reflektiert ist, sonst würde es sich um bloßes Agieren handeln. The-