



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis:

**„Michael Endes *Momo* und die philosophische Frage nach dem guten Leben –
Literarische Narrationen als Erweiterung der philosophischen Selbstbildung“**

verfasst von / submitted by:

Aenna Frottier, BA BA BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of:

Master of Education (MEd)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

Studienkennzahl laut Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 199 506 525 02

Studienrichtung laut Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek. (AB)
UF Deutsch
UF Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Ass.-Prof. Dr. Donata Romizi, M.A.

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern literarische Narrationen in der Lage sein könnten, die philosophische Selbstbildung zu bereichern. Philosophie als Weg der Selbstbildung wird dabei als Teilbereich der Philosophie verstanden, in dem lebensbezogene philosophische Fragen im Zentrum stehen, mit denen sich Personen beschäftigen, die in philosophisch reflektierter Weise leben möchten. Die Ausgangsidee der Arbeit besteht dabei in dem Gedanken, dass literarische Texte stärker als rein theoretische philosophische Abhandlungen dazu fähig sind, intensive Affekte auszulösen. Es wird argumentiert, dass diese Affekte mit Hilfe der spinozistischen Affektenlehre analysiert und in die philosophische Selbstreflexion einbezogen werden können.

Dieser Vorschlag zum Einbezug narrativer Literatur in die philosophische Selbstreflexion wird anhand einer detaillierten Auseinandersetzung mit Michael Endes Roman *Momo* exemplarisch erläutert. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass ein literarischer Text implizit philosophische Gedankengänge und Fragestellungen enthalten sollte, um die philosophische Selbstbildung anregen zu können. Im Fall *Momos* wird gezeigt, dass der Roman sich als Auseinandersetzung mit der alten philosophischen Frage nach dem guten Leben interpretieren lässt, wobei konkreter zwischen einer Antwort aus Perspektive der kapitalistischen Ideologie einerseits sowie aus einer romantisch-expressivistischen Gegenbewegung andererseits unterschieden werden kann.

Mit Rahel Jaeggi und Hartmut Rosa wird argumentiert, dass sich *Momo* insgesamt als ethische Kapitalismuskritik lesen lässt – als Kritik an der kapitalistischen Ideologie des Zeitsparens, der Effizienz und des Leistungsdenkens, die zu einem entfremdeten, leeren, verarmten Leben führen würde.

Zudem wird gezeigt, inwiefern sich die Position der grauen Herren – der Antagonisten im Roman – als liberale und kapitalistische Philosophie in der Tradition Thomas Hobbes, Adam Smiths, Robert Nozicks, Milton und Rose Friedmans sowie Jason Brennans verstehen lässt. Zentral ist dabei insbesondere der Gedanke, dass Menschen sich freiwillig für die Umstände entscheiden, in denen sie leben (indem sie beispielsweise als freie Subjekte in Verträge einsteigen) – und dass Reichtum ein erstrebenswertes Ziel ist, bei dessen Erreichen einem*r andere Aspekte des Lebens wie Freundschaft, Ehre und Liebe von selbst zufließen würden.

Als weiterer Punkt folgen mit Max Weber und Jean-Paul Sartre zwei philosophische Reflexionen dazu, weshalb Menschen ein Leben gemäß der Ideologie des Zeitsparens, der Effizienz und des Leistungsstrebens wählen könnten – vor allem auch dann, wenn sie diese Werte nicht teilen. Weber argumentiert dabei für einen historischen Ursprung der kapitalistischen Ideologie im protestantischen Arbeitsethos, während sich mit Sartre argumentieren lässt, dass sich Menschen aus Angst angesichts der Erkenntnis ihrer radikalen Freiheit und der damit einhergehenden Verantwortung für das eigene Leben unreflektiert in die Ideologie des Zeitsparens flüchten.

Zuletzt wird aufgezeigt, inwiefern sich das im Roman von der Protagonistin und Heldin Momo verkörperte Ideal philosophisch als Gegenentwurf zur Ideologie des Kapitalismus interpretieren lässt. Zunächst wird dabei argumentiert, dass die Arbeit in Momos Ideal einen anderen Stellenwert einnimmt als in der kapitalistischen Ideologie (mit Bezug zu Seneca, Wilhelm Schmid, Erich Fromm und Alice Lagaay). Anschließend wird auf die Zeit für Festlichkeiten im Leben Momos und ihrer Freund*innen in Gegenüberstellung zur kapitalistischen Ideologie eingegangen (mit Bezug zu Byung-Chul Han und Rudolf von Rotz). Zudem wird die Bedeutung von Gefühlen sowie die Rolle der Freundschaft in Momos Ideal reflektiert, wobei argumentiert wird, dass beide Aspekte in der kapitalistischen Ideologie zu kurz kommen (mit Bezug zu Erich Fromm und Aristoteles). Abschließend wird die Bedeutung einer ‚tieferen Wahrheit‘ für Momo untersucht – auch in ihrem Potenzial für eine Gegenbewegung zur kapitalistischen Ideologie (mit Bezug zu Corinne Frottier, Baruch de Spinoza und Dogen).

Insgesamt wird gezeigt, wie bei der Lektüre *Momos* ausgelöste Affekte dazu beitragen können, für den eigenen Lebensweg philosophisch reflektiert zu entscheiden, welchem der beiden Ideale (der kapitalistischen Ideologie oder Momos Gegenmodell) man selbst folgen möchte beziehungsweise welches der Entfaltung der eigenen Anlagen am ehesten entspricht. Mit dieser exemplarischen Darstellung in Bezug auf *Momo* wird zugleich deutlich, wie der Einbezug literarischer Narrationen in die philosophische Selbstbildung generell vorstellbar ist.

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Dr. Donata Romizi, die mich mit ihrem ausführlichen und teils auch kritischen Feedback dabei unterstützte, meine Gedankengänge zu präzisieren und nachvollziehbarer werden zu lassen. Besonders freute mich dabei ihre Bereitschaft, basierend auf meinen schriftlichen Überlegungen in philosophische Gespräche einzusteigen und damit in Senecas Sinn Zeiten der philosophischen Muße zu teilen, in Alice Lagaays Sinn ein Stück weit ein utopisches Büro zu verwirklichen sowie im Sinn dieser Arbeit meine philosophische Selbstreflexion anzuregen.

Besonders bedanken möchte ich mich auch bei meinen Schwestern Naemi und Michèle, die mir weiterhalfen, wenn meine Formulierungen ins Stocken gerieten, die mir Anregung boten, wenn ich inhaltlich den Fokus aus dem Blick verlor und mich zwischendurch auch daran erinnerten, vom Schreibtisch aufzustehen und mir Momos Ideal zum Vorbild zu nehmen, meine Zeit also nicht nur der Arbeit zu widmen, sondern eine Balance zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* zu suchen. Des Weiteren gilt mein Dank meiner Mutter, die mir immer wieder interessante Anregungen bot – wie ein Interview mit Michael Ende oder Erich Fromms *Haben oder Sein* – und mich stets bei allem unterstützte, was ich mir vornahm. Ebenso möchte ich mich bei meinem Vater bedanken, der mich mit seinen philosophisch-kritischen Überlegungen zu *Momo* herausforderte, meine Argumentation vielseitiger werden zu lassen – und mir dabei zugleich das Gefühl gab, dass er mir zutrauen würde, auch ein großes Projekt wie diese Masterarbeit schaffen zu können. Auch bei meiner erweiterten Familie möchte ich mich für ihre Unterstützung sowie anregende Gespräche bedanken – insbesondere auch bei meiner Tante Corinne, die mich mit ihrem Buch über den Zen-Buddhismus zu einigen Überlegungen in dieser Arbeit inspirierte.

Ein weiterer Dank richtet sich an meine Freund*innen, die mich regelmäßig anfeuerten, auf der Zielgerade nicht die Energie zu verlieren, mich motivierten, dieser Arbeit genügend Zeit zu widmen, dabei aber nicht auf gemeinsame Zeit und Zeit für mich zu vergessen, und mich in der Endphase unter anderem mit selbstgekochter Pasta und einem Besuch in ihrem Gemeinschaftspool unterstützten.

Nicht zuletzt möchte ich meinem Partner Christian danken, der während des Verfassens dieser Arbeit so viele Momente mit mir teilte – sowohl die freudvollen, wenn eine Hürde genommen war oder es philosophisch spannend wurde, als auch die stressigen, wenn ich den Eindruck

hatte, dass mir alles über den Kopf wachsen würde – und mir dabei immer das Gefühl gab, dass er für mich da wäre, ganz egal, ob ich meine selbstgesetzten Ziele erreichen würde oder nicht. Danke sowohl für diese emotionale Unterstützung als auch dafür, dass Du Dir die Zeit genommen hast, mir immer wieder beim Formulieren, Durchlesen, Argumentieren und Durchdenken zu helfen!

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Literatur & Philosophie – <i>Momo</i> & die philosophische Selbstbildung.....	1
TEIL A: METHODISCHE REFLEXION UND INHALTLICHE EINFÜHRUNG	4
2. Methodische Reflexion – Wie philosophieren?	4
2.1. <i>Literatur & Kunst – Wissenschaft – Philosophie.....</i>	6
2.2. <i>Literarische Texte als philosophische Gedankenexperimente?</i>	10
2.3. <i>Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen & Thesen</i>	17
3. Inhaltliche Einführung – Worüber philosophieren?.....	26
3.1. <i>Michael Ende als Autor.....</i>	28
3.2. <i>Eine kurze inhaltliche Einführung in Momo</i>	32
TEIL B: MOMO PHILOSOPHISCH LESEN	34
4. Verschiedene Lesarten – Mit wem philosophieren?.....	34
4.1. <i>Interpretationsansatz 1: Momo als Systemkritik</i>	37
4.2. <i>Interpretationsansatz 2: Momos Bezug zu spirituellen Erfahrungen</i>	43
4.3. <i>Weitere Interpretationsansätze zu Momo.....</i>	49
5. Eigene Zugänge zu <i>Momo</i> – Selbst philosophieren: Was macht ein gutes bzw. sinnvolles Leben aus?	50
5.1. <i>Die grauen Herren als Antagonisten – Momo als ethische Kapitalismuskritik.....</i>	52
5.1.1. Funktionale Kapitalismuskritik	57
5.1.2. Moralische Kapitalismuskritik	61
5.1.3. Ethische Kapitalismuskritik.....	67
5.1.4. Zwischenfazit: Momo als ethische Kapitalismuskritik lesen.....	83
5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen	89
5.2. <i>Die Position der grauen Herren – Kapitalismus & Liberalismus</i>	96
5.2.1. Wirtschaftsliberale Antworten auf die funktionale Kritik?.....	106
5.2.2. Wirtschaftsliberale Antworten auf die moralische Kritik?	110
5.2.3. Wirtschaftsliberale Antworten auf die ethische Kritik?	114
5.3. <i>Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?</i>	120
5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.....	120
5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst.....	130

5.4. <i>Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren</i>	138
5.4.1. Der Stellenwert der Arbeit in Momos Ideal	138
5.4.2. Zeit für Festlichkeiten	156
5.4.3. Die Bedeutung von Gefühlen	158
5.4.4. Die Rolle der Freundschaft.....	161
5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘	165
6. <i>Momo</i> philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der philosophischen Selbstbildung	177
6.1. <i>„Innere“ Thesen: Momo erzählt (auch) Philosophie</i>	179
6.2. <i>„Äußere“ Thesen: Literarische Texte als Erweiterung der philosophischen Selbstbildung</i>	202
7. Fazit: Philosophisch lesen, philosophieren, leben	212
Literaturverzeichnis	218

1. Einleitung: Literatur & Philosophie – *Momo* & die philosophische Selbstbildung

Die folgende Arbeit bewegt sich an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur, zwischen Kunst und Wissenschaft, zwischen dem Anspruch auf objektive Wahrheit und einem subjektiven Zugang zur Welt. Die Grenzen zwischen diesen verschiedenen Bereichen stehen dabei nicht von vornherein fest – sie müssen reflektiert und ausgelotet werden, wobei sich zum Teil Überschneidungen ergeben, die man auf den ersten Blick nicht erwartet hätte.

Bei der Lektüre dieser Arbeit findet man damit Gedankengänge zu philosophischen Fragen unterschiedlicher Art – zur Frage, wie die Literatur die Philosophie bereichern könnte; aber auch zur Frage, ob die Philosophie selbst eher als Wissenschaft oder als Kunst zu verstehen ist; sowie auch zu der Frage, welche philosophischen Themen und Gedankengänge Michael Endes zur exemplarischen Untersuchung herangezogener Roman *Momo* implizit ansprechen könnte.

Auch wenn *Momo* für gewöhnlich nicht unbedingt von denselben Personen gelesen wird, die sich auf eine theoretische Weise mit philosophischen Texten über die kapitalistische Ideologie, über den Liberalismus, über den Existentialismus, über den Stellenwert der Arbeit, über Freundschaft oder Spiritualität beschäftigen, wird die Lektüre der vorliegenden Arbeit zeigen, dass diese Themen sich sowohl in *Momo* als auch in verschiedenen Ansätzen der Philosophiegeschichte finden lassen.

Im Zentrum dieser Arbeit steht somit einerseits Momo, ein kleines Mädchen, das sich gegen die grauen Herren als Zeitdiebe, welche die Menschen zum Zeitsparen überreden, zur Wehr setzt – und damit bei den Lesenden des Romans vielleicht die Frage anstößt, inwiefern ihr eigenes Leben durch die Prinzipien des Zeitsparens und der Effizienz geprägt ist. Andererseits kreist die Auseinandersetzung um die grundlegende Frage, inwiefern literarische Texte wie *Momo* auch aus philosophischer Perspektive relevant und interessant erscheinen – und sich somit nicht nur als unterhaltsame Freizeitlektüre, spannende Erzählung für Kinder oder Erwachsene beziehungsweise Untersuchungsgegenstand der Literaturwissenschaft eignen.

Zum einen setzt sich die vorliegende Arbeit damit das Ziel, die angesprochene Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur näher zu betrachten und dabei zu untersuchen, wie sich diese beiden Zugangsweisen möglicherweise gegenseitig bereichern können. In diesem Zusammenhang wird in Verbindung mit Spinozas Affektenlehre eine Theorie zur Erweiterung

der Philosophie durch die (narrative) Literatur vorgeschlagen, die insbesondere auf die Rolle emotionaler Reaktionen eingeht, die durch die Lektüre eines literarischen Textes ausgelöst werden können. Anders als theoretische Texte scheinen literarische Narrationen stärker in der Lage zu sein, intensive Affekte hervorzurufen – wobei in der folgenden Arbeit argumentiert wird, dass die Reflexion dieser Affekte für die sonst so rationale Philosophie beziehungsweise die philosophische Selbstbildung (s.u.) interessant sein könnte.

Zum anderen wird am Roman *Momo* exemplarisch untersucht, inwiefern dieser implizit philosophische Themen anspricht und sich dadurch besonders dafür eignet, die philosophische Reflexion anzustoßen. Eine grundlegende Frage, die den Roman zu prägen scheint, stellt dabei die alte philosophische Frage nach dem guten Leben dar – wobei es für Momo und ihre Freund*innen ganz andere Aspekte sind, die das Leben lebenswert machen, als für ihre Gegenspieler, die grauen Herren. Während es in Momos Ideal darauf anzukommen scheint, den Augenblick zu leben, sich Zeit für Gespräche, Muße, Spiele und Kontemplation zu nehmen, zählen für die grauen Herren die Ideale des Zeitsparens, der Effizienz und des Erfolgsstrebens.

Liest man den Roman nicht nur zur Unterhaltung, sondern beginnt sich während der Lektüre zu fragen, wer nun eigentlich recht hätte – Momo oder die grauen Herren – befindet man sich bereits auf dem ersten Schritt zu einer philosophischen Reflexion, die in dieser Arbeit als Gegenüberstellung zwischen der kapitalistischen Ideologie (den Werten der grauen Herren) und einer Gegenbewegung verstanden wird, die man als romantisch-expressivistisch bezeichnen könnte (Momos Ideal).

Fragt man sich darüber hinaus, welcher Weg für das individuelle Leben der geeignetere wäre beziehungsweise welchen dieser Prinzipien man persönlich folgen sollte, philosophiert man nicht mehr nur rein theoretisch und allgemein, sondern betrachtet die Philosophie gewissermaßen als Element der Selbstbildung, sodass man auch von einer philosophischen Selbstreflexion sprechen könnte, die durch die Lektüre ausgelöst wurde.

Genau diese philosophische Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben steht im Rahmen dieser Arbeit im Zentrum – es wird die Frage aufgeworfen, inwiefern gerade die Lektüre einer fiktiven Narration besonders gut dazu geeignet sein könnte, die philosophische Selbstbildung anzuregen. Zugleich wird die in *Momo* implizit angesprochene Debatte zwischen den Kritiker*innen und Befürworter*innen der kapitalistischen Ideologie aufgegriffen und mit

Bezug auf entsprechende philosophische Ansätze detailliert reflektiert. Auf Basis dieser Analyse wird anschließend erläutert, inwiefern bei der Lektüre des Romans hervorgerufene Affekte dazu beitragen könnten, für den eigenen Lebensweg zu entscheiden, ob man eher der Stimme der grauen Herren beziehungsweise der kapitalistischen Ideologie folgt – oder jener Momos, die ein Gegenmodell aufzeigt, in dem die Arbeit einen weniger hohen Stellenwert erhält, während Freundschaft, Festlichkeiten, Gefühle beziehungsweise emotionale Bindungen sowie Spiritualität an Bedeutung gewinnen.

Im ersten Teil der Arbeit (Teil A) wird zunächst mit einer methodischen Reflexion begonnen, die das Verhältnis zwischen Literatur beziehungsweise Kunst, Wissenschaft und Philosophie für die folgende Arbeit klären soll, auf Möglichkeiten der Verbindung zwischen Philosophie und Literatur eingeht sowie die dieser Arbeit zugrundeliegenden Fragestellungen und Thesen erläutert (Kapitel 2). Anschließend folgt eine inhaltliche Einführung in *Momo*, die Michael Ende als Autor sowie die Handlung des Romans kurz vorstellt (Kapitel 3).

Der zweite Teil der Arbeit (Teil B) beginnt mit einer Übersicht über bisherige philosophische Lesarten *Momos*, die thematisch geordnet vorgestellt werden (Kapitel 4). Im zentralen Kapitel der Arbeit wird *Momo* eigenständig philosophisch gelesen und interpretiert, wobei unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte herausgearbeitet werden sowie detailliert Bezug auf verschiedene Ansätze aus der Philosophiegeschichte genommen wird (Kapitel 5). Anschließend wird gezeigt, inwiefern die anfangs aufgeworfenen Fragestellungen sowie aufgestellten Thesen durch die exemplarisch durchgeführte Untersuchung *Momos* beantwortet werden beziehungsweise als bewährt gelten können (Kapitel 6).

Ein abschließendes Fazit greift die grundlegenden Themen der Arbeit erneut auf und gibt einen Ausblick darauf, wie ein philosophisch reflektiertes Leben angesichts des Einbezugs literarischer Texte aussehen könnte (Kapitel 7).

2. Methodische Reflexion – Wie philosophieren?

Stellt man berechtigterweise die Frage, weshalb sich diese Arbeit als philosophische Arbeit mit einem Roman beschäftigt, so stellt man damit zugleich implizit die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Literatur.

Philosophie und Literatur scheinen auf den ersten Blick zwei verschiedene Domänen zu sein, zwei Fachrichtungen mit je eigenen Traditionen, Inhalten und Methoden. Die Literatur besteht aus fiktionalen Inhalten, aus von Autor*innen entworfenen Texten, die zwar einen Bezug zur Realität haben können, sich dabei jedoch immer auch durch eine eigene ästhetische Form auszeichnen und wohl keinen Wahrheitsanspruch im wissenschaftlichen Sinn erheben.¹

Im Unterschied dazu beschäftigt sich die Philosophie mit grundlegenden Fragen – wie Fragen der Erkenntnistheorie, der Metaphysik, der Ethik – zwar auch der Ästhetik, aber immer aus einer kritischen, reflexiven Perspektive, in der die ästhetische Form höchstens zweitrangig ist (auch wenn es sich bei der Frage nach der Definition der Philosophie streng genommen selbst um eine philosophische Frage mit unterschiedlichen Antwortmöglichkeiten handelt). Man könnte auch sagen, dass sich die Philosophie mit Fragen, Argumenten, Reflexionen und vielleicht auch Meditationen in Form von Essais beschäftigt – (zumeist) aber nicht mit Geschichten, Figuren, fiktionalen Narrationen, wie (zumindest) in der erzählenden Literatur.

Die Philosophin Trudy Govier definiert literarische Narrationen beispielsweise als Ereignisse, die zu einer Geschichte verbunden sind, mit einer Handlung, in der Probleme aufgeworfen und – zumeist in einer chronologischen Reihenfolge – gelöst werden. Im Unterschied dazu wären philosophische Argumente keine Narrationen, sondern eine rationale Unterstützung für eine Behauptung, die zur Verhandlung steht.²

Weshalb also beschäftigt sich diese Arbeit als philosophische Arbeit mit einem Roman – einem Text, der eindeutig der erzählenden Literatur zuzuordnen ist? Vielleicht, weil nicht nur die

¹ Vgl. Jeßing, Benedikt; Köhnen, Ralph: *Einführung in die Neuere Deutsche Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Metzler 2017⁴, 3f.

² Vgl. Govier, Trudy: „Teaching and Learning, Stories and Arguments.” In: *Scandinavian Journal of Educational Research* 57 (6), 2013, 587.

Philosophie, sondern auch die Literatur sich mit grundlegenden Fragen der Menschheit beschäftigt – wenn auch auf ihre eigene Art, indem sie in ästhetischer Form ein bestimmtes Bild entwirft, (zumeist) ohne dabei auf rationale Weise für die Wahrheit dieses Entwurfs zu argumentieren. Es könnte also eine Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur geben, eine Schnittstelle, die darin besteht, dass in beiden Bereichen dieselben Fragen aufgeworfen werden können – auch wenn sie dann von der Philosophie in einer rational-abstrakt-argumentativen Weise behandelt werden und in der erzählenden Literatur in einer fiktional-ästhetisch-narrativen Form.³ Die folgende Arbeit wird sich nun genau mit dieser Schnittstelle beschäftigen – und dabei untersuchen, inwiefern die Literatur möglicherweise eine Bereicherung für die Philosophie in Form der philosophischen Selbstbildung (s.u.) darstellt.

Um zu verstehen, wie diese Schnittstelle aussehen könnte, scheint es sinnvoll, das Verhältnis zwischen Literatur beziehungsweise Kunst, Philosophie und Wissenschaft für diese Arbeit genauer zu bestimmen: Gerade weil die Literatur keinen expliziten Wahrheitsanspruch erhebt (s.o.), soll geklärt werden, inwiefern die Philosophie einen (objektiven) Wahrheitsanspruch erheben kann – beziehungsweise welches Philosophieverständnis dieser Arbeit zugrunde gelegt werden soll, um von einem fruchtbaren Verhältnis zwischen Literatur und Philosophie sprechen zu können (2.1).

Anschließend wird ein Ansatz aus der bisherigen philosophischen Forschung zur Beziehung zwischen Literatur und Philosophie vorgestellt: die Idee, dass Literatur wie ein philosophisches Gedankenexperiment funktionieren und dadurch in die Philosophie einbezogen werden könnte (2.2).

In einem dritten Schritt wird erklärt, inwiefern sich der Ansatz der vorliegenden Arbeit von dieser Idee literarischer Texte als Gedankenexperimente abgrenzt sowie welche Thesen in diesem Zusammenhang hinsichtlich des Verhältnisses von Literatur und Philosophie

³ Zugleich gibt es auch literarische Werke mit einem dezidiert philosophischen Anspruch, also gewissermaßen Philosophie in literarischer Form.

(Vgl. Hauswald, Rico: „Angenommen, literarische Werke seien Gedankenexperimente...“ (Rezension zu: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Wilhelm Fink 2019). In: *Journal of Literary Theory online*. (20.11.2019) URL: <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/1028/2400>. [1. Juni 2022].)

Dieser Sonderfall soll allerdings an dieser Stelle vernachlässigt werden, da er nur auf einen geringen Anteil literarischer Werke zutrifft. *Momo*, als ‚Märchenroman‘ titulierte, weist sich selbst jedenfalls nicht explizit als philosophischer Roman aus – ob der Autor selbst philosophische Überlegungen vermitteln wollte, lässt sich somit nur spekulieren (siehe Kapitel 3. Inhaltliche Einführung – Worüber philosophieren?).

aufgestellt werden. Zugleich wird geklärt, inwiefern Michael Endes *Momo* eine zentrale Rolle in dieser Arbeit spielen soll, um die Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur exemplarisch auszuloten (2.3).

2.1. Literatur & Kunst – Wissenschaft – Philosophie

Wie bereits angesprochen, besteht einer der Unterschiede zwischen Philosophie und Literatur darin, dass literarische Narrationen keinen expliziten Wahrheitsanspruch erheben. Die Aussagen der Philosophie erheben hingegen einen Wahrheitsanspruch – wobei an dieser Stelle die Frage aufgeworfen werden kann, ob die Philosophie auf dieselbe Weise Wahrheit für sich beansprucht wie die Wissenschaft; oder, anders gefragt, ob es sich bei der Philosophie um eine Wissenschaft handelt. Eine kurze Auseinandersetzung mit dieser Frage scheint insbesondere relevant, um zu klären, inwiefern die Literatur die Philosophie bereichern kann: Kann die Lektüre eines literarischen Textes dazu beitragen, dass die Philosophie eine Antwort mit *objektivem* Wahrheitsanspruch auf eine gestellte philosophische Frage findet? Wenn nicht, wäre die Literatur nur dann in der Lage, die Philosophie zu bereichern, wenn die Philosophie (auch) als eine Denkform jenseits einer objektiven Wissenschaft verstanden wird.

Der Philosoph Alex Burri argumentiert beispielsweise, dass die Naturwissenschaft nach objektiven Antworten suchen würde, während das Erkenntnispotenzial der Kunst darin bestünde, eine Bewegung vom Objektiven hin zum Subjektiven zu ermöglichen.⁴ Die Methode der Wissenschaft bestünde dabei darin, über den gewöhnlichen Standpunkt hinauszugehen und uns gewissermaßen von außen zu betrachten; uns also allmählich von unserer kontingenten Ausgangslage zu befreien. Ziel der Kunst wäre hingegen eine Darstellung der Wirklichkeit von einem maximal subjektiven Standpunkt aus.⁵

Konrad Paul Liessmann meint dazu, dass Wissenschaft und Kunst seit dem 17. Jahrhundert als getrennte Bereiche verstanden werden, wobei die Wissenschaft nach Wahrheit streben würde, während die Kunst nach Schönheit sucht. Wissenschaft überzeugt durch die Plausibilität ihrer Argumente, Kunst beeindruckt durch die Weise ihres Erscheinens.

⁴ Vgl. Burri, Alex; Huemer, Wolfgang: „Einleitung.“ In: Dies. (Hrsg.): *Kunst denken*. Paderborn: Mentis 2007, 9.

⁵ Vgl. Burri, Alex: „Kunst und Erkenntnis.“ In: Burri, Alex; Huemer, Wolfgang (Hrsg.): *Kunst denken*. Paderborn: Mentis 2007, 138, 140f.

Gleichzeitig könne die Kunst selbst Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen werden.⁶ Ähnlich wie Burri schreibt Liessmann: „Wissenschaft ist ein Verfahren, das prinzipiell jedem zum Mit- und Nachvollzug offensteht, Kunst eine Praxis, die untrennbar an die Individualität geknüpft ist.“⁷

Die Literatur als eine Form der Kunst wäre nach Burri und Liessmann also eine subjektive Darstellung der Wirklichkeit, die keinen – oder zumindest keinen objektiven – Wahrheitsanspruch erhebt. Es scheint dadurch schwer vorstellbar, dass die Literatur zu einer objektiven, allgemeingültigen Antwort auf eine philosophische Frage beitragen könnte. Umso zentraler scheint daher an dieser Stelle die Frage, ob es sich bei der Philosophie selbst (ausschließlich) um eine objektive Wissenschaft handelt.

(Zum Vergleich: Die Lektüre eines literarischen Textes kann die Physik als objektive Wissenschaft zwar vielleicht inspirieren, wie beispielsweise Science Fiction Naturwissenschaftler*innen auf neue Ideen bringen kann. Um objektive Antworten auf physikalische Fragen zu finden, muss die Physik jedoch selbst zu forschen beginnen – und kann als Unterstützung ihrer Thesen nicht auf ein literarisches Werk verweisen.)

Kann die Philosophie also in Burris und Liessmanns Sinn als Wissenschaft gelten? Zum einen scheint Vieles dafür zu sprechen – die Philosophie versucht sich der Wahrheit anzunähern und arbeitet mit Argumenten sowie Aussagen, die einen Wahrheitsanspruch erheben. Zugleich kann die Philosophie wohl nicht auf dieselbe Weise wie empirische Wissenschaften zu ihren Positionen kommen – philosophische Fragen lassen sich (zumeist) nicht durch Experimente klären; philosophische Positionen nicht durch Versuche vorläufig bestätigen. Im Unterschied zu den Natur- und Sozialwissenschaften arbeitet die Philosophie mit Argumentationen und Positionen, die rein logische Gültigkeit beanspruchen – und solange gültig sind, bis ein*e andere Philosoph*in sie widerlegt.

Die Natur (zumindest) mancher philosophischer Fragen könnte allerdings dafür sorgen, dass sich nicht einmal eine vorläufige Antwort finden lässt, mit der alle oder ein Großteil der Philosophierenden einverstanden sind. Das ist insbesondere bei Fragen der Fall, die nicht abstrakte Inhalte betreffen (z.B. Wie lassen sich Namen sprachphilosophisch definieren?),

⁶ Vgl. Liessmann, Konrad Paul: „Wissenschaft ist keine Kunst! Eine Grenzziehung.“ In: Ders.: *Bildung als Provokation*. Wien: Zsolnay 2017, 130f, 133.

⁷ Liessmann: „Wissenschaft ist keine Kunst“, 133.

sondern lebenspraktische philosophische Themen – wie die alte philosophische Frage danach, was ein gutes, glückliches, erfülltes Leben ausmacht. Solche lebensphilosophischen und handlungsbezogenen Fragen kann man vermutlich nicht allgemein beantworten, sondern nur eine subjektiv passende Antwort darauf finden. In diesem Punkt scheint die Philosophie damit dem subjektiven Zugang der Kunst näher zu sein als dem objektiven der Wissenschaft.

Im Rahmen dieser Arbeit lässt sich die Philosophie somit als eine Denkform verstehen, die gewissermaßen zwischen Wissenschaft und Kunst angesiedelt ist. Manche Fragen der Philosophie ließen sich demnach (beinahe) so wie Fragen der Wissenschaft mit der Aussicht auf eine intersubjektiv gültige Antwort behandeln – und zwar jene, die sich mit abstrakten Inhalten beschäftigen, die wenig mit dem individuellen Leben zu tun haben (wie das oben genannte sprachphilosophische Beispiel).

Für andere philosophische Fragen würden sich hingegen nur individuelle Antworten finden lassen, sodass die Philosophie hier der Subjektivität der Kunst näher wäre. In diesen Bereich fallen Fragen, die einen starken Lebens- und Handlungsbezug aufweisen. Die These, dass hier keine objektiven Antworten möglich sind, basiert dabei auf der Annahme, dass sich Individuen zu sehr voneinander unterscheiden, um beispielsweise die Frage danach, was ein gutes Leben ausmacht, allgemeingültig beantworten zu können.

In der Philosophiegeschichte findet sich diese Annahme beispielsweise bei Baruch de Spinoza, dessen Zugang dieser Arbeit zugrunde gelegt und immer wieder aufgegriffen wird.⁸ Spinoza geht dabei davon aus, dass jeder Mensch (und auch jedes andere Wesen) in sich angelegte Fähigkeiten besitzt sowie die Anlage hat, sich seiner Natur gemäß zu entfalten. Je nachdem, welche Beschränkungen und Möglichkeiten sich im Leben ergeben, wäre die einzelne Person mehr oder weniger dazu in der Lage, diese Anlagen zu verwirklichen.⁹ Entscheidend im Kontext dieser Arbeit ist dabei die Annahme, dass jeder Mensch *andere* Anlagen in sich trägt – während die eine Anlage nach künstlerischer Entfaltung strebt, entfaltet sich eine andere in der Suche nach Antworten auf brennende wissenschaftliche Fragen, während die dritte sich am besten in der Gartengestaltung verwirklichen könnte. Die Anlagen einer Person entfalten sich besonders in Sozialkontakten, während jene einer anderen sich in einer spannenden

⁸ Siehe Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen und Thesen; sowie Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

⁹ Vgl. de Spinoza, Baruch: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Neu übers. und hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2015. [Originaltext: 1665-1670], III. Buch, Definition 3, S. 223.

Karriere am besten äußern können. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass es einem*r oft nicht bewusst ist, welche Anlagen man in sich trägt. Spinoza entwirft dabei eine komplexe Theorie darüber, wie man herausfindet, worin die eigenen Anlagen bestehen. Auf diese wird an späterer Stelle eingegangen.¹⁰

Die philosophische Frage danach, welche Bestandteile ein gutes Leben ausmachen, wäre nach Spinoza jedenfalls nicht allgemeingültig zu beantworten – nachdem jede Person individuelle Anlagen in sich trägt, muss jede für sich herausfinden, um welche Anlagen es sich handelt und wie sie diese entfalten könnte. Zum einen könnte damit jeder Menschen eine Antwort auf die philosophische Frage nach dem guten Leben finden – zum anderen würden sich diese Antworten jedoch so sehr unterscheiden, dass keine universale Antwort formuliert werden kann. Man könnte zwar mit Spinoza die allgemeingültige These aufstellen, dass die Entfaltung der eigenen Anlagen entscheidend für ein gutes, glückliches, erfülltes Leben ist – das Erkunden dieser individuellen Anlagen sowie die Suche nach einem geeigneten Weg der Entfaltung müsste jedoch jede*r selbst bewerkstelligen.

In diesem Sinn kann Spinozas Philosophie als Beitrag zu einer philosophischen Selbstbildung verstanden werden: Spinozas philosophischer Ansatz zur Auseinandersetzung mit den eigenen Anlagen wäre dann ein geeignetes Mittel zur Reflexion, wenn man das eigene Leben bewusst und philosophisch durchdacht leben möchte. Dann könnte zwar keine allgemeingültige Antwort auf die Frage danach, welche Bestandteile ein gutes Leben ausmachen, gefunden werden – sehr wohl könnte mit Spinozas Philosophie jedoch ein Beitrag zu einer individuellen Antwort auf diese Frage geleistet werden.

Eine Bereicherung der Philosophie durch die Literatur, die als Kunstform nach Burri und Liessmann einen subjektiven Zugang zur Wirklichkeit darstellt, ist demnach insbesondere hinsichtlich des Bereichs dieser lebenspraktischen philosophischen Fragen vorstellbar: Wenn die Kunst nach Burri eine Darstellung vom subjektiven Standpunkt aus ist, könnte sie gerade für diese philosophischen Fragen relevant sein, auf die sich keine objektiv-wissenschaftliche Antwort finden lässt.

Insgesamt lassen sich somit drei verschiedene Bereiche unterscheiden, wobei sich die Philosophie gewissermaßen in der Mitte zwischen Wissenschaft und Kunst verorten lässt. Die

¹⁰ Siehe Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen und Thesen.

Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari verstehen diese drei Bereiche in ihrem Text *Was ist Philosophie?* als drei unterschiedliche Denkformen, die sich zwar miteinander verknüpfen lassen, dabei jedoch jeweils ihren eigenen Weg gehen: „Die Philosophie bringt mit ihren Begriffen Ereignisse zum Erscheinen, die Kunst errichtet mit ihren Empfindungen Monumente, die Wissenschaft konstruiert mit ihren Funktionen Sachverhalte.“¹¹

Basierend auf diesem Verständnis soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Idee, dass Kunst im Allgemeinen sowie Literatur im Besonderen zu philosophischen Erkenntnissen beitragen kann, genauer ausgearbeitet werden – insbesondere dann, wenn es sich um lebenspraktische philosophische Themen handelt, wenn sich die Philosophie also eher nicht als objektive Wissenschaft verstehen lässt.

Bevor ein eigener Vorschlag dazu vorgestellt wird, wie diese Erweiterung der Philosophie durch Literatur gerade in lebensphilosophischen Fragen aussehen könnte, wird im folgenden Abschnitt auf eine bereits bestehende philosophische Idee dazu eingegangen: die Idee, dass literarische Texte wie philosophische Gedankenexperimente funktionieren.

2.2. Literarische Texte als philosophische Gedankenexperimente?

Dem Vorschlag, dass die Literatur etwas zur Philosophie beitragen könnte, liegt die Beobachtung zugrunde, dass Lesende fiktionaler Literatur nicht selten die Annahme vertreten, sie hätten durch die Lektüre literarischer Texte etwas über die Welt gelernt.¹² Man kann also beispielsweise durch die Auseinandersetzung mit einem Roman wie Michael Endes *Momo* den Eindruck gewinnen, man hätte etwas über die Welt außerhalb der Literatur erfahren. Aus philosophischer Sicht stellt sich allerdings die Frage, wie man aus einem Werk der Fiktion Erkenntnisse gewinnen kann – als erfundene Geschichte kann fiktionale Literatur keine akkurate Abbildung der Wirklichkeit und nicht im herkömmlichen Sinn wahr sein.¹³

¹¹ Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Übers. v. Bernd Schwips u. Joseph Vogl. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2000 [Französische Originalausgabe 1991], 236.

¹² Vgl. Hauswald: „Literarische Werke als Gedankenexperimente“. (Anm.: Digitale Quelle ohne Seitenzahlen.)

¹³ Vgl. Elgin, Catherine Z.: „Imaginative Investigations. Thought Experiments in Science, Philosophy and Literature.“ In: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Fink 2019, 1.

Damit stellt sich für die Philosophie die folgende Frage: „Wie [...] kann ein fiktionales Werk, in dem eine erfundene Geschichte über imaginäre Personen und nicht wirklich bestehende Sachverhalte erzählt wird, uns etwas über die Wirklichkeit lehren?“¹⁴ Anders gefragt: Inwiefern kann ein literarisches Werk Erkenntnisse über die Welt liefern, obwohl es erfunden ist? Und: Inwiefern erscheint es (damit) aus Sicht der Philosophie erstrebenswert, einen Roman heranzuziehen, um eine philosophische Fragestellung zu untersuchen – weshalb also beschäftigt sich die vorliegende Arbeit als philosophische Arbeit mit Michael Endes Roman *Momo*?

Eine auf den ersten Blick vielversprechende These der Philosophin Catherine Elgin lautet, dass literarische Werke wie Gedankenexperimente funktionieren.¹⁵ Nachdem Gedankenexperimente als anerkannte Methode der Erkenntnisgewinnung in Wissenschaft und Philosophie gelten, könnte die Bestätigung dieser These literarischen Werken einen legitimen Erkenntniswert zusprechen – und in weiterer Folge durch die Analogie zu Gedankenexperimenten erklären, wie dieser Erkenntniswert zustande kommt.¹⁶ Elgin definiert Gedankenexperimente dabei als Übungen der Vorstellung, in denen man sich überlegt, was passieren würde, wenn bestimmte (vielleicht unrealistische) Umstände eintreten.¹⁷

Zu bedenken ist dabei, dass es unterschiedliche Definitionen für Gedankenexperimente gibt – je nachdem, welche Definition man heranzieht, könnte der Vergleich zu literarischen Werken somit stehen oder fallen. Beispielsweise können Gedankenexperimente auch darüber definiert werden, dass sie – ähnlich wie naturwissenschaftliche Experimente – das Ziel haben, eine Frage zu beantworten oder zu stellen. Tagträumereien oder Phantasien wären demnach (noch) keine Gedankenexperimente, da ihnen keine konkreten Fragestellungen zugrunde liegen, die durch das Nachdenken beantwortet oder gestellt werden sollen.¹⁸ Es gilt zu überlegen, ob literarische Texte tatsächlich auf diese Weise (explizite) Fragen aufwerfen oder beantworten (siehe auch die Position Langkaus weiter unten).

¹⁴ Hauswald: „Literarische Werke als Gedankenexperimente“.

¹⁵ Vgl. Elgin: „Imaginative Investigations“, 4.

¹⁶ Vgl. Hauswald: „Literarische Werke als Gedankenexperimente“.

¹⁷ Vgl. Elgin: „Imaginative Investigations“, 2.

¹⁸ Vgl. Pfefferkorn, Katharina: *Perspektivenwechsel: Das ethische Gedankenexperiment im Unterricht*. Masterarbeit: Universität Wien 2021, 15f.

Nach Elgin würden literarische Werke jedenfalls einige Parallelen zu Gedankenexperimenten aufweisen: In beiden wäre eine narrative Struktur vorhanden und beide würden eine Interpretation verlangen, wobei jeweils divergierende Interpretationsansätze möglich sind.¹⁹

Basierend auf diesen Gemeinsamkeiten vertritt Elgin die Position, dass nicht nur Laborexperimente (in der Wissenschaft) und Gedankenexperimente (in Philosophie und Wissenschaft), sondern auch literarische Werke (insbesondere in der Philosophie) unser Wissen und Weltverständnis erweitern können.

Nachdem fiktionale Texte keine Beschreibung der realen Welt darstellen, würden sie – ähnlich wie Gedankenexperimente – als Beispiel beziehungsweise Veranschaulichung funktionieren. In einer fiktionalen Narration würden bestimmte Faktoren in den Fokus gerückt, sodass etwas sichtbar wird, das in der Komplexität der Wirklichkeit nicht (vollständig) bewusst stattfindet. Sowohl ein Gedankenexperiment als auch eine literarische Erzählung könnten somit bestimmte Aspekte der Realität sichtbar machen, indem sie andere ausblenden würden – und damit zur philosophischen Reflexion über die in den Fokus gerückten Aspekte anregen.²⁰ In *Momo* wäre dieses zentral fokussierte Element das Erleben der Zeitlichkeit, das Zeitsparen sowie der Umgang mit der Zeit. (Alle in diesem Abschnitt kurz angeschnittenen Interpretationsansätze zu *Momo* werden im weiteren Verlauf der Arbeit ausführlich erläutert.)

Literarische Werke wären somit „sorgsam konstruierte Arrangements [...], bei denen bestimmte wesentliche Aspekte klarer zu Tage treten als in den natürlichen Situationen“.²¹ Diese sichtbar gemachten Elemente könnten dann nach Elgin auf die Realität bezogen werden. Die Fiktion stellt damit gewissermaßen – wie ein Gedankenexperiment – Hypothesen zur Verfügung, die in der Wirklichkeit getestet beziehungsweise bezogen auf die Realität philosophisch reflektiert werden können.²² Im Hinblick auf *Momo* könnte eine solche Hypothese beispielsweise lauten, dass die Menschen glücklicher sind, wenn sie Momos Ideal anstatt den Argumenten der grauen Herren folgen – und diese Hypothese könnte nun philosophisch diskutiert werden.

¹⁹ Vgl. Elgin: „Imaginative Investigations“, 2ff; Hauswald: „Literarische Werke als Gedankenexperimente“.

²⁰ Vgl. Elgin: „Imaginative Investigations“, 5.

²¹ Hauswald: „Literarische Werke als Gedankenexperimente“.

²² Vgl. Elgin: „Imaginative Investigations“, 15.

Allerdings scheint es einige Einschränkungen in der Parallele zwischen fiktionaler Literatur und Gedankenexperimenten zu geben. Zunächst ist sich Elgin selbst bewusst, dass klassische Gedankenexperimente sich stilistisch von literarischen Werken unterscheiden. Der Philosoph Hauswald Rico meint dazu, dass sich Gedankenexperimente auf das absolut Wesentliche beziehen, während literarische Texte sich durch eine Fülle an Details und eine hohe Komplexität auszeichnen würden.²³ Auch der Philosoph Wolfgang Huemer stellt die Opulenz literarischer Fiktionen der Einfachheit von Gedankenexperimenten gegenüber. Zudem gäbe es einen entscheidenden Unterschied in der ästhetischen Form: Gedankenexperimente zeichnen sich eher durch einen nüchternen, reduzierten Stil aus, der Ambiguität und Ausschmückungen vermeidet. Im Unterschied dazu wären literarische Narrationen ambig und offen für verschiedene Interpretationen und erschienen gerade durch ihre ansprechende ästhetische Form anziehend. Durch diese Offenheit müssen Lesende literarischer Texte selbst zu Schlussfolgerungen kommen – während bei Gedankenexperimenten eine Hypothese verdeutlicht, rechtfertigt oder widerlegt wird und Rezipient*innen meist explizit zu einer bestimmten Konklusion geführt werden. Indem literarische Fiktionen für verschiedene Interpretationen offen sind, gibt es zwar häufig Hinweise auf eine generelle Aussage des Textes – wie beispielsweise bei *Momo*, dass das Zeitsparen nicht gerade zu einem guten Leben beiträgt. Höchstwahrscheinlich wird jedoch nie explizit auf diese Aussage hingewiesen – daher lässt sich auch bei *Momo* darüber diskutieren, worin die Kernaussage des Romans besteht. Ohne explizite These kann eine literarische Narration demnach auch nicht falsch sein, anders als die Konklusion eines Gedankenexperiments.²⁴ Literarische Texte erheben also (wie bereits angesprochen) selbst keinen Wahrheitsanspruch, sondern nur die daraus abgeleiteten Interpretationen, die dann, mit Elgin gesprochen, an der Wirklichkeit getestet werden können. Zudem können Narrationen zwar philosophische Probleme aufwerfen, geben jedoch selten explizite Antworten auf diese.²⁵ Wenn sie das tun würden, würde ihre Intention oft das Gegenteil von dem erzielen, was ein*e Autor*in eigentlich erreichen wollte: „overly didactic plays often achieve the inverse result”.²⁶ Auch *Momo* gibt in diesem Sinne keine explizit-

²³ Vgl. Hauswald: „Literarische Werke als Gedankenexperimente“.

²⁴ Vgl. Huemer, Wolfgang: „Power and Limits of a Picture: On the Notion of Thought Experiments in Philosophy of Literature.” In: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Fink 2019, 74f.

²⁵ Vgl. Huemer: „Power and Limits of a Picture”, 79.

²⁶ Huemer: „Power and Limits of a Picture”, 80.

didaktische Antwort auf die Frage, wie Menschen ihre Zeit so verbringen, dass sie ein gutes, glückliches, erfülltes Leben führen können – diese Antwort wird stattdessen indirekt durch die Narration nahegelegt und bedarf der Interpretation. Huemer meint dazu, dass Lesende fiktionaler Literatur als autonome Individuen zu betrachten sind, denen nicht vorgeschrieben werden kann, was sie für wahr halten.²⁷

Genau genommen wird die Frage nach einem erfüllten Leben in *Momo* nicht nur nicht explizit beantwortet, sondern auch gar nicht ausdrücklich gestellt. Jene oben angesprochene Definition für Gedankenexperimente, nach der diese eine Frage aufwerfen oder beantworten, wäre demnach für *Momo* bereits nicht erfüllt.

Die Philosophin Julia Langkau scheint sich dieser Schwächen in der Analogie bewusst zu sein und betrachtet die Parallele zwischen literarischen Fiktionen und Gedankenexperimenten als zwar vorhanden, aber eingeschränkt. Sie argumentiert, dass literarische Texte nicht selbst wie Gedankenexperimente funktionieren würden, jedoch Szenarien zur Entwicklung von Gedankenexperimenten anbieten würden (s.u.).²⁸

Huemer weist zudem darauf hin, dass Autor*innen wohl häufig mit einer Geschichte beginnen – und nicht mit einer These, die sie untermauern möchten.²⁹ Gleichzeitig wären laut Langkau auch Leser*innen nicht automatisch an Erkenntnissen über die Wirklichkeit interessiert, die durch die Lektüre auftauchen könnten. Lesende könnten damit selbst entscheiden, ob sie basierend auf der Lektüre über mögliche (philosophische) Implikationen des Gelesenen nachdenken – und Autor*innen müssen beim Schreiben keine (philosophischen) Implikationen beabsichtigt haben. Die Entscheidung, ob man beim Lesen ein Gedankenexperiment konstruiert, ist damit nach Langkau unabhängig von der Absicht des*der Autors*Autorin.³⁰

Zusammengefasst lässt sich damit vorerst festhalten, dass man fiktionale literarische Texte bis zu einem gewissen Grad in Analogie zu philosophischen Gedankenexperimenten verstehen

²⁷ Vgl. Huemer: „Power and Limits of a Picture“, 80.

²⁸ Vgl. Langkau, Julia: „Thought Experiments from Fiction.“ In: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Fink 2019, 57.

²⁹ Vgl. Huemer: „Power and Limits of a Picture“, 78.

³⁰ Vgl. Langkau: „Thought Experiments from Fiction“, 61.

kann, die als Veranschaulichung eines Themas dienen, indem sie sich auf bestimmte wesentliche Aspekte fokussieren. Auf diesem Weg könnte fiktionale Literatur in die Philosophie einbezogen werden (Elgin). Zugleich müssen diese Parallelen zwischen literarischen Texten und philosophischen Gedankenexperimenten als eingeschränkt betrachtet werden (Huemer, Langkau).

Der Weg von der Lektüre einer literarischen Fiktion zur philosophischen Reflexion lässt sich dabei insbesondere in Anlehnung an Langkau folgendermaßen verstehen: Jemand liest einen Roman, eine Novelle, eine Erzählung o.ä. und gerät dabei ins Nachdenken – der fiktionale Text hebt einen gewissen Aspekt der Wirklichkeit hervor, der dadurch in den Fokus des*der Lesenden gerückt wird (vgl. Elgin, s.o.). Daraus kann eine philosophische Reflexion entstehen, wenn der*die Lesende daran Interesse hat. Dann reflektiert er*sie auf einem allgemeinen, abstrahierenden Niveau über die durch die Lektüre aufgeworfenen philosophischen Fragen. Diese Richtung stand damit auch am Ausgangspunkt der hier vorliegenden Arbeit: Die Lektüre *Momos* gab mir als Lesenden Anlass zur philosophischen Reflexion, sodass ich auf die Idee kam, mich vertiefend mit möglichen philosophischen Interpretationen des Romans auseinanderzusetzen.

Es lässt sich allerdings berechtigterweise fragen, ob die durch die Lektüre angestoßene philosophische Reflexion tatsächlich den Status eines Gedankenexperiments aufweist, wie Langkau vorschlägt (s.o.). Nach Elgins Verständnis vermutlich schon, wenn sie Gedankenexperimente als Übungen in der Vorstellung unrealistischer Umstände definiert (s.o.) – dann würde man angesichts der Lektüre anfangen zu überlegen, wie man sich selbst in den in der Erzählung beschriebenen Umständen verhalten würde beziehungsweise was man von diesen Umständen hält. Anders könnte es mit jener Definition aussehen, die Gedankenexperimente über das Aufwerfen oder Beantworten von Fragen definiert. Es lässt sich bezweifeln, dass man basierend auf der Lektüre eines fiktionalen Textes tatsächlich ein konkretes, ausgestaltetes Gedankenexperiment entwirft, das philosophische Fragen aufwirft oder beantwortet.

Im Rahmen dieser Arbeit soll daher argumentiert werden, dass die philosophische Reflexion, welche die Lektüre literarischer Texte auslöst, zunächst weniger explizit und abstrakt aussieht, als es in Langkaus Beschreibung den Anschein hat. Stattdessen soll von einem vorerst eher unbewussten und emotionalen Anstoß die Rede sein, der erst in einem zweiten Schritt die

philosophische Reflexion in Gang setzen kann – wobei diese Reflexion keineswegs die Form eines Gedankenexperiments annehmen muss.³¹

Zudem soll argumentiert werden, dass die Lektüre fiktionaler Literatur nicht nur ‚zufällig‘ zur philosophischen Reflexion führen kann, sondern die Auseinandersetzung mit narrativen literarischen Texten auch aus Sicht der Philosophie selbst bereichernd erscheint – insbesondere dann, wenn diese Narrationen implizit philosophische Gedankengänge und Fragestellungen behandeln (s.u.).

Die Philosophen Alex Burri und Wolfgang Huemer schlagen dabei vor, dass die Lektüre literarischer Texte dazu herangezogen werden soll, die kritisch-philosophische Reflexion eingefahrener Verhaltens- und Denkmuster anzuregen. Burri und Huemer berufen sich dabei auf die der Kunst zugeschriebene Aufgabe, die Rezipient*innen zu sensibilisieren.³² Stellt man sich also aus philosophischer Sicht die kritische Frage, ob man aus Kunst oder Literatur tatsächlich etwas philosophisch Relevantes erfahren könnte, so beantworten diese beiden Philosophen diese Frage eindeutig mit einem Ja: Kunst könne zum Gewinn neuer Erkenntnisse beitragen – auch wenn man sie nicht darauf reduzieren sollte, sind „Kunstwerke *auch* dazu in der Lage [...], unser Verständnis zu vertiefen und unsere Kenntnis der realen Welt zu erweitern.“³³

Im folgenden Abschnitt soll nun darauf eingegangen werden, wie diese Erweiterung der Philosophie als Weg der Selbstbildung durch die Literatur tatsächlich aussehen könnte, wobei ein Gegenvorschlag zur vorgestellten Idee entwickelt wird, dass literarische Texte wie philosophische Gedankenexperimente funktionieren beziehungsweise zur Konstruktion dieser anregen würden.

Einen ersten Hinweis auf diesen Gegenvorschlag gibt Trudy Govier, die Geschichten im Unterschied zu philosophischen Argumentationen als emotional ansprechend versteht: „Compared to logically stated arguments, stories are often vivid, memorable, and emotionally appealing.“³⁴ Alex Burri weist zudem darauf hin, dass rein theoretische Abhandlungen

³¹ Siehe Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen und Thesen.

³² Vgl. Burri; Huemer: „Einleitung – Kunst denken“, 7.

³³ Burri; Huemer: „Einleitung – Kunst denken“, 8.

³⁴ Govier: „Stories and Arguments“, 588.

womöglich nicht ausreichen könnten, um philosophisch reflektierte Motive und Werte tatsächlich im Leben umzusetzen – hingegen könnte ein Kunstwerk dazu den Anstoß geben: „In einem gelungenen Kunstwerk unvermischt erkennen zu können, was es letztendlich ist, das uns motiviert und abstößt, wird uns folglich helfen, unsere Handlungen und uns selbst besser zu verstehen.“³⁵

2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen & Thesen

Basierend auf den bisherigen Überlegungen zur Schnittstelle zwischen Literatur und Philosophie lässt sich die folgende Frage als erste Forschungsfrage dieser Arbeit stellen:

1) Inwiefern ist die Literatur bzw. sind fiktionale Narrationen dazu in der Lage, die philosophische Selbstbildung zu bereichern?

Wie bereits angesprochen, wird dabei davon ausgegangen, dass die Literatur als Kunstform einen subjektiven Zugang zur Wirklichkeit darstellt und die Philosophie daher insbesondere in lebenspraktischen philosophischen Fragen bereichern könnte, die in dieser Arbeit als subjektiver Anteil der Philosophie ohne universalen Wahrheitsanspruch betrachtet werden. Nachdem hier nach individuellen Antworten zur eigenen philosophisch reflektierten Lebensgestaltung gesucht wird, wird auch von einer Selbstbildung durch Philosophie gesprochen.³⁶

Die Erweiterung der philosophischen Auseinandersetzung durch literarische Narrationen könnte insbesondere in zwei Fällen von Bedeutung sein:

1. In philosophischen Auseinandersetzungen zu lebenspraktischen Fragen kann es dazu kommen, dass man zwei widersprüchliche Positionen vor sich hat und sich aufgrund rein rationaler Argumente nicht für eine der beiden entscheiden kann, da es für beide Seiten gute Argumente gibt. In einer rein theoretischen Auseinandersetzung könnte man sich nun auf eine Urteilsenthaltung im Sinn der pyrrhonischen Skepsis zurückziehen.

³⁵ Burri: „Kunst und Erkenntnis“, 146.

³⁶ Siehe Abschnitt 2.1. Literatur & Kunst – Wissenschaft – Philosophie.

Bei lebensphilosophischen Fragen erscheint die Urteilsenthaltung jedoch keine zufriedenstellende Antwort zu sein: Wer eine lebenspraktische Entscheidung treffen möchte, muss schließlich in irgendeiner Form handeln und kann sich nicht auf die Position der Urteilsenthaltung zurückziehen. Anders gesagt: Wer leben möchte, muss handeln – und wer bewusst und philosophisch reflektiert leben möchte, sucht in der Philosophie nach Anregungen, um Entscheidungen zu treffen.

In so einer Situation könnte die Auseinandersetzung mit einem literarischen Text einen Denkanstoß geben, der eine Entscheidung ermöglicht – wobei weiter unten zu klären sein wird, auf welche Weise.

2. Selbst wenn kein Fall vorliegt, in dem das Urteil schwer fällt, weil es für beide Seiten gute philosophische Argumente gibt – oder wenn man die Position vertritt, dass eine solche Situation gar nicht möglich ist – gibt es einen weiteren Fall, in dem die Lektüre einer literarischen Narration die philosophische Reflexion anregen könnte: Beschäftigt man sich im Alltag nicht (mehr) mit seinen eigenen Grundsätzen und Werten, so könnte die Lektüre einer fiktionalen Narration zu einer philosophischen Reflexion anregen, die wieder an diese Werte erinnert – und damit im Sinn der Philosophie als Weg der Selbstbildung dazu beitragen, ein Leben zu führen, das diesen Werten stärker entspricht.

Anders als in den bisher vorgestellten Ansätzen zur Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur soll hier nicht vorgeschlagen werden, dass der Einbezug der Literatur in den beiden genannten Fällen über das auf der Lektüre basierende Konstruieren von philosophischen Gedankenexperimenten funktioniert.³⁷ Stattdessen wird davon ausgegangen, dass die Auseinandersetzung mit literarischen Narrationen viel direkter, (vorerst) unbewusster und affektiver einen Anstoß zur philosophischen Reflexion geben kann, wenn man in Bezug auf lebensphilosophische Fragen vor ungelösten Antinomien steht (Fall 1) oder die eigenen Grundsätze und Werte in Vergessenheit geraten sind (Fall 2).

Die Grundannahme besteht dabei darin, dass die Lektüre literarischer Texte Affekte auslöst, welche die philosophische Reflexion anregen können, wenn die rein rationale Auseinandersetzung an eine Grenze stößt (Fall 1) oder eine längere Zeit nicht mehr philosophisch über das eigene Leben reflektiert wurde (Fall 2). Beim Lesen würde man

³⁷ Siehe Abschnitt 2.2. Literarische Texte als philosophische Gedankenexperimente?

demnach (noch) unreflektierte Emotionen empfinden, die im Nachhinein philosophisch reflektiert werden können.

Im ersten genannten Fall könnte eine Möglichkeit, sich trotz rationaler Uneindeutigkeit weder willkürlich zu entscheiden noch des Urteils zu enthalten, darin bestehen, neben rationalen Argumenten auch diese affektiven, emotionalen Reaktionen auf die Lektüre in die Entscheidung einfließen zu lassen – wo das rationale Denken an seine Grenzen stößt, könnten intuitive, affektive Impulse einen Weg aufzeigen. Bezogen auf den zweiten Fall, in dem der Einbezug literarischer Texte nicht dazu dient, die pyrrhonische Skepsis zu überwinden, sondern sich in einer philosophischen Reflexion der eigenen (vergessenen) Werte bewusst zu werden, können affektive Reaktionen dazu beitragen, sich wieder an diese Werte zu erinnern.

Die Idee, affektive Reaktionen als Erweiterung der rein rationalen Reflexion einzubeziehen, basiert auf der Affektenlehre des Philosophen Baruch de Spinoza, der in seiner *Ethik* argumentiert, dass Affekte nicht per se irrational wären, sondern ihre eigene Rationalität besitzen würden, die uns zeigt, welcher Weg der für uns (individuell) geeignete wäre.³⁸ Spinoza geht dabei davon aus, dass der Kern oder die Essenz jedes Menschen (sowie auch anderer Wesen) in einem Streben danach besteht, sich selbst im Sein zu erhalten; man könnte auch von einem Streben nach der individuellen Entfaltung der eigenen Anlagen sprechen. Dieses Streben nennt Spinoza den Conatus.³⁹ Zu betonen ist hierbei, dass jede Person einen eigenen, individuellen Conatus in sich trägt (beziehungsweise dieser Conatus nach Spinoza sogar die Grundessenz eines Individuums ausmacht). Jeder Mensch hätte somit eigene, von anderen Menschen verschiedene Anlagen, nach deren Entfaltung sein jeweiliger Conatus strebt. Die Schwierigkeit bestünde nun darin, zu erkennen, worin die eigenen Anlagen bestehen, wonach also der Conatus strebt.⁴⁰

Laut Spinoza wären dabei gerade unsere Affekte zentral, um zu erkennen, in welche Richtung sich der eigene Conatus im Idealfall entfalten würde: Empfindet man bei einer Handlung (oder Vorstellung) positive Affekte wie Freude, würde man etwas tun (oder sich vorstellen), das den eigenen Anlagen entspricht, und somit zur individuellen Entfaltung beiträgt. Erlebt man

³⁸ Vgl. Spinoza: *Ethik* III. Buch, Vorwort, 221.

³⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik* III. Buch, Lehrsatz 6-7, 239-241.

⁴⁰ Siehe auch Erläuterungen zu Spinoza im Abschnitt 2.1. Literatur & Kunst – Wissenschaft – Philosophie.

hingegen einen negativen, unangenehmen Affekt, würde man etwas tun (oder sich vorstellen), das die Möglichkeiten des eigenen Körpers und Geistes vermindert und somit die Entfaltung der eigenen Natur beschränkt.⁴¹

Diese von Spinoza beschriebene Funktion der Affekte als einer Art Kompass, der anzeigt, welche Entscheidung auf dem individuellen Lebensweg eher dazu geeignet ist, die eigene Entfaltung zu ermöglichen, soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit herangezogen werden, um zu zeigen, wie die rationale Reflexion gerade bei lebensphilosophischen Fragen durch affektives, intuitives Denken erweitert werden kann.

Um eine emotionale, affektive Reaktion auf eine lebenspraktische philosophische Fragestellung wahrnehmen zu können, müssen die entsprechenden Affekte allerdings stark genug sein. Genau auf diese Weise kann die Literatur als Bereicherung der Selbstbildung durch Philosophie verstanden werden: Eine literarische Erzählung könnte aufgrund ihrer narrativen Struktur stärkere Affekte hervorrufen als eine rein rationale philosophische Abhandlung.

Auf diesen Überlegungen basierend wird bezogen auf den erstgenannten Fall die folgende **erste These** aufgestellt:

These A1: Stoßen rationale philosophische Überlegungen in Bezug auf lebenspraktische Fragen an ihre Grenze, können intuitive, affektive Anregungen zur Entscheidung beitragen, indem Spinozas Affektenlehre in der Funktion einer Art Kompass genutzt wird. Dabei erscheint der Einbezug literarischer Werke hilfreich, da diese durch ihre narrative Struktur eher in der Lage sind, starke Affekte hervorzurufen.

Die **zweite These** bezieht sich auf den zweitgenannten Fall und lautet dementsprechend:

These A2: Ist man sich nicht (mehr) sicher, worin die eigenen Werte bestehen (der eigene Conatus, könnte man mit Spinoza auch sagen), da sie durch Routine und äußere Umstände verdeckt wurden, könnte die Lektüre eines Romans durch die Anregung affektiver Reaktionen dazu beitragen, sich in der spinozistisch-philosophischen Reflexion wieder an diese Werte zu erinnern und sich für ein Leben zu entscheiden, das diesen Werten stärker entspricht.

⁴¹ Vgl. *Spinoza: Ethik III.* Buch, Definition 3, 223.

Diese beiden Thesen lassen sich in einer **Hauptthese A** zusammenfassen:

Durch die Lektüre literarischer Texte hervorgerufene Affektionen sind in der Lage, die philosophische Reflexion im Sinn der Philosophie als Weg der Selbstbildung zu bereichern.

Damit die intuitive, emotionale Reaktion jedoch nicht durch eine (gewollte oder nicht-gewollte) Manipulation durch die Narration zustande kommt, verlangt eine philosophische Herangehensweise, dass der empfundene Affekt anschließend reflektiert wird: Haben die bei der Lektüre empfundenen Emotionen einen Weg aufgezeigt, der tatsächlich eine stimmige Antwort auf die lebenspraktische philosophische Ausgangsfrage bietet (Fall 1)? Weisen die empfundenen Emotionen auf Werte hin, die man tatsächlich selbst vertritt (Fall 2)? Oder wurde man durch die Erzählung manipuliert und stimmt bei genauerer Überlegung doch nicht mit der Botschaft des Gelesenen überein? Trudy Govier weist ebenfalls auf das Risiko hin, dass man durch die Lektüre einer spannenden und emotionalen Geschichte von einer Position überzeugt wird – und damit gewissermaßen manipuliert wird.⁴²

Auch hier kann wieder Spinoza zur Klärung beitragen: Dieser betont die Fähigkeit oder Möglichkeit des Verstandes, die Affekte zu verstehen.⁴³ Dieses Verstehen bestünde insbesondere darin, die Ursache des Affekts zu erkennen.⁴⁴ Bei der Lektüre könnte man sich nun also fragen, ob die hervorgerufenen Affekte ihre Ursache darin hätten, dass die Erzählung so kunstvoll und überzeugend geschrieben sei – oder vielmehr darin, dass man sich bei der Lektüre bewusst geworden wäre, welche Entscheidung für den eigenen Lebensweg passender wäre (Fall 1) beziehungsweise welche Werte für einen selbst tatsächlich zählen würden (Fall 2).

Man könnte sich demnach zu Veranschaulichung des ersten Falls eine Person vorstellen, die über eine philosophische Frage reflektiert und dabei an eine Grenze stößt, da beide Positionen gute Argumente anführen. Da es sich um eine Frage handelt, die lebenspraktisch relevant erscheint, beschließt die Person, einen zum Thema passenden Roman zu lesen – und erhofft sich durch die Lektüre einen affektiven Impuls, der ihr in einer anschließenden

⁴² Vgl. Govier: „Stories and Arguments“, 588.

⁴³ Vgl. Spinoza, *Ethik* V. Buch, Vorwort, 526f.

⁴⁴ Vgl. Spinoza, *Ethik* V. Buch, Axiom 2, 535.

philosophischen Reflexion die Richtung weisen könnte, welcher Weg der für ihr eigenes Leben geeignete wäre.

Im zweiten Fall kann man sich eine Person vorstellen, die den Eindruck hat, im alltäglichen Hamsterrad den Zugang zu ihren eigenen Werten und Idealen verloren zu haben. Sie entschließt sich zur Lektüre eines Romans, der etwas thematisiert, das ihr für ihre Situation als bedeutsam erscheint. In einer philosophischen Reflexion analysiert sie die affektiven Impulse, die der Roman in ihr auslöst – und wird sich dadurch der Werte bewusst, die ihr für ein gelungenes Leben als sinnvoll erscheinen.

Die Literatur kann also durch das Auslösen von Affekten auf verschiedene Art und Weise eine sinnvolle Ergänzung zur Philosophie als Weg der Selbstbildung bieten – indem die durch Antinomie erzeugte Blockade aufgelöst werden kann oder indem man sich durch die Lektüre der eigenen Werte (wieder) bewusst wird.

Ergänzen lässt sich an dieser Stelle, dass der Philosoph Cain Todd ebenfalls auf die epistemische Rolle von Emotionen als Reaktion auf Literatur hinweist.⁴⁵ Allerdings soll der besondere Fokus der hier vorliegenden Arbeit darin bestehen, die durch fiktionale Narrationen hervorgerufenen Emotionen mit Spinozas philosophischer Affektenlehre in Zusammenhang zu bringen sowie in Anlehnung an diese zu reflektieren.

Ein zentraler Unterschied zwischen Todd und Spinoza besteht dabei darin, dass Todd die Position zu vertreten scheint, dass die Lektüre literarischer Texte die Einstellungen und Werte der Lesenden in einem direkten Verhältnis emotional-affektiv beeinflusst. So schreibt er, dass wir nach der Lektüre von *1984* eher geneigt wären, gegen staatliche Überwachungsmaßnahmen zu stimmen – ebenso wären wir jedoch nach der Auseinandersetzung mit *Ocean's Eleven* eher dazu verführt, dem Verbrechen zu verfallen, nachdem wir gesehen haben, wie einfach es ist, ein Kasino auszurauben.⁴⁶

Mit Spinoza wäre der Zusammenhang zwischen Literatur (oder auch einem Film) und unseren Werten und Handlungen weniger direkt zu denken: Die Affektionen, die durch die Auseinandersetzung mit einer Narration ausgelöst würden, wären entscheidend dafür, dass wir uns unserer *eigenen* Werte bewusst werden. Das bedeutet, dass nicht jede Person, die

⁴⁵ Vgl. Todd, Cain: „Literatur, Aufmerksamkeit und epistemische Emotionen.“ In: Demmerling, Christoph; Ferran, Ingrid Vendrell (Hrsg.): *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur. Philosophische Beiträge*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbände: 35. Berlin: De Gruyter 2014, 286.

⁴⁶ Vgl. Todd: „Literatur und epistemische Emotionen“, 288.

1984 liest oder *Ocean's Eleven* sieht, die gleichen Affekte empfindet – sondern je nachdem, welche Werte man (unbewusst) vertritt beziehungsweise abhängig von den eigenen Anlagen (dem eigenen Conatus) würde man etwas empfinden, was sich als diesen Werten entsprechende Reaktion auf die Narration verstehen lässt. Gerade dadurch könnten diese Werte dem*der Rezipient*in bewusst werden. Anders gesagt: Wer bei *Ocean's Eleven* Lust bekommt, ein Kasino zu überfallen, könnte sich in einer philosophischen Reflexion bewusst werden, welche Werte und welche Position er*sie gegenüber Reichtum, Eigentum und ungleich verteilter Macht (das mächtige Kasino vs. die ‚arme‘ Einzelperson) vertritt. Wer hingegen bei der Konfrontation mit der Geschichte zwar Spaß an der Narration selbst empfindet, dabei aber auch ein gewisses Unwohlsein bei dem Gedanken verspürt, dass die ‚Helden‘ der Geschichte andere hinters Licht führen und vor allem für ihren eigenen Vorteil handeln, kann sich in der anschließenden philosophischen Reflexion bewusst werden, dass sein*ihr affektiver Kompass darauf verweist, dass sein*ihr Conatus (mit Spinoza gesprochen) wohl eher nicht danach strebt, durch den Einbruch in ein Kasino an viel Geld zu gelangen. Die durch einen Roman wie *Momo* ausgelösten Affektionen können demnach mit Spinoza keine allgemeine Antwort auf lebenspraktische philosophische Fragen geben – sie können jedoch der jeweiligen Person, die eine bestimmte Affektion empfindet, bewusst machen, nach welcher Antwort ihr eigener Conatus strebt.

Damit ein literarischer Text in der Lage ist, zur philosophischen Reflexion anzuregen, scheint es nötig zu sein, dass dieser Text – mehr oder weniger explizit – philosophische Themen enthält. Wie bereits angesprochen, wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass Literatur sich mit denselben Grundfragen der Menschheit beschäftigen kann wie Philosophie, allerdings auf ihre eigene fiktional-ästhetisch-narrative Weise. Diese Idee soll in der folgenden Arbeit exemplarisch an Michael Endes Roman *Momo* untersucht werden.

Die zweite Forschungsfrage dieser Arbeit bezieht sich somit auf diese beispielhafte Untersuchung und lautet:

2) Inwiefern erzählt Michael Endes Roman *Momo* (auch) Philosophie?

Diese Frage könnte man als ‚innere‘ Frage verstehen, mit deren Hilfe die größere, ‚äußere‘ Frage nach der Möglichkeit der Bereicherung der philosophischen Selbstbildung durch die

Literatur beantwortet werden kann. Wenn nachgewiesen werden kann, dass *Momo* implizit philosophische Themen anspricht, wird klar, in Bezug auf welche lebenspraktischen philosophischen Fragen der Roman affektive Impulse geben könnte.

Darauf basierend kann dann exemplarisch gezeigt werden, inwiefern die Lektüre eines Romans bei der Beantwortung lebenspraktischer philosophischer Fragen weiterhelfen könnte.

In Bezug auf im Roman enthaltene philosophische Themen sollen dabei die folgenden (,inneren') **Thesen** aufgestellt werden:

These B1: *Momo* lässt sich als ethische Kapitalismuskritik interpretieren, wobei darunter eine Kritik an der philosophischen Ideologie des Kapitalismus verstanden wird (siehe Abschnitt 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – *Momo* als ethische Kapitalismuskritik).

These B2: Die Position der grauen Herren im Roman entspricht einer liberalen und kapitalistischen Philosophie (siehe Abschnitt 5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus und Liberalismus).

These B3: In der Philosophiegeschichte finden sich philosophische Ansätze, die Erklärungen dafür anbieten, weshalb sich die Menschen im Roman für das Zeitsparen entscheiden (siehe Abschnitt 5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?).

These B4: Das im Roman entworfene Ideal Momos lässt sich philosophisch als Gegenentwurf zur Ideologie des Kapitalismus, des Zeitsparens und des Effizienzdenkens interpretieren (siehe Abschnitt 5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren).

Zusammenfassen lassen sich diese vier ,inneren' Thesen in einer **Hauptthese B:**

Michael Endes Roman *Momo* erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen.

Eine lebenspraktische philosophische Frage, bei der das rationale Denken an eine Grenze stößt (Fall 1, die Antinomie), könnte somit in Bezug auf *Momo* lauten, ob man sich als

Individuum im Kapitalismus eher systemkonform verhalten sollte (den grauen Herren folgen) – oder eher versuchen sollte, ein Gegenmodell zu leben (Momos Ideal).

Ist man sich hingegen der eigenen Werte nicht (mehr) bewusst, könnte die Lektüre dazu anregen, dass in der anschließenden Reflexion klar wird, ob man eher die Werte der kapitalistischen Ideologie vertritt (den grauen Herren also zustimmt) oder eher eine kapitalismuskritische Haltung beziehungsweise Gegenposition zu dieser Ideologie einnimmt (also Momos Lebensweise befürwortet beziehungsweise die Narration überzeugend findet).

Bevor im Hauptteil dieser Arbeit ausführlich auf die Auseinandersetzung mit diesen Thesen eingegangen wird, stellen die folgenden Kapitel Michael Ende als Autor sowie den Inhalt des Romans vor (Kapitel 3. Inhaltliche Einführung – Worüber philosophieren?) und geben einen Einblick zu bereits vorliegenden philosophischen Interpretationen des Romans (4. Verschiedene Lesarten – Mit wem philosophieren?).

3. Inhaltliche Einführung – Worüber philosophieren?

Zum einen könnte man sich mit *Momo* als literarischer Narration auf philosophische Weise auseinandersetzen, ohne dabei mögliche Intentionen des Autors zu berücksichtigen. Zum anderen gilt es zu bedenken, dass philosophische Überzeugungen Michael Endes in das Werk eingeflossen sein könnten. Inwiefern soll eine philosophische Interpretation *Momos* also auf mögliche Absichten des Autors eingehen?

Die bereits erwähnte Philosophin Julia Langkau vertritt die Position, dass ein Text Anstoß zu philosophischen Reflexionen geben kann, ganz ohne dass dabei die Intentionen des*der Autors*Autorin berücksichtigt werden: „a fictional text does not *communicate* counterfactual knowledge. Rather, we can gain such knowledge by thinking about the text, and our thinking about it is independent of the intentions to communicate knowledge by the author.“⁴⁷ Aus dieser Perspektive sind es also die Lesenden beziehungsweise Philosophierenden, die einen Bezug zwischen einem Text und philosophischen Überlegungen herstellen – ganz unabhängig davon, ob dieser Bezug von dem*der jeweiligen Verfasser*in beabsichtigt war. Man könnte *Momo* nach Langkau also philosophisch lesen, ohne sich mit der Person Michael Ende auseinanderzusetzen.

Etwas anders sieht das der ebenfalls bereits erwähnte Philosoph Alex Burri, der davon spricht, dass die (philosophischen) Einstellungen eines*r Autors*Autorin immer in irgendeiner Form in sein*ihr Werk einfließen: „Da ein Kunstwerk [...] vom Künstler geschaffen worden ist, bringt es [...] subjektive Einstellungen und Präferenzen zum Ausdruck; es trägt ihre Spuren in sich.“⁴⁸ Demnach wären also Michael Endes Einstellungen und Werte zumindest bis zu einem gewissen Grad in *Momo* eingeflossen – und wenn man *Momo* philosophisch lesen würde, würde man dabei auch auf Endes philosophische Haltung stoßen.

Obwohl sich Langkau und Burri damit auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, könnten dennoch beide auf ihre Weise recht behalten – und es würde nur darauf ankommen, worauf man den Fokus setzt: Es stimmt wohl, dass ein literarisches Werk durch die Einstellung des*der Autors*Autorin geprägt ist (Burri) – und demnach jede Interpretation nicht vollkommen unabhängig von den Intentionen des*der Verfassers*Verfasserin stattfinden kann, da diese immer in irgendeiner Weise Eingang ins Werk finden. Zugleich sind Lesende

⁴⁷ Langkau: „Thought Experiments from Fiction“, 68.

⁴⁸ Burri: „Kunst und Erkenntnis“, 145.

nicht daran gebunden, mögliche Intentionen des*der Autors*Autorin einfach zu übernehmen – sie sind in der Lage, sich reflektiert Gedanken zu einem Text zu machen und können dabei auch auf Ideen kommen, die von dem*der Verfasser*in vielleicht gar nicht beabsichtigt waren (Langkau).

Eine philosophische Interpretation von *Momo* könnte demnach zum einen versuchen, mögliche philosophische Intentionen Michael Endes herauszuarbeiten⁴⁹, womit sie nach den von Burri angesprochenen Spuren im Werk suchen würde. Zum anderen könnte eine philosophische Interpretation sich stattdessen in erster Linie auf das Werk selbst beziehen und versuchen, dessen philosophische Bezüge – relativ unabhängig von der Intention des*der Autors*Autorin – herauszuarbeiten, wie Langkau betont.

Die vorliegende Arbeit folgt dabei grundsätzlich dem letztgenannten Vorschlag. Dennoch soll im Folgenden kurz auf die Person Michael Ende eingegangen werden, bevor der Inhalt des Romans *Momo* vorgestellt wird. Denn ignoriert man Endes Perspektive völlig, könnte die philosophische Interpretation mit Burri gesprochen womöglich Spuren im Werk übersehen, die gerade zur Herstellung philosophischer Bezüge spannend sein könnten.

Anders gesagt: Der Einbezug der Perspektive Michael Endes zeigt vielleicht etwas, dass bei der völligen Ausblendung des Autors übersehen werden könnte – zugleich muss die philosophische Interpretation des Romans keineswegs auf Endes (bekannte oder vermutete) Intentionen beschränkt bleiben.

⁴⁹ Siehe Oberleitners Position in Kapitel 4. Verschiedene Lesarten – Mit wem philosophieren?

3.1. Michael Ende als Autor

Michael Ende wurde am 12. November 1929 in Garmisch-Partenkirchen geboren.⁵⁰ Er war der einzige Sohn des surrealistischen Malers Edgar Ende. Seine Mutter Luise war Geschäftsinhaberin, bezeichnete sich zugleich aber auch als Sonntagsmalerin, da sie ab und zu malte.⁵¹ Durch beide seine Eltern kam Michael Ende somit schon früh mit Kunst in Berührung. Nachdem die Familie 1931 nach München umzog, wuchs er in der dort ansässigen Künstler-Bohème auf. Im nationalsozialistischen Regime erhielt Edgar Ende als surrealistischer Maler ein Malverbot.⁵² Michael Ende selbst entzog sich der Einberufung Minderjähriger am Ende des Krieges.⁵³

Als junger Erwachsener war Ende nach einer Schauspielausbildung zunächst einige Monate als Schauspieler tätig, entschloss sich jedoch nach kurzer Zeit, Schriftsteller zu werden. Zunächst schrieb er einige Theaterstücke, Erzählungen und Chansons, mit denen er jedoch noch keinen Erfolg hatte. Der Durchbruch gelang ihm schließlich mit dem Kinderbuch *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer*. Dazu hatte ein ehemaliger Schulkamerad ihm vorgeschlagen, gemeinsam ein Bilderbuch zu gestalten – und dieses wurde viel umfangreicher als erwartet.⁵⁴ Michael Ende begann den Roman dabei ohne vorgefertigten Plan: „Er lässt sich einfach ganz absichtslos von einem Einfall zum nächsten führen – und entdeckt so das Schreiben als ein Abenteuer.“⁵⁵

Diese Haltung des absichtslosen Schreibens reflektiert Michael Ende bewusst – er möchte ein Geschichtenerzähler sein, kein ‚großer‘ Schriftsteller, sondern jemand, dessen Geschichten auch noch 100 Jahre später auf der Straße erzählt werden können. Die Einstellung, dass Theater und Literatur nur dazu dienen, Lesende und Betrachtende zu indoktrinieren oder gesellschaftspolitisch aufzuklären, lehnt er hingegen ab⁵⁶ – man fühlt sich an Huemers

⁵⁰ Vgl. Hocke, Roman: „Die Suche nach dem Zauberwort. Das Leben von Michael Ende.“ In: Hocke, Roman; Kraft, Thomas: *Michael Ende und seine phantastische Welt. Die Suche nach dem Zauberwort*. Stuttgart, Wien, Bern: Weitbrecht 1997, 59.

⁵¹ Vgl. Stoyan, Hajna: *Die phantastischen Kinderbücher von Michael Ende. Mit einer Einleitung zur Entwicklung der Gattungstheorie und einem Exkurs zur phantastischen Literatur der DDR*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2004, 76.

⁵² Vgl. Boccarius, Peter: *Michael Ende. Der Anfang der Geschichte*. Berlin: Ullstein 1995, 26; Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 76.

⁵³ Vgl. Boccarius: *Michael Ende*, 112f.

⁵⁴ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 76f; Boccarius: *Michael Ende*, 213, 272f.

⁵⁵ Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 89.

⁵⁶ Vgl. Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 85, 87.

Bemerkung zu den ‚overly didactic plays‘, die oft das Gegenteil des Beabsichtigten erzielen würden, erinnert (s.o.). Michael Endes Lektor Roman Hocke schreibt dazu: „Diese Haltung ist für Michael Ende inakzeptabel, da sie voraussetzt, dass der Schriftsteller der Aufklärer und der Zuschauer oder Leser der Aufzuklärende sei.“⁵⁷ Der Autor sieht sich damit nicht als jemand, der belehrend über seinen Lesenden steht.

Ende möchte seine Leser*innen hingegen in erster Linie unterhalten oder zu einem gemeinsamen Spiel einladen – wer sich auf dieses Spiel einließe, könnte dabei vielleicht einiges erleben, was ihn innerlich reicher macht.⁵⁸ Dieser Aussage zufolge sollte man also nicht erwarten, dass *Momo* explizit didaktisch auftritt oder bestimmte gesellschaftspolitische Inhalte verkünden möchte – alles, was diesbezüglich in der folgenden Arbeit als philosophische Interpretation angeführt wird, ist eben ‚nur‘ Interpretation. Michael Ende scheint sich damit in Bezug auf *Momo* an seinen Grundsatz zu halten, dass die Leser*innen zu einem Spiel eingeladen werden – und dieses Spiel kann Anlass zu einer philosophisch-gesellschaftskritischen Interpretation geben, muss es aber nicht.

Allerdings hat Michael Ende laut dem Germanisten Hans-Heino Ewers später immer wieder Versuche unternommen, seine Werke nachträglich zu kommentieren oder sogar bestimmte Deutungen zu kanonisieren. Doch Ewers betont, ähnlich wie Langkau, die Eigenständigkeit der Lesenden beziehungsweise auch der Dichtung selbst gegenüber den ideologischen Anschauungen ihrer Produzent*innen: „Wir alle haben das Recht, uns auf die Werke Michael Endes unseren eigenen Reim zu machen – unabhängig von den Einflüsterungen des Autors.“⁵⁹

Mit *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer* wurde Michael Ende jedenfalls bekannt, obwohl der Roman zunächst nicht besonders erfolgreich war. Als *Jim Knopf* jedoch den Deutschen Literaturpreis gewann, erreichte das Buch einen hohen Bekanntheitsgrad – womit Michael Endes wirtschaftliche Probleme, unter denen er bis zu diesem Zeitpunkt litt, ein Ende fanden.⁶⁰ Zugleich musste sich der Autor ab diesem Zeitpunkt im Rahmen der sogenannten Eskapismus-Debatte im deutschsprachigen Raum für seine phantastische Literatur rechtfertigen – denn gerade jene von ihm abgelehnten Bücher mit explizit sozialkritischem Inhalt und politisch

⁵⁷ Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 85.

⁵⁸ Vgl. Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 85.

⁵⁹ Ewers, Hans-Heino: *Michael Ende neu entdecken. Was Jim Knopf, Momo und Die unendliche Geschichte Erwachsenen zu sagen haben*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2018, 15.

⁶⁰ Vgl. Boccarius: *Michael Ende*, 275; Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 92.

erzieherischer Wirkung waren damals die einzigen, die von der Literaturkritik ernstgenommen wurden. Phantastische Literatur wurde hingegen als ‚Fluchtliteratur‘ im Sinn der Realitätsflucht abqualifiziert.⁶¹

1971 zog Michael Ende nach Italien, in die Nähe von Rom – auch, weil ihn die dortige künstlerische Freiheit und Toleranz als Kontrast zur deutschsprachigen Eskapismus-Debatte und deren literarischen Einschränkungen begeisterte.⁶²

Mit dem Verfassen von *Momo* hatte Ende zwar bereits vor diesem Umzug begonnen, doch den Hauptanteil des Romans schrieb er nun in Italien in einem langsamen Reifungsprozess von über sechs Jahren. *Momo* erschien schließlich 10 Jahre nach *Jim Knopf*.⁶³ In der Rezeption gilt *Momo* zum einen als Märchenroman, zum anderen als sozialkritisch und utopisch – zwei Charakterisierungen, die als typische Funktionen der Phantastik gelten.⁶⁴ Zugleich ist die Sozialkritik in *Momo*, wie bereits erwähnt, nie so explizit, dass sie als eindeutige Indoktrination verstanden werden könnte – die gesellschaftskritischen Ansätze des Romans verlangen stets nach einer Interpretation.

Dass Michael Endes Erfolg und Lesereisen mit weiteren Veröffentlichungen zunehmen, belastet ihn eher, als dass es ihn freut. Anlässlich seiner vielen Auftritte und einer gewissen Vermarktung seiner Person fragt sich der Autor, ob er mit der Zeit zur Ware geworden wäre.⁶⁵ Obwohl Michael Endes Romane einen hohen Bekanntheitsgrad erreichten, wurde er von Literaturkritiker*innen Zeit seines Lebens größtenteils ignoriert – vielleicht auch, weil seine Bücher als Kinderliteratur galten, wobei Ende selbst die Trennung in Kinder-Jugend-Literatur und Erwachsenenliteratur ablehnte. Zum Teil wurde ihm gerade in Bezug auf *Momo* auch eine gewisse Weltflucht vorgeworfen – *Momo* sei Opium für simple Gemüter. Sein Biograph Peter Boccarius, zugleich sein ältester Freund, meinte hingegen, dass Michael Ende in seinen Büchern nach einer inneren Wirklichkeit suchte, einem Ort, von dem aus man Kraft schöpfen konnte, um das rein auf materielle Werte ausgerichtete Dasein zu ertragen. Am 28. August

⁶¹ Vgl. Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 99.

⁶² Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 90; Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 99.

⁶³ Vgl. Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 101; Boccarius: *Michael Ende*, 279.

⁶⁴ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 75.

⁶⁵ Vgl. Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 113; Boccarius: *Michael Ende*, 281.

1995 stirbt Michael Ende an Krebs – und überlässt es der Nachwelt, über die Bedeutung von *Momo* zu entscheiden.⁶⁶

Mit Bezug auf mögliche Spuren der philosophischen Einstellung Michael Endes im Roman (vgl. Burri, s.o.) erscheint es nun besonders interessant, Hinweise auf die philosophische Haltung des Autors zu untersuchen. Zunächst ist Ende vom Surrealismus der Malerei seines Vaters geprägt, von der es heißt, dass sie ihn dazu bewegt hat, sich der Phantastik zuzuwenden. Zudem knüpft Ende explizit an die romantische Tradition an und gibt der Phantasie eine besondere Bedeutung. Diese wäre eine wichtige Grundlage, um Wertvorstellungen zu entwickeln – und das freie Spiel der Phantasie offenbare die schöpferische Kraft des Menschen.⁶⁷ Michael Ende gilt dabei als repräsentativer Vertreter und Leitfigur der modernen phantastischen Kinder-Jugend-Literatur – und zudem als jemand, der geistesgeschichtlich die Kritik der Romantik an der Aufklärung aufgriff: eine Kritik am Gleichschritt und der ökonomischen Rationalität. Der Romantik zufolge würde die wahre Menschlichkeit im Ungeplanten liegen – in Träumen, der Phantasie, im Spielen der Kinder sowie im ökonomisch Überflüssigen.⁶⁸

Biographisch werden diese Aspekte beispielsweise in Michael Endes absichtslosem Schreiben deutlich sowie in seiner Auffassung der Literatur als Einladung zu einem gemeinsamen Spiel (s.o.).

Für die Lektüre *Momos* könnte zudem interessant sein, dass Michael Ende sich für verschiedene spirituelle und esoterische Strömungen interessierte: für Buddhismus, Zen und Kabbala ebenso wie für Rudolph Steiners Anthroposophie und die Rosenkreutze.⁶⁹ Dabei entschied er sich jedoch nicht für eine Richtung – laut seinem Biographen Peter Boccarius galt sein Hauptinteresse immer der Kunst.⁷⁰ Boccarius schreibt dazu: „Er kennt die alten und die neuen Mystiker, [...] er hat sich mit dem Buddhismus und dem Zen, mit der Kabbala und dem Chassidismus, den Alchimisten und den Okkultisten bis hin zu den entlegensten Autoren beschäftigt. Er kann blendend darüber diskutieren, Zusammenhänge klarmachen, Denkfehler

⁶⁶ Vgl. Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 137, 139, 141; Boccarius: *Michael Ende*, 283; Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 83.

⁶⁷ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 80ff.

⁶⁸ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 75.

⁶⁹ Zum Bezug zum Zen-Buddhismus siehe Abschnitt 4.2. Interpretationsansatz 2: *Momos* Bezug zu spirituellen Erfahrungen; sowie Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

⁷⁰ Vgl. Boccarius: *Michael Ende*, 141f; Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 79.

aufzeigen. Doch das ist Wissen, nicht Religiosität.⁷¹ Über sein ganz persönliches Verhältnis zu Religion und Spiritualität spricht Michael Ende wenig – er scheint weder Atheist noch Angehöriger einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu sein.⁷² Sein Lektor Roman Hocke fasst folgendermaßen zusammen: „Michael Ende hat sich ein Leben lang für alle philosophischen Systeme interessiert, denen ein magisches Weltbild zugrunde liegt“.⁷³

Es könnte also sein, dass sich Spuren dieser verschiedenen Denkrichtungen und Traditionen sowie der grundlegenden Einstellung Michael Endes in Bezug auf die Romantik und die Bedeutung der Phantasie in *Momo* wiederfinden lassen (vgl. Burri, s.o.) – und zugleich ist es mit Langkau (s.o.) zulässig, auch jenen Interpretationsansätzen nachzugehen, die über das hinausweisen, was der Autor beabsichtigt haben könnte.

3.2. Eine kurze inhaltliche Einführung in *Momo*

Michael Endes Roman selbst handelt von einem Mädchen namens Momo, das neu in eine große Stadt kommt, dort schnell Freund*innen findet und sich durch die Fähigkeit auszeichnet, ungewöhnlich gut zuhören zu können. Niemand weiß, wo sie herkommt, doch freundliche Menschen sind damit einverstanden, dass sie in ein altes Amphitheater zieht, wo sie das Mädchen regelmäßig besuchen und dafür sorgen, dass sie alles Überlebensnotwendige erhält. Indem sie so besonders gut zuhören kann, bringt sie ihre erwachsenen Freund*innen dazu, ihr ihre Sorgen anzuvertrauen – und diese werden alleine durch Momos Zuhören gemildert. Auch andere Kinder kommen gerne zu Momo und spielen mit ihr, da ihre Gegenwart sie zu phantasievollen Ideen anregt. Ihre besten Freunde sind Beppo, ein alter Straßenkehrer, sowie Gigi, ein junger Geschichtenerzähler.

Bald treten die sogenannten grauen Herren als Gefahr auf, die es als Zeitdiebe auf die Zeit der Menschen abgesehen haben. Die grauen Herren reden den Menschen ein, dass sie Zeit sparen müssen, verwenden diese Zeit in Wahrheit jedoch für ihre eigenen Zwecke, sodass die Menschen die ersparte Zeit nicht mehr zu Gesicht bekommen. Dabei nutzen sie die Angst ihrer Zielpersonen vor dem Tod ebenso geschickt aus wie deren diffusen Wunsch nach einem

⁷¹ Boccarius: *Michael Ende*, 219.

⁷² Vgl. Boccarius: *Michael Ende*, 219f.

⁷³ Hocke: „Das Leben von Michael Ende“, 73.

besseren Leben: Sie reden den Menschen ein, dass sie zu Erfolg und Reichtum gelangen würden, wenn sie sich nur an das Zeitspargebot halten. Während die Menschen Zeit sparen, vergessen sie das, was sie früher glücklich gemacht hat – und verlernen es, im Hier und Jetzt zu leben. Nur Momo lässt sich nicht von den grauen Herren verführen, da sie als Einzige nie das Gefühl hat, Zeit sparen zu müssen. Im Lauf des Romans erfährt Momo bei Meister Secundus Minutius Hora, dem Hüter der Zeit, in einer Art mystischem Erlebnis eine tiefere Wahrheit über die Lebenszeit: Nur, wenn die Menschen selbst über ihre Zeit verfügen und nicht versuchen, diese zu sparen, bleibt sie lebendig. Mit dieser Erkenntnis und Meister Horas Hilfe ist Momo in der Lage, die Menschen vor den grauen Herren zu retten.⁷⁴

⁷⁴ Vgl. Ende, Michael: *Momo oder Die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte. Ein Märchen-Roman mit Bildern des Autors*. Stuttgart: Thienemann 2021 [Erstausgabe 1973]; Oberleitner, Alexander: *Das philosophische Denken Michael Endes im Spiegel seiner Romane ‚Momo‘ und ‚Die unendliche Geschichte‘*. Dissertation. Uni Wien 2017, 29ff.

4. Verschiedene Lesarten – Mit wem philosophieren?

Das folgende Kapitel stellt exemplarisch einige Lesarten vor, die bereits in der Lektüre *Momos* entwickelt wurden – und gibt dadurch einen Einblick, mit wem beziehungsweise mit welchen Theoretiker*innen und Ansätzen im Rahmen dieser Arbeit philosophiert wird.

Die Rezeptionsgeschichte *Momos* beinhaltet bislang vor allem literaturwissenschaftliche Auseinandersetzungen, wobei sich auch einige wenige Autor*innen finden lassen, die bereits versucht haben, einen philosophischen Zugang zu entwickeln.⁷⁵ Aus der Germanistik und Literaturwissenschaft werden im folgenden Kapitel exemplarisch Interpretationsansätze des Germanisten Heins-Heino Ewers⁷⁶ sowie der Germanistin Hajna Stoyan⁷⁷ herangezogen. Diese beiden Autor*innen scheinen geeignet, da sie zwar vor einem literaturwissenschaftlichen Hintergrund forschen, dabei jedoch zugleich (implizit) auch philosophische Bezüge des Romans herausarbeiten. Aus dem Fachgebiet der Philosophie ist zunächst Gernot Böhme⁷⁸ zu nennen, der sich insbesondere mit dem Zeitbegriff in *Momo* beschäftigte. Als besonders zentrale Bezugsquelle für diese Arbeit erscheint der Philosoph Alexander Oberleitner, der seine Dissertation über die philosophischen Bezüge in Michael Endes *Momo* und der *Unendlichen Geschichte* sowie über die Philosophie des Autors schrieb.⁷⁹

Die vorliegende Arbeit baut somit gewissermaßen auf Oberleitners Dissertation auf, wobei sie sich in ihrer Herangehensweise zugleich in einigen Punkten von jener Oberleitners unterscheidet.

Der bedeutendste Unterschied besteht dabei darin, dass Oberleitner sich zum Ziel setzt, das philosophische Denken Michael Endes aus seinen Romanen heraus aufzuweisen – er sucht nach einem eigenständigen philosophischen Ansatz Endes, den er versucht, aus dem Werk heraus zu erschließen.⁸⁰ Im Unterschied dazu besteht meine Vorgehensweise darin, die

⁷⁵ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 13f.

⁷⁶ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*.

⁷⁷ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*.

⁷⁸ Vgl. Böhme, Gernot: „Zeitphilosophie in Michael Endes *Momo*.“ In: Gamm, Gerhard; Nordmann, Alfred; Schürmann, Eva (Hrsg.): *Philosophie im Spiegel der Literatur*. Sonderheft 9 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007.

⁷⁹ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*.

⁸⁰ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 8, 16.

philosophischen Bezüge des Romans selbst herauszuarbeiten – und zwar relativ unabhängig davon, ob sich Michael Ende (mutmaßlich) mit diesen Bezügen befasst hat beziehungsweise die Intention hatte, diese Bezüge bewusst herzustellen.⁸¹ Während Oberleitner also fragt, worin in Anbetracht seines Werkes die mutmaßlichen Hauptthemen im philosophischen Denken Michael Endes bestehen⁸², wird in der vorliegenden Arbeit die Frage gestellt, welche philosophischen Bezüge sich ausgehend von *Momo* selbst herstellen lassen; inwieweit *Momo* also – unabhängig von möglichen Autor-Intentionen – (auch) Philosophie erzählt.⁸³ Mein Grundinteresse besteht also nicht in der Suche nach Michael Endes persönlicher Philosophie, sondern in den philosophischen Grundthemen, die sich in *Momo* wiederfinden lassen – und *Momo* deshalb als besonders geeignetes Beispiel für eine Bereicherung der philosophischen Selbstbildung durch die Literatur erscheinen lassen könnten.⁸⁴

Obwohl Oberleitner ebenfalls daran interessiert ist, die philosophischen Themen des Werks herauszuarbeiten, ergibt sich durch den unterschiedlichen Fokus im Vergleich zu dieser Arbeit eine weitere Differenz: Da Oberleitner sich auf Michael Endes Philosophie konzentriert, stellt er bis auf einige Ausnahmen nur wenige Bezüge zur Philosophiegeschichte oder zu konkreten philosophischen Quellen her.⁸⁵ In der hier vorliegenden Arbeit steht hingegen der Bezug zu philosophischen Texten, die sich mit denselben beziehungsweise ähnlichen Themen beschäftigen wie *Momo*, im Zentrum. Dieser Fokus ist verbunden mit der Annahme, dass der Nachweis, dass der Roman etwas erzählt, das sich auch in der Philosophiegeschichte finden lässt, ein Hinweis dafür sein könnte, dass Philosophie und Literatur sich aus zwei verschiedenen Perspektiven mit ähnlichen Fragen beschäftigen – und sich dadurch auch gegenseitig bereichern könnten.

Obwohl sich Oberleitners Herangehensweise demnach in zwei zentralen Punkten von derjenigen dieser Arbeit unterscheidet (der Suche nach Michael Endes persönlicher Philosophie sowie der Herstellung konkreter Bezüge zur Philosophiegeschichte), baut die philosophische Zugangsweise zu *Momo* in den folgenden Kapiteln zugleich auf Oberleitners Interpretation auf. Metaphorisch gesprochen stellt sich diese Arbeit damit auf Oberleitners

⁸¹ Siehe auch Kapitel 3. Inhaltliche Einführung – Worüber philosophieren?

⁸² Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 17.

⁸³ Siehe auch Kapitel 2. Methodische Reflexion – Wie philosophieren?

⁸⁴ Siehe auch Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie – Fragestellungen & Thesen.

⁸⁵ Ein Bezugspunkt Oberleitners ist beispielsweise Kierkegaard, auf den er allerdings nur an wenigen Stellen eingeht, vgl. bspw. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 136.

Schultern – und geht einen Schritt über ihn hinaus beziehungsweise in eine neue Richtung, indem sie die von Oberleitner herausgearbeiteten philosophischen Themen in *Momo* ganz konkret und im Detail mit entsprechenden Ansätzen aus der Philosophiegeschichte verknüpft. Darüber hinaus werden in dieser Arbeit auch philosophische Interpretationsansätze vorgestellt, die in der angesprochenen Sekundärliteratur noch nicht genannt wurden – insbesondere sind dabei philosophische Überlegungen zum Stellenwert der Arbeit in Momos Ideal (5.4.1.), zur Zeit für Festlichkeiten (5.4.2.) sowie zur Bedeutung von Gefühlen (5.4.3.) zu nennen.

Bevor im zentralen Teil der Arbeit (Kapitel 6. Eigene Zugänge zu Momo – Selbst Philosophieren: Was macht ein gutes bzw. sinnvolles Leben aus?) auf die Bezüge *Momos* zur Philosophiegeschichte eingegangen wird, sollen nun die bereits in den Zugängen Oberleitners sowie Böhmes, Stoyans und Ewers angeschnittenen Interpretationsansätze wiedergegeben werden. Dabei lassen sich zwei zentrale Themen unterscheiden: *Momo* kann als Systemkritik gelesen (5.1.) sowie in Bezug zu spirituellen beziehungsweise mystischen Erfahrungsberichten gestellt werden (5.2.). Gewissermaßen hängen diese beiden Themen zusammen, da sich die mystische Erfahrung als Antwort und Lösung auf die Systemkritik verstehen lässt. Der übersichtlichen Darstellung halber sollen diese beiden Themen im Folgenden zunächst getrennt vorgestellt werden. In einem dritten Abschnitt sollen kurz weitere (philosophische) Themen angeschnitten werden, die in Interpretationsansätzen der genannten Autor*innen aufgegriffen werden (5.3.).

4.1. Interpretationsansatz 1: *Momo* als Systemkritik

Ein zentraler Interpretationsansatz besteht darin, *Momo* als Kritik am aktuellen Gesellschaftssystem zu lesen – wobei die Auslegungen sich zwischen einer Kritik an der Moderne, am Kapitalismus oder generell an der Gesellschaft bewegen. Oberleitner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich auch soziologische Herangehensweisen an den Roman finden lassen, die *Momo* als Systemkritik interpretieren – allerdings ohne dabei nach den philosophischen Grundlagen dieser Systemkritik zu fragen.⁸⁶

Hans-Heino Ewers betrachtet *Momo* beispielsweise als Auseinandersetzung mit dem zur Entstehungszeit herrschenden Wirtschaftssystem⁸⁷ – beziehungsweise als „Gesamterfassung der gesellschaftlichen Moderne mit den Mitteln des Erzählens von Geschichten“⁸⁸. Hajna Stoyan spricht von einem modernen Märchen über die aktuellen Probleme unserer Zeit, das eine Kritik am Konsumdenken beziehungsweise eindimensionalen Denken in der wirtschaftlich orientierten Welt, an einer fehlenden positiven Utopie sowie an einer Verkümmern der kreativen Phantasie beinhaltet – und sich somit als aktuelle Gesellschaftskritik lesen lässt.⁸⁹

Böhme betrachtet *Momo* als Modernitätskritik, wobei er die Modernität als durch die kapitalistische Marktwirtschaft, durch Rationalisierung und Leistungsdruck geprägt versteht.⁹⁰ Während demnach bei Ewers eine Kritik am Wirtschaftssystem und an der Moderne genannt werden, bei Stoyan eine Kritik am Konsumdenken und an der Gesellschaft sowie bei Böhme an der Modernität und an der kapitalistischen Marktwirtschaft, geht Oberleitner noch expliziter darauf ein, dass er *Momo* nicht nur allgemein gesellschafts-, sondern explizit kapitalismuskritisch versteht.⁹¹ Die vorliegende Arbeit folgt diesem Ansatz – und stellt darüber hinaus die These auf, dass sich *Momo* mit der Terminologie der Philosophin Rahel Jaeggi als eine Version der ethischen Kapitalismuskritik interpretieren lässt.⁹²

Für die Deutung, dass der Roman sich eher als Kritik am Kapitalismus als an der Moderne im Allgemeinen verstehen lässt, spricht auch Ewers Beobachtung, dass einige Werte der

⁸⁶ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 14.

⁸⁷ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 76.

⁸⁸ Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 125.

⁸⁹ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 91f, 114.

⁹⁰ Vgl. Böhme: „Zeitphilosophie in Michael Endes *Momo*“, 79.

⁹¹ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 66.

⁹² Siehe Abschnitt 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – *Momo* als ethische Kapitalismuskritik.

Moderne in *Momo* durchaus als positiv dargestellt werden: die Anerkennung der Würde jedes einzelnen Individuums, seine Unersetzlichkeit und Einmaligkeit, das Recht auf freie Selbstentfaltung sowie das Ausleben der eigenen Subjektivität. Obwohl sich der Roman somit als Kritik gegenüber einigen Aspekten der Moderne verstehen lässt, nämlich insbesondere gegenüber dem vorherrschenden Wirtschaftssystem, könnte man nicht von einem generellen Antimodernismus oder Konservatismus sprechen, da einige grundlegende Prinzipien der Moderne durchaus als positiv dargestellt würden.⁹³

Die angesprochene Kapitalismuskritik äußert sich nun für Ewers insbesondere dadurch, dass die Herrschaft der grauen Herren zu einer generellen Beschleunigung führt, die sich auch in der realen kapitalistischen Gesellschaft beobachten lässt. Diese Beschleunigung bedeute zugleich, dass die Arbeit (im Roman und in Wirklichkeit) auf ihre Funktionalität reduziert würde – alles, was nicht der reinen Dienstleistung oder Produktherstellung dient, würde als überflüssig erscheinen, wie beispielsweise die subjektive Anteilnahme am Arbeitsprozess. Im System der grauen Herren herrsche dadurch entfremdete Arbeit vor. Zugleich breite sich diese Beschleunigung auch in der Freizeit aus, bis die Rationalisierung und Effektivierung alle Lebensbereiche durchdrungen hätte.⁹⁴ Sowohl der Aspekt der Entfremdung als auch jener der Beschleunigung sowie deren Ausweitung auf alle Lebensbereiche wird in der philosophischen Auseinandersetzung mit *Momo* in der vorliegenden Arbeit aufgegriffen.⁹⁵

In eine ähnliche Kerbe schlägt Stoyans Interpretation, nach der die grauen Herren für die Konsequenzen der Lebensform ‚Zeit ist Geld‘ stehen – die sich als kapitalistisches Motto verstehen lässt – und die Menschen im Geist der Ratio zum Zeitsparen überreden.⁹⁶ Böhme bringt das von den grauen Herren propagierte Zeitsparen ebenfalls mit der Rationalisierung sowie mit der Leistungsgesellschaft und dem Konsumkapitalismus in Zusammenhang. In allen Rationalisierungsvorstellungen wäre Zeit ein Vorrat, den es möglichst ökonomisch zu nutzen gilt – wodurch das Verhältnis der Menschen zur Zeit unter das Leistungsprinzip gestellt würde.⁹⁷

⁹³ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 75f.

⁹⁴ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 78f.

⁹⁵ Siehe Abschnitt 5.1.3. Ethische Kapitalismuskritik (Entfremdung & Beschleunigung) sowie Abschnitt 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen (Ausweitung auf alle Lebensbereiche).

⁹⁶ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 105f.

⁹⁷ Vgl. Böhme: „Zeitphilosophie in Michael Endes *Momo*“, 79, 89.

Ein weiterer Hinweis darauf, dass sich der Roman als Kapitalismuskritik und nicht als allgemeine Kritik an der Moderne verstehen lässt, findet sich laut Ewers und Oberleitner in einer Szene mit einer von den grauen Herren zu Momo gebrachten Puppe, die das Mädchen zum grenzenlosen Konsum verleiten soll.⁹⁸ Diese Szene wird in der vorliegenden Arbeit ebenfalls aufgegriffen, interpretiert und in Bezug zu philosophischen Ansätzen gestellt.⁹⁹

Oberleitner versucht, den Zusammenhang zwischen dem System der grauen Herren und dem Kapitalismus durch detaillierte Textanalyse nachzuweisen. Als zentrales Beispiel nennt er dabei den Friseur Fusi, der sich beim Gedanken an seine eigene Sterblichkeit ängstlich fragt, worin der Sinn seines Lebens bestehen könnte – und dann zu dem Schluss kommt, dass er nach etwas Besonderem, Luxuriösen streben müsste. In diesem Moment tritt einer der grauen Herren auf, der ihn nun zum Zeitsparen überredet. Das Besondere an Oberleitners Deutung besteht dabei darin, dass er den grauen Herren nicht in erster Linie als äußeren Antagonisten versteht, sondern als die Verkörperung von einer Art Geist – dem Geist des Kapitalismus, könnte man ihn nennen. Ein erster Hinweis darauf besteht darin, dass Herr Fusi während des ganzen Gesprächs in den Spiegel und damit sich selbst anblickt. Zudem spricht der graue Herr genau jene Gedanken aus, die Herr Fusi gerade gedacht hatte¹⁰⁰ – und Oberleitner schließt: „Fusis Besucher hat den Laden nicht von außen betreten.“¹⁰¹ Der Geist des Kapitalismus als Herrn Fusis innere Stimme tritt also auf, sobald sich Herr Fusi für Luxus als Lebensziel entschieden hat.¹⁰²

Stoyan nimmt eine ähnliche Position ein, wenn sie meint, dass die grauen Herren allegorische Figuren des zweckhaft-rationalen Denkens sind, die den Nützlichkeitsgedanken einer profitorientierten Gesellschaft verkörpern – und es nur so aussieht, als würden sie von außen an ihre Opfer herantreten.¹⁰³

Ewers unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Deutungsmöglichkeiten der grauen Herren: Entweder können diese als stellvertretend für eine bestimmte soziale Gruppe, Schicht oder Klasse verstanden werden – dann könnte man sie als Kapitalist*innen interpretieren,

⁹⁸ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 84; Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 116.

⁹⁹ Siehe Abschnitt 5.1.3. Ethische Kapitalismuskritik.

¹⁰⁰ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 72f, 75ff.

¹⁰¹ Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 98.

¹⁰² Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 100.

¹⁰³ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 105, 107.

welche die Arbeiter*innen zu möglichst zeiteffizientem Arbeiten anhalten. Oder aber man versteht die grauen Herren wie Oberleitner als Verkörperung des Systems als solches, als (innere) Stimme des Kapitalismus. Laut Ewers spricht für die zweite Interpretation, dass die grauen Herren im Roman nie explizit auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen bezogen werden. Zudem wären sie selbst ebenfalls bestimmten Zwängen unterworfen, da sie abhängig von den Zeitsparenden sind und sich gegenüber ihren eigenen Kolleg*innen unterwürfig und ängstlich verhalten.¹⁰⁴ Ewers schließt: „Von einer herrschenden Klasse, die von der Ausbeutung anderer lebt, ist an keiner Stelle die Rede.“¹⁰⁵

Hier könnte man einwenden, dass auch die Kapitalist*innen selbst möglicherweise unter den Bedingungen des Systems leiden – selbst wenn sie eindeutig Vorteile gegenüber den Arbeitenden besitzen. In der vorliegenden Arbeit sollen jedenfalls beide Deutungen zu Wort kommen – die grauen Herren als kapitalistische Antagonisten sowie als innere Stimme des Kapitalismus. Zudem soll auf den zuletzt genannten Punkten eingegangen und gefragt werden, inwiefern die grauen Herren sogar in einer Interpretation als auf Kosten anderer lebender Kapitalist*innen womöglich selbst unter dem System leiden.¹⁰⁶

Vorstellbar ist zudem, dass die kapitalistische Ideologie als Position der Kapitalist*innen begann und sich angesichts der Machtposition dieser nach und nach als vorherrschende Ideologie durchgesetzt hat. Diese Ideologie würden nun auch diejenigen akzeptieren, die eigentlich darunter leiden – und als letzten Schritt der Entwicklung könnten nun sogar die Kapitalist*innen selbst durch die von ihnen propagierte Ideologie unter Zeit- und Effizienzdruck geraten.

Stellt man nun die Frage, weshalb sich die Menschen im Roman für das Zeitsparen entscheiden, erklärt Oberleitner Angst als das zentrale Motiv – angesichts der eigenen Sterblichkeit würde beispielsweise Herr Fusi hoffen, sein Leben durch Zeitsparen zu verlängern.¹⁰⁷ Der Denkfehler besteht dabei laut Oberleitner darin, dass man Zeit eigentlich nicht sparen könne: „in Wahrheit läuft alles ‚Zeitsparen‘ schlichtweg darauf hinaus, dieselbe so dicht wie möglich mit ‚nützlicher‘ Aktivität vollzupropfen, wodurch – im Sinne

¹⁰⁴ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 88.

¹⁰⁵ Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 88.

¹⁰⁶ Siehe Abschnitt 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – Momo als ethische Kapitalismuskritik; sowie Abschnitt 5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus und Liberalismus.

¹⁰⁷ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 134f.

quantitativen Erfassens – *mehr geleistet* werden kann.“¹⁰⁸ Herr Fusi kann nun also mehr Kund*innen abfertigen und arbeitet effizienter. Damit hat er allerdings weder den Sinn seines Daseins gefunden noch die Angst angesichts seiner eigenen Sterblichkeit überwunden – er hat diese Gedanken nur betäubt.

Auch in der vorliegenden Arbeit wird Angst als Motiv für das Zeitsparen untersucht – allerdings wird dabei nicht (nur) auf die Angst angesichts der eigenen Sterblichkeit eingegangen, sondern in Anlehnung an Sartre insbesondere auf die Angst angesichts der Erkenntnis der eigenen Freiheit und der damit einhergehenden Verantwortung für das eigene Leben.¹⁰⁹ Damit ist ein Aspekt angesprochen, der generell sowohl für die Interpretation des Romans als auch für die philosophische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus bedeutsam erscheint: die Frage, inwiefern die Menschen in der Lage sind, sich gegen das System der grauen Herren beziehungsweise des kapitalistischen Effizienzstrebens zu wehren. Oberleitner vertritt in diesem Zusammenhang die Position, dass die Menschen in *Momo* jedenfalls als frei gedacht werden:

„Vom *Individuum* aus betrachtet, hat selbst eine noch so erfolgreiche ‚geschichtliche Bewegung‘ [wie der Kapitalismus] nicht die Macht, zu einer bestimmten Haltung zu *zwingen*. Dass Fusi von Strukturen einer kapitalistischen Gesellschaft umgeben ist, liegt nicht an ihm; inwieweit er sie aber *verinnerlicht* und fortführt, ist ganz allein seine Entscheidung.“¹¹⁰

Demnach würden die gesellschaftlichen Umstände zwar bestimmte Bedingungen vorgeben – dennoch hätte das Individuum die Möglichkeit, sich gegen die Verinnerlichung dieser Bedingungen zu entscheiden und sich gegen das System zu wehren. Betrachtet man den Einfluss des Systems hingegen als unausweichlich, kommt man zu dem Schluss, dass Herr Fusi gar nicht anders hätte entscheiden können. Die Einschätzung der individuellen Freiheit für die Deutung des Romans, für die philosophische Kapitalismuskritik sowie auch für die Idee, dass die Literatur die Philosophie in lebenspraktischen philosophischen Fragen bereichern könnte, scheint damit überaus bedeutsam zu sein und wird in dieser Arbeit an späterer Stelle erneut aufgegriffen.¹¹¹

¹⁰⁸ Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 84.

¹⁰⁹ Siehe Abschnitt 5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst.

¹¹⁰ Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 92f.

¹¹¹ Siehe Kapitel 6. *Momo* philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der Philosophie.

Betont man eher den Aspekt der gesellschaftlichen Bedingungen für das (kapitalistische) Zeitsparen, findet sich dazu bei Max Weber ein bekannt gewordener Ansatz, der auch von Ewers aufgegriffen wird. Webers Idee besteht darin, dass im Geist des Kapitalismus eine historisch gewachsene Haltung fortgesetzt wird, die er als protestantische Ethik bezeichnet. Diese bestünde in erster Linie in einem vollständigen Verzicht auf den aktuellen Lebensgenuss, der durch das Versprechen schmackhaft gemacht wird, in ferner Zukunft all das und noch mehr genießen zu können, auf was man bisher verzichtet hat.¹¹² Inwiefern Webers Position als Erklärung für die (unbewusste, unreflektierte, gesellschaftlich determinierte) Entscheidung zum Zeitsparen dienen könnte, wird auch in dieser Arbeit untersucht.¹¹³

Im Roman selbst scheint es den Menschen nicht zu gelingen, sich völlig eigenständig gegen das System der grauen Herren zu wenden – sie sind auf die Hilfe Meister Horas angewiesen, der die Zeit für eine Stunde (eine Stunde in Momos Zeit) anhält und die grauen Herren damit von ihrem Nachschub abschneidet. Ewers meint dazu: „Bezüglich des in der Menschheit selbst angelegten Befreiungspotenzials und Befreiungswillens gelangt der Roman zu einer ziemlich pessimistischen Einschätzung.“¹¹⁴ Die Geschichte wird also nicht dadurch aufgelöst, dass die Menschen sich entscheiden, den Kapitalismus zu stürzen beziehungsweise das System selbstständig zu verändern.¹¹⁵ Oberleitner vertritt allerdings die Position, dass die Menschen im Roman durchaus die Möglichkeit gehabt hätten, sich selbst gegen die grauen Herren zu wenden. Dies begründet er u.a. dadurch, dass die Zeitdiebe nie direkte körperliche Gewalt anwenden würden – die Menschen wären also frei gewesen, sich zu wehren.¹¹⁶ Wie bereits angesprochen, wird die Frage nach der individuellen Freiheit innerhalb des Systems in dieser Arbeit an späterer Stelle erneut aufgegriffen.¹¹⁷

Zunächst soll nun auf den zweiten Interpretationsansatz eingegangen werden, der in der Sekundärliteratur zu *Momo* immer wieder genannt wird: die Idee, dass der Roman einen starken Bezug zu spirituellen oder mystischen Erfahrungen herstellt.

¹¹² Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 81.

¹¹³ Siehe Abschnitt 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.

¹¹⁴ Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 118.

¹¹⁵ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 119.

¹¹⁶ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 79.

¹¹⁷ Siehe Kapitel 6. *Momo* philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der Philosophie.

4.2. Interpretationsansatz 2: *Momos* Bezug zu spirituellen Erfahrungen

Einige Szenen und Beschreibungen in *Momo* wurden sowohl in der literaturwissenschaftlichen als auch in der philosophischen Interpretation als Hinweise darauf verstanden, dass Momo eine Art spirituelle oder mystische Erfahrung erleben könnte, die ihr zeigt, worin das wahre Wesen der Zeit besteht. Insbesondere ist dabei die Szene bei Meister Hora zu nennen, in der Momo von Hora zu dem Ort geführt wird, von dem ihre eigene Zeit kommt.

Böhme versteht diese Szene als Weg Momos ins Innere der Zeit. Für den Philosophen Böhme ist dies vor allem ein Anlass, um über das Zeitverständnis des Romans zu philosophieren. Dass Momo in der angesprochenen Szene nach und nach die kosmische Musik der Planeten zu hören vermeint, interpretiert Böhme dabei als Hinweis darauf, dass die individuellen Eigenzeiten der Einzelwesen laut Darstellung des Romans gewissermaßen durch den Kosmos angeregt werden.¹¹⁸ In der Figur Momos würde dabei der Zusammenhang zwischen kosmischer Zeit und Eigenzeit deutlich, da es sich für sie so anfühlt, als wäre die Musik von weither gekommen, hätte aber ganz tief in ihr geklungen. Böhme schreibt dazu: „Damit wird die im Herzen gespürte Zeit, die Eigenzeit, als eine Art inneres Mitsingen verstanden: als ein Resonanzphänomen.“¹¹⁹ Für Böhme scheint der philosophische Aspekt dieser Szene somit darin zu bestehen, dass der Roman ein bestimmtes Zeitverständnis vorstellt: Zeit wäre etwas, das sich in eine allgemeine, kosmische Zeit und eine individuell wahrgenommene Eigenzeit aufteilen lässt, wobei letztere durch erstere angeregt würde.

Mit dieser Interpretation beschäftigt sich auch Oberleitner, vertritt gegenüber Böhme allerdings die Position, dass es im Roman nicht um die Suche nach einer abstrakten Definition der Zeit gehen würde. Für Oberleitner versteht Momo am Stundenblumenteich – den sie an dem Ort, von dem ihre Zeit herkommt, vorfindet – nicht nur den Zusammenhang zwischen Eigenzeit und kosmischer Zeit, sondern erlebt eine Art mystische Vision vom tiefsten Wesen der Welt.¹²⁰ Oberleitner schreibt: „Dabei geht es nicht um die abstrakte Erkenntnis, die sie aus dem Geschauten gewinnt, sondern um die schier unfassbare Größe der Erfahrung selbst.“¹²¹ Nicht eine rational-philosophische Erkenntnis über die Zeit steht damit im Zentrum dieser

¹¹⁸ Vgl. Böhme: „Zeitphilosophie in Michael Endes *Momo*“, 85, 88.

¹¹⁹ Böhme: „Zeitphilosophie in Michael Endes *Momo*“, 87.

¹²⁰ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 65, 141.

¹²¹ Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 141.

Szene, sondern eine konkrete und zugleich außergewöhnliche Erfahrung, die sich bis zu einem gewissen Grad der sprachlichen Wiedergabe entzieht, weshalb sie nur bildhaft dargestellt werden kann.¹²²

Auch Stoyan liest dieselbe Szene als eine Art spirituelle Erfahrung: Momo würde sich selbst am Stundenblumenteich als geistiges und physisches Kind des Kosmos erleben. Sie reflektiert nicht rational, sondern erfährt in diesem außergewöhnlichen Erlebnis, dass für das Entstehen und Vergehen jeder Stundenblume – wobei jede Stundenblume einer Stunde ihrer Lebenszeit entspricht – das ganze Universum zusammenwirkt.¹²³ Oberleitner betont dementsprechend, dass es hier nicht nur um den rationalen oder philosophischen Gedanken geht, dass alle Kräfte des Universums zusammenwirken müssen, damit einem Menschen auch nur eine Stunde seines Daseins ermöglicht wird – es ginge um Momos konkrete Erfahrung dieser Erkenntnis.¹²⁴

Ewers sieht den Beginn dieser mystischen Erfahrung bereits an der Stelle, an der Momo sich auf den Weg zu Meister Hora macht. Im Roman heißt es dort, dass sie dafür rückwärtsgehen muss, was Ewers als Zurückgehen in den Grund alles Zeitlichen interpretiert.¹²⁵ Dieses Zurückgehen würde nicht in der äußeren Welt erfolgen, sondern wäre ein spirituelles, mystisches oder meditatives In-sich-Gehen Momos: „Die Räume und Orte wie die Zeit, die Momo an der Hand von Hora durchschritten hat, und damit auch Hora selbst sind nirgendwo anders zu finden als Inneren, im Herzen grundsätzlich aller Menschen.“¹²⁶ Momos Erfahrung, die sich sprachlich nur in Bildern wiedergeben lässt, wäre demnach die Gestalt, welche dieses innere Erleben der Zeit für Momo annimmt – es heißt, dass Momo nicht die Zeit aller Menschen erlebt, sondern ihre eigene Zeit.¹²⁷

Diese spirituelle oder mystische Erfahrung Momos lässt sich nun nicht nur als ihren Einblick in die Wahrheit über die Zeit und die Welt verstehen, sondern auch als Antwort auf das (kapitalistische) System der grauen Herren. Es scheint, als wäre Momo nach dem Besuch bei Meister Hora in die Geheimnisse des Lebens und des Kosmos eingeweiht¹²⁸ – und wäre gerade

¹²² Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 142.

¹²³ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 112.

¹²⁴ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 141.

¹²⁵ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 97.

¹²⁶ Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 101.

¹²⁷ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 101.

¹²⁸ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 104.

dadurch geeignet, zur Heldin der Geschichte zu werden, indem sie nun durch eine innere Stimme geleitet wird und gewissermaßen die Musik des Kosmos im Inneren trägt. Demzufolge würde sie gerade durch die Erkenntnis der zusammenwirkenden Harmonie des Universums Mut und Selbstsicherheit zum Handeln erlangen.¹²⁹

Oberleitner spricht dabei sogar explizit von „Endes Antwort auf die kapitalistische Ideologie“.¹³⁰ Indem Momo am Stundenblumenteich etwas überkommt, das größer ist als Angst, braucht sie ihre Sterblichkeit – anders als Herr Fusi – nicht (mehr) zu fürchten: Sie weiß sich selbst in der zeitlosen Ordnung des Alls geborgen. Zugleich erkennt sie, dass es – anders als von den Zeitsparenden vermutet – im Leben nicht um die Quantität von Zeiteinheiten gehen würde, sondern um die Qualität des Augenblicks.¹³¹

Ewers sieht die Vorstellung, dass die menschliche Lebenszeit im Herzen aller Menschen wurzelt, dabei als Idee eines nicht entfremdeten, erfüllten Lebens – und damit als Gegenentwurf zur Entfremdung im kapitalistischen System und zum *homo oeconomicus*. Dadurch, dass der Zugang zum Ursprung ihrer eigenen Zeit prinzipiell allen Menschen offen stünde, zeige sich der Roman zudem optimistisch, indem er die Möglichkeit einer erfüllten Lebenszeit als auf grundlegende Weise zum Menschen gehörend darstellt. Allerdings weist Ewers zugleich auf die Einschränkung hin, dass diese inneren Räume den meisten Menschen verschlossen bleiben.¹³² Nach Stoyan scheint Momo dabei als Bedingung für ihren Besuch bei Meister Hora von Anfang an besonders empfänglich für das Betreten eines solchen mystischen Raumes zu sein. Stoyan spricht von einer Empfänglichkeit für die beseelte Natur beziehungsweise einer besonderen Wahrnehmungskraft des Mädchens.¹³³ Dieser Gedanke wird in Stoyans Interpretation nicht näher erläutert, man könnte jedoch insbesondere an Momos besondere Fähigkeit zum Zuhören denken, die sich nicht nur auf das Zuhören anderen Menschen gegenüber, sondern auf ein Zuhören gegenüber dem gesamten Kosmos beziehen könnte.¹³⁴

¹²⁹ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 103, 112..

¹³⁰ Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 141.

¹³¹ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 141f, 147.

¹³² Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 97, 99, 101, 104.

¹³³ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 113.

¹³⁴ Siehe auch Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

Mit Ewers könnte man nun im Vergleich zwischen dem Interpretationsansatz der Gesellschaftskritik und jenem, der Bezüge zu Spiritualität und Mystik herstellt, von zwei nicht auf die gleiche Weise zugänglichen Ebenen sprechen. Die grauen Herren wären die Personalisierung eines abstrakten wirtschaftlichen Handlungssystems, sodass es sich um die symbolische Darstellung eines allgemein bekannten gesellschaftlichen Phänomens handeln würde. Eine solche Interpretation wäre für die Lesenden relativ leicht nachvollziehbar und prinzipiell allen Menschen zugänglich. Die Deutung von Momos Erlebnis bei Meister Hora als spirituelle Erfahrung ließe sich hingegen als esoterische Interpretation verstehen (im Wortsinn einer Lehre, die nur Eingeweihten zugänglich ist) – nur Menschen, die ähnliche Erfahrungen gemacht hätten, könnten also nachvollziehen, was Momo hier erlebt.¹³⁵

Oberleitner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese mystische oder spirituelle Antwort auf die Kritik am (kapitalistischen) System der grauen Herren aus philosophischer Perspektive gewissermaßen unzufriedenstellend erscheint – nicht nur, weil Momos Erlebnis nur wenigen Menschen zugänglich sein könnte, sondern insbesondere deshalb, weil die Philosophie sich (zumindest für gewöhnlich) als Weg des Denkens versteht, ein mystisches Erlebnis jedoch nicht durch Denken erreicht werden kann.¹³⁶ Oberleitner schreibt dazu: „Eine philosophische Analyse mystischer Erfahrung verbietet sich von selbst.“¹³⁷

Aufgrund dieses – zumindest auf den ersten Blick – gerechtfertigten Einwands, stehen Momos Bezüge zur Mystik und Spiritualität in dieser Arbeit als philosophischer Arbeit nicht im Zentrum, obwohl sie in der Sekundärliteratur zu Momo eine prominente Stellung einnehmen. Zugleich sollen diese Bezüge jedoch nicht ausgeblendet, sondern in einem eigenen (verhältnismäßig kurzen) Abschnitt gerade in ihrem Verhältnis zu vergleichbaren Ansätzen in der Philosophie thematisiert werden.¹³⁸

Im Hauptfokus als Gegenentwurf zum System der grauen Herren steht in dieser Arbeit stattdessen Momos Ideal, wie es sich (relativ) unabhängig von ihren Erfahrungen bei Meister Hora präsentiert. Die Frage lautet damit eher, wie Momo und ihre Freund*innen leben, wenn sie nicht unter der Herrschaft der grauen Herren leiden – und nicht so sehr, durch welche (mystische) Erkenntnis es Momo gelingt, sich gegen das System zu wehren. Thematisiert wird

¹³⁵ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 102.

¹³⁶ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 228, 143.

¹³⁷ Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 144.

¹³⁸ Siehe Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

dabei insbesondere der Stellenwert der Arbeit, die Zeit für Festlichkeiten, die Bedeutung von Gefühlen sowie die Rolle der Freundschaft.¹³⁹ In diesem Zugang lässt sich Momos Ideal mit Stoyan ganz allgemein gesprochen als fiktionales Gegenbild der profitorientierten Gesellschaft verstehen.¹⁴⁰ Momos Ideal könnte damit selbst dann als Gegenmodell zum Kapitalismus gelten, wenn man ihre mystische Erfahrung nicht als Erkenntnisquelle akzeptieren würde. (Auch wenn sich womöglich die Frage stellen könnte, ob man es schafft, Momos Ideal ohne diese spirituelle Grundlage zu leben.)

Interessanterweise hat sich die philosophische Rezeption *Momos* laut Oberleitner bislang häufig gerade mit jenen mystischen Interpretationsansätzen beschäftigt. Vor allem wurde dabei versucht, Verbindungen zu fernöstlichen Philosophien herzustellen. Zu nennen ist hier insbesondere Sōiku Shigematsu *Momo erzählt Zen*, auf das im Folgenden kurz eingegangen werden soll – auch wenn Oberleitner dieses Büchlein eher als Einführung in den Zen-Buddhismus anstatt als tieferes Eindringen in die Gedankenwelt des Romans versteht.¹⁴¹ Auch Stoyan erwähnt Shigematsus Buch und weist darauf hin, dass der Autor seine Gedanken Michael Ende selbst gewidmet hätte, der als Denker und Künstler in Japan sehr geschätzt wäre.¹⁴²

Der Zen-Buddhist Sōiku Shigematsu weist in *Momo erzählt Zen* zahlreiche Parallelen zwischen *Momo* und dem Zen-Buddhismus auf. Beispielsweise würde das Zuhören im Zen eine ebenso große Rolle spielen wie Momos Fähigkeit zum Zuhören im Roman. Beppos (beinahe) meditative Arbeitsweise bringt Shigematsu mit der zen-buddhistischen Achtsamkeit und Meditation sowie dem Fokus auf das Hier und Jetzt in Zusammenhang. In der Kritik am Konsumismus, wie sie sich beispielsweise in der Szene mit Momo und der Puppe äußert, sieht er eine Parallele zum Ziel des Zen, ein einfaches Leben zu führen, in dem man sich nicht von materiellen Dingen in Beschlag nehmen lässt.¹⁴³

Besonders zentral für die in diesem Abschnitt angesprochene spirituelle Deutung der Szene am Stundenblumenteich scheint Shigematsus Verständnis von Momos Zugang zum

¹³⁹ Siehe Abschnitt 5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren (5.4.1.-5.4.4.).

¹⁴⁰ Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 103.

¹⁴¹ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 15.

¹⁴² Vgl. Stoyan: *Phantastische Kinderbücher*, 116.

¹⁴³ Vgl. Shigematsu, Sōiku: *Momo erzählt Zen*. Übers. v. Michael Weissert. Theseus Verlag: Berlin 1995², 10f, 27, 32, 35ff.

Universum zu sein. Shigematsu meint dazu, dass Momo in der Lage ist, auf das ganze Universum zu hören – auch auf Hunde, Katzen, Grillen, Kröten und sogar auf den Regen und den Wind. An manchen Abenden lauscht sie laut Roman zudem auf die große Stille – und hört dabei eine leise, aber doch gewaltige Musik, die ihr zu Herzen geht. Diese Beschreibung erinnert Shigematsu an das zen-buddhistische Lauschen auf das All beziehungsweise die wahre Natur, deren Stimme man nur vernehmen könne, wenn man sich von der eigenen Ich-Bezogenheit lösen würde. Momo würde somit durch das Hören auf die Stimme des Universums die zen-buddhistische Fähigkeit kultivieren, ihren Geist zu leeren und in absichtsloser Art zuzuhören. Dadurch gelinge es ihr schließlich in ihrer Erfahrung am Stundenblumenteich, dass die Stimme des Universums und ihre eigene Stimme eins würden – ähnlich wie in der Erleuchtungserfahrung des Zen-Buddhismus.¹⁴⁴

Diese Parallelen zwischen *Momo* und dem Zen-Buddhismus könnten als Hinweis darauf verstanden werden, dass sich tatsächlich spirituelle Bezüge zu *Momo* herstellen lassen.

Zugleich kritisiert die Germanistin Julia Moosbrugger Shigematsus Herangehensweise in ihrer Diplomarbeit, in der sie sich mit der Frage auseinandersetzt, inwiefern *Momo* als Zen-Philosophie gelesen werden kann. Insbesondere weist Moosbrugger darauf hin, dass Shigematsu keine vollständige Interpretation vorlegt, sondern nur einzelne Textstellen *Momos* mit dem Zen in Verbindung bringt. Zen-buddhistische Aspekte würden zwar in der Narration vorkommen, jedoch nur fragmentarisch.¹⁴⁵

Unabhängig davon, ob man nun Shigematsu oder Moosbruggers Kritik zustimmt, soll die Frage, ob sich ausgehend von *Momo* tatsächlich Bezüge zu spirituellen oder mystischen Erfahrungsberichten beziehungsweise zu philosophischen Auseinandersetzungen mit ‚tieferen Wahrheiten‘ herstellen lassen, in dem bereits angesprochenen Abschnitt an späterer Stelle erneut aufgegriffen werden.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Vgl. Shigematsu: *Momo erzählt Zen*, 48f, 113.

¹⁴⁵ Vgl. Moosbrugger, Julia: *Zen-Philosophie und romantische Ironie. Möglichkeiten und Grenzen der Lesbarkeit anhand von Michael Endes Märchen-Roman ‚Momo‘*. Diplomarbeit Universität Wien 2012, 10, 42.

¹⁴⁶ Siehe Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

4.3. Weitere Interpretationsansätze zu *Momo*

Als weiterer Interpretationsansatz der Sekundärliteratur ist hier zunächst Ewers Auseinandersetzung mit der Rolle der Freundschaft im Roman zu nennen. Interessant ist hier unter anderem, dass Momo – obwohl sie schließlich als die alleinige Heldin des Romans auftritt – ihre Freund*innen zu brauchen scheint. Beispielsweise hat sie das dringende Bedürfnis, ihnen mitzuteilen, was sie bei Meister Hora erfahren hat. Das zentrale Motiv, um sich den grauen Herren zu stellen, ist zudem der Wunsch, ihre Freund*innen zu retten. In ihrer Angst vor drohender Vereinsamung zeigt sich besonders deutlich, dass sie trotz aller Selbstständigkeit auf ihre Freund*innen angewiesen ist.¹⁴⁷ Diese besondere Rolle der Freundschaft wird in der vorliegenden Arbeit ebenfalls aufgegriffen und hinsichtlich möglicher Bezüge zu philosophischen Ansätzen untersucht.¹⁴⁸

Zu nennen bleibt ein Ansatz Oberleitners, der für ihn mit Momos Ideal zusammenhängt, im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht weiter thematisiert werden soll, da Oberleitner ihn eher auf sein Hintergrundwissen über Michael Ende als auf den Roman selbst zu basieren scheint. Oberleitner betrachtet die Auswirkung des Kapitalismus in *Momo* dabei als Verarmung – nicht im materiellen Sinn und auch nicht (nur) im Sinn der Entfremdung, sondern insbesondere in künstlerisch-schöpferisch-kreativer Hinsicht. Dementsprechend deutet er Momos Gesang am Ende des Romans als ihre Form der Kunst, mit der sie ihren Freund*innen die bei Meister Hora erlebten Klänge des Universums näherbringt. In diesem Moment würde Momo ihr eigenes Wesen schöpferisch verwirklichen. Für Oberleitner bedeutet das Ausdrücken des eigenen kreativen Wesens damit die Gegenbewegung zum kapitalistischen Zeitsparen.¹⁴⁹

Nach dieser Darstellung der bisherigen Auseinandersetzung mit *Momo* aus philosophischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive folgt nun eine eigenständige Herangehensweise an den Roman, in der insbesondere herausgearbeitet wird, inwiefern *Momo* (auch) Philosophie erzählt. Dabei soll nachgewiesen werden, welche Ansätze aus der Philosophiegeschichte eindeutige Parallelen zur Narration des Romans aufweisen.

¹⁴⁷ Vgl. Ewers: *Michael Ende neu entdecken*, 111, 113, 71.

¹⁴⁸ Siehe Abschnitt 5.4.4. Die Rolle der Freundschaft.

¹⁴⁹ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 126, 148ff.

5. Eigene Zugänge zu *Momo* – Selbst philosophieren: Was macht ein gutes bzw. sinnvolles Leben aus?

Im Roman lassen sich zwei Positionen unterscheiden, die jeweils eigene Antworten auf die philosophische Frage nach dem Inhalt eines guten bzw. sinnvollen Lebens geben. Auf der einen Seite steht das Mädchen Momo, deren Ideal darin zu bestehen scheint, ihre Zeit auf erfüllte Weise zu verbringen. Diese erfüllte Zeit verbringt Momo zum Teil mit anderen Kindern – so vertieft in ihr gemeinsames, phantasievolles Spiel, dass es für sie alle keine langweiligen Augenblicke mehr gibt.¹⁵⁰ Erfüllte Zeit mit Erwachsenen besteht für Momo vor allem darin, diesen in aller Ruhe zuzuhören – sie kann so gut zuhören, dass (scheinbar) dummen Menschen plötzlich sehr gescheite Gedanken kommen, wie es im Roman heißt.¹⁵¹ Für Momo selbst bedeutet erfüllte Zeit auch, dass sie reich an Zeit ist und frei über diese verfügen kann – es gibt niemanden anderen, der ihre Zeit einteilt oder ihr Vorschriften darüber macht, wie sie ihre Zeit zu verbringen hat; sie kann jeden Augenblick selbst entscheiden, womit sie ihn verbringt.¹⁵² Am Ende des Romans wird zudem deutlich, wie erfüllte Zeit aussehen kann, wenn die Herrschaft der grauen Herren überwunden ist: Kinder spielen auf der Straße, wartende Autofahrende sehen lächelnd zu. Erwachsene plaudern miteinander und erkundigen sich ausführlich nach ihrem gegenseitigen Wohlergehen. Wer zur Arbeit geht, hat Zeit, die Blumen an einem Fenster zu bewundern oder die Vögel zu füttern.¹⁵³ Besonders wichtig scheint es insgesamt für erfüllte Zeit in Momos Sinn zu sein, den Augenblick zu genießen und sich in Ruhe dem täglichen Leben zu widmen, wobei sowohl Freundschaft als auch die freie Verfügung über die eigene Zeit eine große Rolle spielen.¹⁵⁴

Auf der anderen Seite stehen hingegen die grauen Herren, deren Ideal scheinbar darin besteht, Zeit zu sparen, um seine Ziele zu erreichen – zumindest ist es das, was sie den Menschen gegenüber argumentieren, wenn sie diese zum Zeitsparen überreden wollen. Sie selbst wirken unermüdlich beschäftigt¹⁵⁵, argumentieren dafür, dass alle schneller arbeiten und alles Überflüssige weglassen sollten¹⁵⁶, und für den Glaubenssatz, dass es im Leben nur

¹⁵⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 23.

¹⁵¹ Vgl. Ende: *Momo*, 14f.

¹⁵² Vgl. Ende: *Momo*, 16.

¹⁵³ Vgl. Ende: *Momo*, 296.

¹⁵⁴ Siehe Abschnitt 5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren.

¹⁵⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 43.

¹⁵⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 72.

darauf ankommt, dass man es zu etwas bringt, dass man etwas wird, dass man etwas hat – dann würden einem Freundschaft, Liebe und Ehre schon von selbst zufließen¹⁵⁷. In Wirklichkeit vertreten die grauen Herren ihre Sichtweise in erster Linie, um die Menschen vom Zeitsparen zu überzeugen – denn in Wahrheit leben sie selbst von der Ausbeutung der Menschen; im Roman sehr bildhaft, in dem sie die gesparte Lebenszeit der Menschen in Form von Zigaretten als ihre eigene Existenzgrundlage konsumieren.¹⁵⁸ Den Menschen bleibt also nichts von ihrer ersparten Zeit übrig – und die grauen Herren leben von der Zeit *anderer*.

In *Momo* stehen diese beiden Positionen einander eindeutig gegenüber und es ist auch klar, welche Sichtweise laut Erzählung als erstrebenswert gilt und welche als Gefahr abzulehnen ist.¹⁵⁹

Zum einen stellt sich nun aus philosophischer Sicht die Frage, ob die Entscheidung für Momos Ideal tatsächlich diejenige ist, die zu einem guten und sinnvollen Leben führt – beziehungsweise diejenige, die für einen selbst als Individuum im Sinn der Philosophie als Weg der Selbstbildung zu einem glücklichen, erfüllten Leben beiträgt. Diese Frage soll in einem die Untersuchung abschließenden Kapitel wieder aufgegriffen werden¹⁶⁰.

Zum anderen steht im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Frage im Fokus, inwiefern sich die beiden beschriebenen Positionen zur philosophischen Frage nach dem guten Leben in der Philosophie wiederfinden lassen. Anders gefragt, inwiefern erzählt *Momo* in dieser Hinsicht auch Philosophie?¹⁶¹

In den folgenden Abschnitten soll dabei gezeigt werden, welche philosophischen Ansätze und Gedankengänge zur Fragestellung nach dem sinnvollen Leben den Positionen im Roman entsprechen. Begonnen wird mit einer Analyse der narrativen Darstellung der grauen Herren, die vor allem mit den philosophischen Überlegungen der ethischen Kapitalismuskritik in Verbindung gebracht wird (5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – *Momo* als ethische

¹⁵⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 103.

¹⁵⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 169, 268.

¹⁵⁹ Es lässt sich auch argumentieren, dass es sich eigentlich um drei Positionen handelt: Jene Momos, jene der Zeitsparenden und jene der grauen Herren. Im Verlauf dieser Arbeit soll allerdings gezeigt werden, dass die grauen Herren (zumindest bis zu einem gewissen Grad) selbst jenen Idealen unterworfen sind, die sie den Zeitsparenden gegenüber anpreisen: Sie leiden gewissermaßen selbst unter dem System, das sie erzeugen. Aus diesem Grund (und auch der Einfachheit halber) soll nur von zwei Positionen die Rede sein. Zudem gilt insbesondere für Momos Freund*innen, dass sie sich tatsächlich zwischen Momos Idealen und jenen der grauen Herren entscheiden müssen – und für die Leser*innen gilt dasselbe: Stimmen sie mit Momos Lebensweise überein oder scheint ihnen die Argumentation der grauen Herren doch einleuchtender?

¹⁶⁰ Siehe Kapitel 6. *Momo* philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der Philosophie.

¹⁶¹ Siehe Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen & Thesen.

Kapitalismuskritik). Ein zweiter Abschnitt zur Position der grauen Herren nimmt philosophische Ansätze in den Blick, die den Kapitalismus befürworten und damit zwar nicht der argumentativen Narration des Romans entsprechen, dafür aber Parallelen zur Sichtweise der grauen Herren selbst aufweisen und damit ein Gegengewicht zu Momos Ideal darstellen (5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus & Liberalismus).

Als dritter Schritt folgt eine Untersuchung möglicher Gründe, die Menschen überhaupt dazu bringen könnten, sich von der Argumentation der grauen Herren überzeugen zu lassen. Dabei werden einerseits Max Webers Überlegungen zum Ursprung der kapitalistischen Ideologie sowie andererseits Jean-Paul Sartres philosophische Überlegungen zu Existentialismus und radikaler Freiheit herangezogen (5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?).

In einem vierten Schritt werden philosophische Ansätze untersucht, die der Position von Momo und ihren Freund*innen entsprechen und damit einen Gegenentwurf zum System der grauen Herren bilden. Dabei wird insbesondere auf Seneca und sein Ideal der Muße eingegangen (5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren).

5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – Momo als ethische Kapitalismuskritik

Im folgenden Abschnitt soll gezeigt werden, inwiefern die Darstellung der grauen Herren als Antagonisten zu Momo sich in der narrativen Struktur des Romans aus philosophischer Sicht als (ethische) Kapitalismuskritik verstehen lässt.

In der politischen Philosophie findet sich im Rahmen der wirtschaftsethischen Theoriegeschichte eine anhaltende Kontroverse über die moralische Rechtfertigung des Kapitalismus. Während beispielsweise John Locke und Adam Smith als Befürworter des Kapitalismus gelten¹⁶², können Jean-Jacques Rousseau, Vertreter*innen der Deutschen Romantik sowie Karl Marx als philosophische Kritiker*innen des Kapitalismus betrachtet werden.¹⁶³ Der Philosoph Elmar Waibl beschreibt die Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte des Kapitalismus dabei „als eine durchaus lebendige Diskussion, in der im Grunde die Wertkonflikte unserer Zeit verhandelt werden und in der die geistigen Kräfte

¹⁶² Siehe Abschnitt 5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus und Liberalismus.

¹⁶³ Vgl. Waibl, Elmar: *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1984, 7.

aufeinandertreffen, die auch unsere Gegenwart bewegen“¹⁶⁴. Waibl betrachtet die philosophische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus also keinesfalls als abgeschlossen, sondern als nach wie vor relevante Frage der ethisch-politischen Philosophie, die darüber hinaus häufig affektbeladen geführt würde.¹⁶⁵

Die zeitgenössische Philosophin Rahel Jaeggi unterscheidet dabei drei Formen der Kritik am Kapitalismus beziehungsweise der kapitalistischen Ideologie. Diese drei Ansätze der Kritik sollen im Folgenden zunächst vorgestellt werden, bevor argumentiert wird, dass *Momo* sich insbesondere als ethische Kapitalismuskritik lesen lässt. Dabei soll gezeigt werden, dass die grauen Herren in einer solchen Interpretation gewissermaßen den „Geist des Kapitalismus“ verkörpern, während der Roman insgesamt in seiner Narration ebendiesen in ethischer Hinsicht kritisiert.

Zunächst lässt sich in diesem Zusammenhang allgemein festhalten, dass aktuelle Krisen des 20. und 21. Jahrhunderts den Kapitalismus – zumindest teilweise – in Frage stellen und Zweifel an der längerfristigen Stabilität und Nachhaltigkeit des kapitalistischen Systems wecken. Finanzkrisen wirken sich dabei sowohl politisch als auch ökologisch und lebensweltlich aus. In diesem Kontext findet im Bereich der politischen Philosophie eine Renaissance der Kapitalismuskritik statt, wodurch auch Karl Marx, der sich gewissermaßen als Vater der modernen Kritik am Kapitalismus verstehen lässt, erneut Aktualität erfährt. Für einige zeitgenössische Philosoph*innen ist Marx ein zentraler Bezugspunkt ihrer Kapitalismuskritik: Sie schätzen ihn insbesondere für seinen Fokus auf die dem Kapitalismus zugrundeliegende Sozialtheorie sowie sein hohes Reflexionsniveau. Marx würde dabei in seiner Kritik betonen, dass es nicht in erster Linie um ein individuelles Problem gehe, sondern um einen gesellschaftlichen Zusammenhang – das Individuum könne sich immer nur innerhalb oder aus der Gesellschaft heraus vereinzeln.¹⁶⁶

Zentral für den Marxismus als Sammelbegriff für auf den Marx’schen Schriften basierenden Schulen und Strömungen wäre dabei die Kritik an den ausbeuterischen Formen

¹⁶⁴ Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 27.

¹⁶⁵ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 28.

¹⁶⁶ Vgl. Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel: „Marx’ Aktualitäten. Zur Einleitung.“ In: Dies. (Hrsg): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013, 9ff.

kapitalistischer Wirtschaftssysteme, wobei Interesse daran besteht, die ausgebeuteten oder von ihren Produkten entfremdeten Arbeitenden zu befreien.¹⁶⁷

In diesem gedanklichen Kontext arbeitet auch Jaeggi drei Formen der Kapitalismuskritik heraus, wobei sie die These vertritt, dass Marx alle drei Kritikstränge als materialistische Kritik an bestimmten Lebensformen verbinden würde.¹⁶⁸ Indem Jaeggi sich darum bemüht, die marxistische Wert-Theorie zu rekonstruieren, kann sie – zumindest in Bezug auf den in diesem Kapitel im Fokus stehenden Text – als postmarxistische Autorin verstanden werden. Sie würde demnach nicht unbedingt selbst für die marxistische Weltanschauung argumentieren, sondern sich in Einzelfragen auf Marx beziehen beziehungsweise dessen Perspektive eher deskriptiv und analytisch wiedergeben.¹⁶⁹

Jaeggi definiert den Kapitalismus dabei sowohl als Gesellschafts- als auch als Wirtschaftssystem. Es handle sich um eine Verknüpfung ökonomischer, sozialer, kultureller und politischer Dimensionen, welche die gesamte Lebensweise kapitalistisch verfasster Gesellschaften präge. Historisch hätte der Kapitalismus in Europa im Ausgang des Mittelalters feudale Lebensformen abgelöst. Im 18. und 19. Jahrhundert hätte das stetig steigende technologische Niveau zu einer Konzentration des Kapitals im Industriekapitalismus geführt, welcher weltweit dominant geworden wäre.¹⁷⁰ Auch Waibl sieht den Beginn des bürgerlich-kapitalistischen Denkens in der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. In der Philosophie wären damit von Anfang an Kontroversen über die sittliche Rechtmäßigkeit des Kapitalismus verbunden – auf den Punkt gebracht mit der umstrittenen Frage, worin ganz grundsätzlich (also unabhängig vom jeweiligen konkreten Wirtschaftssystem) die ethische Zielsetzung der Ökonomie bestehen würde; und ob der Kapitalismus diese erreichen könne.¹⁷¹ Der Philosoph Christoph Türcke weist zudem darauf hin, dass der Kapitalismus nicht automatisch auf den Zerfall der mittelalterlichen Gesellschaft gefolgt wäre. Entscheidend für die Entstehung des kapitalistischen Systems sei der Umstand gewesen, dass die früheren Leibeigenen durch die Lockerung der Feudalverhältnisse zugleich den Boden verloren hätten, der sie zuvor ernährt

¹⁶⁷ Vgl. Hartmann, Martin: „Marxismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, 44.

¹⁶⁸ Vgl. Jaeggi, Loick: „Nach Marx“, 18f.

¹⁶⁹ Vgl. Demirovic, Alex: „Postmarxismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, 58.

¹⁷⁰ Vgl. Jaeggi, Rahel: „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013, 322f.

¹⁷¹ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 15, 17.

hatte. Damit waren sie nun darauf angewiesen, in Arbeitsverhältnisse einzutreten – und sich dadurch in eine neue, andere Form der Abhängigkeit zu begeben.¹⁷² Jedenfalls lässt sich festhalten, dass der Kapitalismus als Organisationsform der modernen Wirtschaft sich seit dem 16. Jahrhundert in Westeuropa durchgesetzt hat.¹⁷³

Einige Merkmale sind nach Jaeggi charakteristisch für die vom Kapitalismus geprägte Produktionsweise und Gesellschaft: Erstens sind Produktionsmittel Privateigentum, sodass Produzent*in und Produktionsmittel getrennt werden. Zweitens existiert ein freier Arbeitsmarkt. Drittens akkumuliert sich Kapital und der Fokus liegt auf der Verwertung des Kapitals, also auf Gewinnmaximierung anstatt auf Verbrauch oder Auskommen. Und viertens wird der Markt als Koordinationsmechanismus betrachtet, der die Allokation und Distribution von Gütern selbst regelt; Ressourcen (Arbeit, Kapital, Boden, Rohstoffe) selbst auf verschiedene Verwendungsmöglichkeiten zur Produktion von Gütern verteilt; sowie diese Güter selbst an Konsument*innen abgibt.¹⁷⁴

Waibl betont in seiner Definition des Kapitalismus insbesondere, dass dieser auf dauerhaftes und rationales (also bewusst geplantes, durchdachtes) privatwirtschaftliches Profitstreben ausgerichtet sei, wobei ethisch-religiöse und sonstige außerökonomische Bindungen im Unterschied zu früheren Wirtschaftsweisen entfallen würden.¹⁷⁵ Sehr allgemein könnte man den Kapitalismus auch als System definieren, in dem die Menschen von Gewinnstreben motiviert sind.¹⁷⁶

In der *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)* wird der Kapitalismus als wirtschaftliches System verstanden, in dem das Recht auf Eigentum zentral ist und Preise durch private Organisationen festgelegt werden. Zudem wären die Menschen in diesem System frei, Güter und Dienstleistungen basierend auf untereinander vereinbarten Verträgen mit relativ wenig offiziellen Einschränkungen zu tauschen.¹⁷⁷ Ein weiteres typisches Merkmal des Kapitalismus besteht nach der *SEP* in der Aufteilung in eine Klasse aus Kapitalist*innen und eine Klasse aus Arbeitenden, wobei nur letztere ihre Arbeitskraft verkaufen müssten, um überleben zu

¹⁷² Vgl. Türcke, Christoph: *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: Beck 2015, 183, 185.

¹⁷³ Vgl. Berger, Johannes: „Kapitalismus. (Kapitalismuskritik).“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, 233f.

¹⁷⁴ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 323.

¹⁷⁵ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 30.

¹⁷⁶ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 233.

¹⁷⁷ Vgl. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: „Neoliberalism: 4. Capitalism“.

URL: <https://plato.stanford.edu/entries/neoliberalism/#Capi> [9. Mai 2022].

können. Zuletzt bestünde ein Merkmal des Kapitalismus darin, dass die Produktion vor allem auf Kapitalakkumulation ausgelegt ist – also auf Profit und nicht auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse.¹⁷⁸

Auch in *Momo* scheint sich durch das Wirken der grauen Herren ein kapitalistisches System zu etablieren: Die Menschen streben nun in erster Linie nach Gewinn – von Zeit, aber auch von Geld. Friseur Fusi gewinnt scheinbar Zeit und verdient auf jeden Fall mehr, indem er den einzelnen Kund*innen nun weniger Minuten zur Verfügung steht als zuvor.¹⁷⁹ Der Wirt Nino entscheidet sich für ein Schnellrestaurant-System, indem möglichst viele Kund*innen in möglichst kurzer Zeit möglichst viel konsumieren.¹⁸⁰ Gigi Fremdenführer häuft durch die effiziente Vermarktung seiner Geschichten Kapital an, bis er sich ein luxuriöses Leben leisten kann.¹⁸¹ Auch wenn das Gesellschaftssystem im Roman nicht explizit als kapitalistisch bezeichnet wird, kann man damit davon ausgehen, dass es einem kapitalistischen System entspricht. Auf jeden Fall sprechen die genannten Aspekte sowohl gegen ein kommunistisches als auch gegen ein feudales oder auf Sklavenarbeit basierendes System. Zudem wird Konsum von den grauen Herren als etwas Positives angepriesen, wie es beispielsweise die Szene mit Bibigirl, der vollkommenen Puppe, zeigt (s.u.).¹⁸²

Zu erwähnen bleibt allerdings, dass der Fokus der Kritik in *Momo* nicht auf einem konkreten Wirtschaftssystem liegt, sondern vielmehr auf der mit diesem Wirtschaftssystem verbundenen Ideologie. Es lässt sich somit argumentieren, dass die narrative Kritik zwar nicht direkt auf das Wirtschaftssystem des Kapitalismus selbst zielt – sehr wohl aber auf eine kapitalistische Ideologie, wie in weiterer Folge zu zeigen sein wird (siehe 5.1.3. Ethische Kapitalismuskritik).

Jaeggi bezeichnet eine erste Form von Kritik am kapitalistischen System als funktionale Kritik, worunter zu verstehen ist, dass der Kapitalismus als Gesellschafts- und Wirtschaftssystem in sich nicht funktionieren würde, also intrinsisch dysfunktional und notwendig krisenhaft wäre.

¹⁷⁸ Vgl. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: „Socialism: 1. Socialism and Capitalism.“
URL: <https://plato.stanford.edu/entries/socialism/> [9. Mai 2022].

¹⁷⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 63, 75.

¹⁸⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 91f.

¹⁸¹ Vgl. Ende: *Momo*, 190ff.

¹⁸² Vgl. Ende: *Momo*, 95ff.

Im Unterschied dazu würde eine moralische beziehungsweise gerechtigkeitsorientierte Kritik den Vorwurf erheben, dass der Kapitalismus auf Ausbeutung beruhe und den Arbeitenden gewissermaßen die Früchte ihrer eigenen Arbeit vorenthalte. Den dritten Kritikstrang nennt Jaeggi ethische Kritik, da er nicht nur auf Gerechtigkeit fokussiert ist, sondern darauf, dass ein durch den Kapitalismus geprägtes Leben als entfremdet betrachtet und damit abgelehnt werden müsse – entfremdet im Sinne einer Verarmung, Sinnlosigkeit und Leere. Die Lebensform des Kapitalismus zerstöre demnach wesentliche Bestandteile dessen, was zu einem erfüllten, glücklichen, freien Leben gehöre.¹⁸³

Im Folgenden sollen nun diese drei Arten der Kapitalismuskritik genauer vorgestellt werden, wobei der zentrale Fokus auf die ethische Kritik gelegt wird, da diese eindeutige Parallelen zur narrativen Kritik an der Position der grauen Herren in *Momo* aufweist – auch im Roman geht es darum, dass Menschen, die den grauen Herren folgen, kein erfülltes, glückliches, freies Leben mehr führen können. Neben der Darstellung der Position Jaeggis werden dabei immer wieder Bezüge zu *Momo* hergestellt, um aufzuzeigen, inwiefern sich der Roman als (ethische) Kapitalismuskritik lesen lässt.

5.1.1. Funktionale Kapitalismuskritik

Eine einfache Version der funktionalen Kapitalismuskritik besteht nach Jaeggi in einer Verelendungstheorie. Nach dieser würde es der Kapitalismus auf Dauer nicht schaffen, alle Individuen zu ernähren. Die Konzentration des Kapitals auf einige Wenige sowie die Rationalisierung aller Vorgänge der Produktion führe zu der Verelendung immer größerer Massen der Bevölkerung.¹⁸⁴ Waibl charakterisiert diese Verelendung nach Marx als ökonomische Pauperisierung bei gleichzeitiger Problematisierung des steigenden Gegensatzes zwischen Arm und Reich.¹⁸⁵ Etwas komplexer ist nach Jaeggi eine funktionale Kritik an systematischen Absatz- und Produktionskrisen. Noch komplexer wäre die auf Marx basierende Idee, dass der Kapitalismus sich in seiner Dynamik nach und nach selbst untergrabe. Allgemein würde ein funktionales Defizit des Kapitalismus darin bestehen, dass die „unsichtbare Hand“ des freien, idealen Marktes keine Garantie für die Produktion

¹⁸³ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 323f.

¹⁸⁴ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 325.

¹⁸⁵ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 226f.

öffentlicher Güter darstelle – obwohl das kapitalistische System auf diese angewiesen sei.¹⁸⁶ Kurzgesagt wird der Kapitalismus damit in der funktionalen Kritiklinie als selbstwidersprüchlich kritisiert.¹⁸⁷

Jaeggi zeigt in ihrer Auseinandersetzung die Stärken und Schwächen dieser ersten Form der Kapitalismuskritik auf. Ein scheinbarer Vorteil der funktionalen Kritik bestünde darin, dass sie auf den ersten Blick auf moralische Maßstäbe verzichtet und somit nicht auf einen geteilten Wertekomplex angewiesen zu sein scheint. Wäre dem Kapitalismus tatsächlich ein funktionales Defizit inhärent, würde das bedeuten, dass er als System gar nicht funktionieren *kann*, was keine moralische Bewertung beinhaltet (zumindest dann, wenn man ‚funktionieren‘ als sich selbst reproduzieren ohne ins Stocken zu geraten versteht). Dem Kapitalismus fehlten nach dieser Kritik die Voraussetzungen für sein Funktionieren; er funktioniere so, dass er sein eigenes Funktionieren untergrabe. Würde diese Annahme stimmen, müsste sich das Problem mit der Zeit gewissermaßen von selbst erledigen, indem der Kapitalismus sich selbst abschafft.¹⁸⁸

Liest man die grauen Herren in *Momo* als Verkörperung der kapitalistischen Ideologie (eine Lesart, die weiter unten näher erläutert wird), zeigt sich die Situation im Roman jedenfalls nicht so einfach, wie man nach der funktionalen Kritik erwarten könnte: Die Herrschaft der grauen Herren erweist sich nicht als dysfunktional und erledigt sich nicht von selbst, sondern Momo muss eingreifen, um ihre Freund*innen vor dem Einfluss der grauen Herren zu retten.¹⁸⁹

Nicht nur im Roman, sondern auch bezogen auf die reale Welt, besteht eine Schwäche der funktionalen Argumentation nach Jaeggi in ihrem vordergründigen Widerspruch zur Realität: Bis jetzt würde der Kapitalismus sehr wohl funktionieren – es gäbe keinen Hinweis darauf, dass er sich selbst abschaffe. Vielleicht könnte man argumentieren, dass sich das System erst in Zukunft als dysfunktional erweisen werde, indem beispielsweise die Rohstoffe durch Raubbau zur Neige gehen, das wäre allerdings kein besonders starkes beziehungsweise durch den Zukunftsbezug schwer zu belegendes Argument.¹⁹⁰ Auch wenn der Verlust bestimmter

¹⁸⁶ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 325.

¹⁸⁷ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 247.

¹⁸⁸ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 326f.

¹⁸⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 270.

¹⁹⁰ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 326f.

Rohstoffe mittlerweile relativ absehbar ist, könnte ein*e Kapitalist*in einwenden, dass das System nach wie vor funktioniere und der Rohstoffmangel beispielsweise durch technische Errungenschaften ausgeglichen werden könne.

Für interessanter hält Jaeggi eine andere Herangehensweise an die funktionale Kritik: Es ließe sich argumentieren, dass der Kapitalismus in einer Hinsicht funktioniere, in einer anderen aber nicht. Das System erzeuge sowohl Armut als auch Reichtum. Das Entstehen von Wohlstand würde also sehr wohl funktionieren – jedoch nicht für alle. Ein funktionales Defizit des Kapitalismus könne man damit nur behaupten, wenn die Lösung von bestimmten Problemen verlangt wird, die nicht notwendigerweise aufeinander bezogen werden müssten – wie die Forderung nach dynamischer Wirtschaftsleistung bei gleichzeitiger gerechter Aufteilung von deren Resultaten sowie nach einer Vorsorge für die Zukunft (des Planeten). Anders gesagt, vielleicht hält der Kapitalismus einfach das, was er verspricht – und das enthält kein Versprechen des Wohlstands für alle. Kritisiert man den Kapitalismus als dysfunktional, verlangt man also womöglich Lösungen von ihm, die innerhalb des Systems nie beabsichtigt oder versprochen wurden.¹⁹¹

Auch in *Momo* profitieren einige Personen zumindest finanziell von der Herrschaft der grauen Herren: Nicola, der Maurer, und Nino, der Wirt, scheinen mehr zu verdienen als bisher und Gigi Fremdenführer lebt nun in einer großen Villa.¹⁹² Die Kritik an den grauen Herren in der Narration des Romans bezieht sich jedoch nicht auf die sich vergrößernde Schere zwischen Arm und Reich – es scheinen sogar die meisten Figuren durch den Einfluss der Zeitdiebe reicher zu werden – sondern auf die veränderte Lebensweise, die Nicola, Nino, Gigi und die anderen an den Tag legen, wie weiter unten zu zeigen sein wird (siehe 5.1.3. – Ethische Kapitalismuskritik).

Zugleich gibt es im Roman auch Figuren, die unter der Herrschaft der grauen Herren leiden, insbesondere die Kinder, deren Eltern durch das viele Arbeiten keine Zeit mehr für sie haben und die nicht mehr frei spielen können, sondern darauf vorbereitet werden sollen, möglichst nützliche Erwachsene zu werden.¹⁹³ In gewisser Weise könnte man dem System der grauen Herren also vorwerfen, dysfunktional zu sein – allerdings nur dann, wenn man der Möglichkeit, dass Erwachsene Zeit mit ihren Kindern verbringen beziehungsweise dass Kinder

¹⁹¹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 327f.

¹⁹² Vgl. Ende: *Momo*, 88f, 91f, 191.

¹⁹³ Vgl. Ende: *Momo*, 83ff, 205ff.

frei spielen können, einen positiven Wert zumisst. Ebenso wie als Antwort auf die funktionale Kapitalismuskritik könnte man hier einwenden, dass die grauen Herren ja nie versprochen hatten, dass ihre Politik des Zeitsparens zu mehr Zeit für Kinder und Spiele führt.

Jaeggi weist mit den aufgezeigten Gedankengängen jedenfalls darauf hin, dass die funktionale Kapitalismuskritik in Wahrheit nicht so wertfrei ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint: Hält man Wohlstand für alle für ein erstrebenswertes Ziel und misst das Funktionieren des Kapitalismus daran, handelt es sich dabei keineswegs um einen wertneutralen Maßstab. Wenn man die Schere zwischen Arm und Reich verurteilt, trifft man ein Werturteil und spricht damit eigentlich aus, dass die Gesellschaft so nicht funktionieren *sollte* – und nicht, dass sie so nicht funktionieren *kann*.¹⁹⁴

Liest man *Momo* als Kritik am Zeitsparregime der grauen Herren, würde die Kritik hier ebenso in dem normativen Punkt bestehen, dass das System so nicht funktionieren *sollte* – und nicht in dem deskriptiven Punkt, dass es so nicht funktionieren *kann*.

Insgesamt ist die funktionale Kritik laut Jaeggi also keineswegs unabhängig von einem normativen Hintergrund, obwohl sie sich vordergründig als nicht-normativ ausgibt. Der scheinbare Vorteil der ersten Kritik, als wertneutraler Ansatz keinen geteilten Wertekomplex zu verlangen, erweist sich somit als nicht haltbar – der funktionalen Kritik würden damit nur Personen zustimmen, die den Kapitalismus beziehungsweise dessen Auswirkungen auch normativ in Frage stellen. Nur dann, wenn man bestimmte Werte vertritt, erscheint der Kapitalismus als dysfunktional.¹⁹⁵

In Bezug auf *Momo* lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass der Roman in erster Linie keine funktionale Kritik am Kapitalismus übt, da das System der grauen Herren zumindest für diese zu funktionieren scheint: Sie selbst können von der Zeit leben, die durch die Menschen gespart wurde, und die Menschen selbst werden insgesamt wohlhabender, während die Schere zwischen Arm und Reich sich nicht zu vergrößern scheint. Das System der grauen Herren scheint also aus einer bestimmten Perspektive sehr wohl zu funktionieren (auch wenn die Kinder, die in sogenannten Kinder-Depots verwaltet werden, hier vermutlich nicht zustimmen

¹⁹⁴ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 328ff.

¹⁹⁵ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 331.

würden¹⁹⁶), wodurch der Roman das System auf den ersten Blick nicht als dysfunktional kennzeichnet.

5.1.2. Moralische Kapitalismuskritik

Im Unterschied zur funktionalen Kritik spricht die moralische Kritik explizit normative Fragen an, indem sie den Kapitalismus als ungerechtes System beurteilt – er produziere und reproduziere eine ungerechte Gesellschaftsstruktur. Zumeist wird diese Kritik laut Jaeggi mit dem Theorem der Ausbeutung verbunden: Das kapitalistische System würde Menschen ausbeuten, indem es ihnen auf ungerechte Weise die Früchte ihrer eigenen Arbeit vorenthalte.¹⁹⁷

In *Momo* ist auf den ersten Blick nichts von dieser Ausbeutung zu sehen – die Menschen, die sich von den grauen Herren beeinflussen lassen, scheinen eher reicher zu werden (s.o.). Allerdings könnte man auf einer anderen Ebene von Ausbeutung sprechen: Wenn beispielsweise dem Friseur Fusi eingeredet wird, dass er Zeit sparen sollte, bleibt ihm diese Zeit im Endeffekt nicht übrig, sondern wird von den grauen Herren gewissermaßen aufgesaugt.¹⁹⁸ In dieser Hinsicht werden ihm somit die Früchte seiner eigenen Arbeit beziehungsweise seiner eigenen Effizienz im Zeitsparen vorenthalten. Die grauen Herren erklären ihm auf seine Frage, was mit der ersparten Zeit geschehen würde: „Sie können sicher sein, dass uns von Ihrer eingesparten Zeit nicht das kleinste bisschen verloren geht. Sie werden es schon merken, dass Ihnen nichts übrig bleibt.“¹⁹⁹ Weshalb sich Herr Fusi trotz dieses offenen Eingeständnisses für das Zeitsparen entscheidet, wird im Rahmen dieser Arbeit noch thematisiert werden.²⁰⁰

Jaeggi zeigt zunächst auf, dass es viele Beispiele gibt, in denen wir im Alltagsverständnis von Ausbeutung sprechen: Kinderarbeit; Produkte aus dem Sweatshop kaufen; Therapeut*innen, die sexuelle Beziehungen mit Klient*innen eingehen; Prostitution; Leihmutterschaft. Allgemein lässt sich Ausbeutung definieren als quantitative Unangemessenheit eines

¹⁹⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 206.

¹⁹⁷ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 332f.

¹⁹⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 71ff.

¹⁹⁹ Ende: *Momo*, 73.

²⁰⁰ Siehe Abschnitt 5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?

Tauschverhältnisses – jemand bekommt nicht das, was ihm*ihm zusteht. Bei den genannten Fällen könnte man darüber hinaus allerdings auch von einer qualitativen Unangemessenheit sprechen: Es ginge nicht nur darum, dass diese Dienstleistungen schlecht bezahlt würden – sondern es herrsche ein Tauschverhältnis, wo eigentlich keines sein sollte; sichtbar an der Asymmetrie zwischen den Tauschpartner*innen sowie der ungleichen Verteilung von Macht.²⁰¹

Ähnlich könnte man argumentieren, dass es sich beim „Verwahren“ der gesparten Zeit durch die grauen Herren um ein qualitativ unangemessenes Tauschverhältnis handelt: Die Menschen stellen diesen ihre Zeit zur Verfügung, obwohl die eigene Lebenszeit (zumindest nach Meister Hora, dem Hüter der Zeit) eigentlich etwas sein sollte, über das man selbst verfügt.²⁰² Zugleich herrscht auch zwischen den grauen Herren und den Zeitsparenden die angesprochene Asymmetrie sowie eine ungleiche Verteilung von Macht: Die grauen Herren verfügen über die von den Menschen gesparte Zeit und sind in der Lage, ihnen Angst zu machen, während diese nichts über die Zeitdiebe wissen, ja sogar deren Existenz vergessen, sobald sie aus ihrem Blickfeld verschwunden sind.²⁰³

Es scheint damit nach Jaeggi nicht schwer, ein Verständnis für das Problem der Ausbeutung zu gewinnen, wobei sich diese als moralisches Übel charakterisieren lässt. Schwieriger könnte es jedoch sein, Ausbeutung als für den Kapitalismus spezifisches Übel zu verstehen – immerhin gab es Kinderhandel, Sklavenarbeit und ähnliche Formen der Ausbeutung auch in vorkapitalistischen Gesellschaften. Wenn ausbeuterische Verhältnisse allerdings unabhängig vom Kapitalismus existieren, kann dieser wohl kaum dafür verantwortlich gemacht werden. Verfechter*innen einer moralischen Kapitalismuskritik müssten also zeigen, dass es eine für den Kapitalismus spezifische Form der Ausbeutung gibt.²⁰⁴

Jaeggi wendet sich nun dem Marx'schen Begriff der Ausbeutung zu und überlegt, inwiefern dieser eine moralische Komponente enthalten könnte, die sich explizit auf den Kapitalismus bezieht. Marx verstünde Ausbeutung dabei als Aneignung der Mehrarbeit des*der Arbeitenden durch den*die Kapitalist*in – also die Aneignung dessen, was Arbeitende über

²⁰¹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 334f.

²⁰² Vgl. Ende: *Momo*, 169; siehe auch Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

²⁰³ Vgl. Ende: *Momo*, 74.

²⁰⁴ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 335f.

das hinaus erarbeiten, was sie für die Reproduktion ihrer Arbeitskraft benötigen. Er unterscheidet Ausbeutung dabei von Raub, da ebensowenig offensichtliche Herrschaftsverhältnisse wie direkte Gewalt vorliegen würden – die Ausbeutung basiere vielmehr auf dem indirekten Zwang der Umstände.²⁰⁵

Eine gewisse Parallele könnte man hier zu *Momo* sehen, da sich die Menschen im Roman freiwillig für das Zeitsparen entscheiden – die grauen Herren machen ihnen zwar Angst, von Raub oder direkter Gewalt kann jedoch nicht die Rede sein. Zugleich leben die grauen Herren von der Zeit, welche die Menschen einsparen – ähnlich wie Kapitalist*innen von der Mehrarbeit der Arbeitenden profitieren.²⁰⁶

Nach dem Marx'schen Verständnis wäre nun auch ganz normale Lohnarbeit eine Form der Ausbeutung. Jaeggi meint, dass dadurch entweder der Ausbeutungsbegriff entdramatisiert – oder die Lohnarbeit dramatisiert würde.²⁰⁷ Sie schreibt: „Auseinandersetzen muss man sich hier mit dem Umstand, dass Marx irritierenderweise behauptet, die von ihm analysierte Produktionsweise sei *in sich* nicht ungerecht“²⁰⁸ – was sich zunächst so anhört, als würde der Ausbeutungsbegriff entdramatisiert und moralisch neutralisiert werden.

Jaeggi weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in kapitalistischen Gesellschaften im Rahmen der Lohnarbeit keine offensichtliche Ausbeutung im moralischen Sinn herrsche – es existiere ein freier Arbeitsmarkt, basierend auf dem Prinzip des Tauschs von Arbeit gegen Lohn, wobei Lohn als Vergütung der Arbeit wohl eindeutig einem System von Zwangsarbeit und Zwangsabgaben vorzuziehen sei. Es würde von frei eingegangenen Verträgen und dem Prinzip der Äquivalenz ausgegangen. *In sich* – wenn man die Regeln des Kapitalismus akzeptiere – sei dieses System nicht ungerecht. Laut Marx herrsche allerdings zugleich ein subtiles Zwangs- und Herrschaftsverhältnis – womit er eigentlich von einer Dramatisierung der Lohnarbeit sprechen würde.²⁰⁹

Generell könne man mit Marx und Weber davon ausgehen, dass im Kapitalismus fremde Arbeit ausgenutzt würde – basierend auf einem Vertrag, der nicht so frei ist, wie er auf den ersten Blick zu sein scheint: Die Arbeitenden wären zwar formell, nicht aber materiell frei.²¹⁰

²⁰⁵ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 336f.

²⁰⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 70ff, 190ff, 196ff.

²⁰⁷ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 337.

²⁰⁸ Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 337f.

²⁰⁹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 338.

²¹⁰ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 324.

Ebenso könnte man auch in *Momo* von einem subtilen Herrschaftsverhältnis sprechen, in dem die grauen Herren den Menschen so lange Angst über die vergehende Zeit machen, bis diese dem Zeitsparen zustimmen.²¹¹ Während im Kapitalismus Arbeit gegen Lohn getauscht wird, tauschen die Zeitsparenden im Roman ihre Lebenszeit gegen das Versprechen einer besseren Zukunft. In beiden Fällen könnte man sich fragen, ob Arbeit beziehungsweise Zeit – oder, zusammengefasst, Arbeitszeit – tatsächlich etwas sein sollte, über das andere (Arbeitgeber*innen oder die grauen Herren) verfügen können. Selbst wenn man seine Arbeitszeit freiwillig einsetzt, um Geld zu verdienen, wäre man im Marx'schen Verständnis gegenüber den Arbeitgebenden, die ihre Zeit nicht in den Dienst anderer stellen müssen, in einer unterlegenen Position. Ein Unterschied zwischen Realität und Roman besteht dabei vielleicht darin, dass im freien Arbeitsmarkt nicht von vornherein festgelegt ist, wer die profitierenden Kapitalist*innen als Entsprechung der grauen Herren und wer die subtil Ausgebeuteten im Sinn der Zeitsparenden sind.

An dieser Stelle könnte man sich fragen, wie es überhaupt zu einer Aufteilung kam – einer Aufteilung in Arbeitgebende mit Kapital und Arbeitnehmende, die auf das Eingehen von Arbeitsverträgen angewiesen sind, um zu Geld zu kommen.²¹² Rousseau, der sich als Vorfahre der heutigen Kapitalismuskritik verstehen lässt, meinte, dass diese wirtschaftliche und soziale Ungleichheit Resultat eines Verdrängungsprozesses gewesen wäre: Die erste Person, die ein Stück Land eingezäunt hätte und Leute fand, die diesen Zaun als die Begrenzung von Eigentum akzeptierten, steht in Rousseaus geschichtsphilosophischem Konstrukt für die Begründung der bürgerlichen Gesellschaft. Damit wäre ein Prozess ins Rollen gebracht, in dem spätere Arbeitnehmende vom freien Zugang zu natürlichen Gütern ausgeschlossen wären und nun für diesen Zugang bezahlen müssten, indem sie für Arbeitgebende Leistung erbringen.²¹³ Rousseaus Überlegungen zufolge hätten also manche sich einfach Land angeeignet, sodass andere schließlich darauf angewiesen waren, mit diesen Besitzenden Verträge einzugehen. Unabhängig davon, ob man Rousseau hier zustimmt, scheint diese Vorstellung zum Teil der Position der grauen Herren in *Momo* zu entsprechen: Diese tauchen einfach auf und erklären den Menschen, dass sie Verträge eingehen müssten, um über ihre Zeit verfügen zu können.

²¹¹ Vgl. Ende: *Momo*, 64ff.

²¹² Siehe dazu auch Abschnitt 5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus und Liberalismus.

²¹³ Vgl. Rousseau: *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Hrsg. v. Peter Goldammer. Berlin: Aufbau-Verlag 1955, 86; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 167ff.

Den Menschen erscheint es also nun so, als hätten sie keinen freien Zugang zu ihrer Zeit, sondern müssten erst eine Leistung erbringen, um Zugang zu erhalten. Allerdings trifft diese Analogie auf eine Grenze, da Menschen, die über kein Eigentum verfügen, tatsächlich auf das Eingehen von Arbeitsverträgen angewiesen sind, um überleben zu können, während die Zeitsparenden im Roman in Wahrheit selbst über ihre eigene Zeit verfügen könnten, also nicht auf die grauen Herren angewiesen sind. Dieser Unterschied könnte sich klären, sobald man die grauen Herren nicht als kapitalistische Antagonisten versteht, sondern als Verkörperung des Kapitalismus selbst – dann stehen sie den Zeitsparenden als Analogie zu den Arbeitnehmenden nicht mehr in derselben Weise gegenüber wie Arbeitgebende den Besitzlosen (s.u.).

Der Umstand, dass Marx einen technisch-analytischen – anstatt eines offensichtlich moralischen – Ausbeutungsbegriffs gewählt hätte, erkläre sich nun nach Jaeggi als eine Reaktion auf die Subtilität des Ausbeutungsverhältnisses sowie auf den strukturellen, unpersönlichen Charakter des involvierten Zwangs.²¹⁴ Anders gesagt: Marx konnte den Kapitalismus aufgrund der dem System nicht offensichtlich inhärenten Ausbeutung nicht direkt moralisch kritisieren. Stattdessen setzte er auf einen analytischen und damit vorerst deskriptiven Begriff der Ausbeutung, der die subtilen Machtverhältnisse in der ganz gewöhnlichen Lohnarbeit sichtbar machen sollte.

Genau an diesem Punkt setzt Jaeggi mit ihrer Kritik an Marx beziehungsweise mit einem entscheidenden Wendepunkt in ihrer gesamten Argumentation an: Die Marx'sche Kritik am Kapitalismus könne keine rein moralische sein, da der alltägliche, moralische Ausbeutungsbegriff nicht mit den subtilen Herrschaftsverhältnissen des Kapitalismus zusammenpasse. Dennoch müsse man den Marx'schen Gedankengang nicht verwerfen – es handle sich jedoch laut Jaeggi in Wahrheit nicht um eine *moralische*, sondern um eine *ethische* Kritik. Problematisch am Kapitalismus wäre demnach nicht die Ausbeutung selbst in einem moralischen Sinn; und auch nicht die auf Ausbeutung beruhende Produktionsweise (die nach internen Gerechtigkeitsstandards unangreifbar sei) – es wäre *die Produktionsweise des Kapitalismus selbst*, die aus ethischer Sicht zu kritisieren wäre. Anders als bei einer moralischen Kritik des ungerechten Tauschs oder der unfairen Verteilung ginge es bei einer ethischen Kritik um die Lebensform des Kapitalismus im Ganzen; um Verhältnisse, die für

²¹⁴ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 338.

versachlichte Herrschaft und unsichtbaren Zwang verantwortlich wären – und damit eine spezifische Form der Ausbeutung erst ermöglichen.²¹⁵ Unabhängig davon, ob Marx selbst nun in Jaeggis Sinn eher von einer moralischen oder einer ethischen Problematik sprechen würde, soll im Folgenden Jaeggis Verständnis zugrunde gelegt und untersucht werden, inwiefern sich *Momo* in diesem Sinn als ethische Kapitalismuskritik lesen lässt.

Jaeggi schreibt dazu: „Es geht dann nicht mehr um ein Unrecht im engeren Sinne, sondern um ‚Unrecht‘ in dem umfassenden Sinne, der die ganze Lebensform, die eine solche versachlichte Herrschaft und die beschriebene zwingende Dynamik erst ermöglicht, betrifft.“²¹⁶

Das Problem seien beispielsweise nicht ungerechte Arbeitsverträge (auch wenn diese aus moralischer Sicht kritisiert werden könnten); das Problem wäre vielmehr das ganze Spiel des Kapitalismus, in dem grundsätzlich nur die Profitinteressen der Beteiligten entscheidend wären. Aus ethischer Sicht müsste man also dieses Spiel selbst kritisieren – indem man beispielsweise problematisiert, dass Arbeitskraft überhaupt als Ware ge- und handelt wird. Eine ethische Kritik würde damit die strukturellen Bedingungen analysieren, die den moralisch problematischen Output überhaupt erst ermöglichen – und genau das versucht Jaeggi in ihrer dritten Form der Kapitalismuskritik zu zeigen.²¹⁷ Anders gesagt, sobald man die Gesetze des kapitalistischen Warenaustausches akzeptiert, gelten systemintern alle Tauschverhältnisse, die sich daran halten, als gerecht²¹⁸ – und Kritik ließe sich nur üben, wenn man das System als Ganzes in ethischer Hinsicht in den Blick nimmt.

In Bezug auf *Momo* ließe sich hier ergänzen, dass auch die Narration nicht in erster Linie die Ausbeutung der Menschen durch die grauen Herren kritisiert – immerhin machen Fusi, Nino und die anderen ja freiwillig mit und lassen sich davon überzeugen, dass Zeitsparen der richtige Weg sei. Problematisch erscheint vielmehr das ganze System oder Spiel, das die grauen Herren erzeugen – ein System, in dem Zeit eine Ware und Zeitsparen der höchste Wert ist, wodurch die Menschen zu einer Lebensform getrieben werden, die sie nach und nach von sich selbst entfernt, entfremdet, sie leer werden lässt.

²¹⁵ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 339.

²¹⁶ Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 339.

²¹⁷ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 341.

²¹⁸ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 244.

Zwar lassen sich die grauen Herren auch in moralischer Hinsicht kritisieren, da sie die Menschen unter Vorspiegelung falscher Tatsachen zum Zeitsparen überreden und ihnen Angst machen. Dennoch bestünde das Hauptproblem mit Jaeggi nicht im Handeln der grauen Herren selbst, sondern in einem System, dass deren Erscheinen überhaupt erst ermöglicht – insbesondere dann, wenn man die Zeitdiebe nicht als äußere Antagonisten, sondern als innere Stimme des Kapitalismus versteht (s.u.). *Momo* lässt sich damit insbesondere als ethische Kapitalismuskritik lesen, wie im folgenden Abschnitt im Detail erläutert wird.

5.1.3. Ethische Kapitalismuskritik

Während die moralische Kritik sich auf die Frage der Ungerechtigkeit im Kapitalismus bezieht, nimmt die ethische Kritik die Frage nach dem guten Leben als Ganzes in den Blick.²¹⁹ Auf dieser Ebene werden eindeutige Parallelen zur Narration in *Momo* sichtbar, die im folgenden Abschnitt aufgezeigt werden sollen.

Der Mensch als natürliches und naturbedürftiges Wesen scheint grundsätzlich nur durch Arbeit bestehen zu können. Aus ethischer Sicht stellt sich dabei die Frage, *wie* der Mensch arbeitet – denn die Art und Weise des ökonomischen Umgangs mit der Welt bestimmt unser Selbstverhältnis, unser Verhältnis zur Umwelt sowie unsere gesamte Lebensweise.²²⁰ Der Philosoph Elmar Waibl betont diesen Zusammenhang zwischen Wirtschafts- und Lebensweise: „so war der praktischen Philosophie wohl immer schon der Gedanke vertraut, dass das Wirtschaften nicht nur die äußeren Bedingungen des Lebens beeinflusst, sondern das Leben selbst in seiner geistigen und sittlichen Dimension tiefgehend berührt“.²²¹

Jaeggi bringt die Kapitalismuskritik aus ethischer Sicht folgendermaßen auf den Punkt: „Das durch den Kapitalismus geprägte Leben ist ein schlechtes oder ein entfremdetes Leben.“²²² Die ethische Kritik zielt also auf das Leben im Kapitalismus als Ganzes, das als verarmt, sinnlos und leer beurteilt wird – wesentliche Bestandteile eines erfüllten, glücklichen, freien menschlichen Lebens würden im Kapitalismus verkümmern. Der Fokus wird damit auf das Selbst- und Weltverhältnis der im System lebenden Menschen gelegt: Wie prägt der Kapitalismus unsere

²¹⁹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 332.

²²⁰ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 13.

²²¹ Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 13.

²²² Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 341.

Lebensvollzüge sowie unser Verhältnis zu uns selbst, zu den Dingen und zur Welt? Jaeggi schreibt, dass diese Form der Kritik so alt ist wie der Kapitalismus selbst; auch bei Marx kommt sie in Form seines Entfremdungsbegriffs vor. Die kapitalistische Lebensweise würde dabei unter anderem durch die Versachlichung und qualitative Verarmung von Lebensweisen charakterisiert werden.²²³

Bei Rousseau findet sich bereits eine Vorform der ethischen Kritik am Kapitalismus: Der Philosoph beurteilt den zivilisatorischen Fortschritt zugleich als Rückschritt und Verfall.²²⁴ Er schreibt dazu: „Nichts ist so friedlich wie der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande; denn die Natur hat ihn vor dem Stumpfsinn der Tiere und vor den schädlichen Erkenntnissen des gesitteten Menschen in gleicher Weise bewahrt.“²²⁵ Aus diesem idyllischen Naturzustand heraus entwickelt sich nach Rousseau nach und nach eine zivilisierte Welt, die in ethischer Hinsicht zu kritisieren ist. In der auf Rousseau basierenden humanistischen Kritik bestünde dabei eine sowohl moralische als auch ethische Gefährdung durch Arbeitsteilung, Habgier und Konkurrenz in der Erwerbsgesellschaft – das tugendhafte Leben würde verloren gehen, wenn das Ziel im System darin besteht, sich um jeden Preis zu bereichern.²²⁶ Das Individuum in der Konkurrenzgesellschaft würde laut Rousseau unehrlich und künstlich; es würde sich durch eine prinzipielle Rückgratlosigkeit auszeichnen.²²⁷

Moderne Formen der Kapitalismuskritik wie die marxistische bauen dabei auf früheren Kritiken an der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wie jener Rousseaus auf und erweitern diese. Aus der einfachen Warenproduktion, in der Produzierende ihre eigenen Produktionsmittel besitzen, wird im modernen Kapitalismus ein System, in dem es neben einem Markt für Waren auch einen Markt für Arbeit gibt. Dabei entstehen zwei getrennte gesellschaftliche Klassen, in denen rechtlich freie Individuen, die über keine Produktionsmittel verfügen, ihre Arbeitskraft anbieten und Verträge mit den Eigentümer*innen der Produktionsmittel eingehen (müssen).²²⁸

Als Beispiel für die entfremdete Lebensweise im modernen Kapitalismus werden dabei oft Gegenüberstellungen zwischen vorkapitalistischen und kapitalistischen Verhältnissen

²²³ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 341f.

²²⁴ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 171.

²²⁵ Vgl. Rousseau: *Ungleichheit*, 94.

²²⁶ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 174f.

²²⁷ Vgl. Rousseau: *Ungleichheit*, 100ff; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 176f.

²²⁸ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 226, 229.

herangezogen: Während beispielsweise eine Bäuerin im vorindustriellen Zeitalter in einer solchen Darstellung ein persönliches Verhältnis zu ihren Kühen pflegte, finde in der Landwirtschaft und Massentierhaltung des Kapitalismus ein versachlicht-berechnender Umgang mit der Kreatur und den Dingen statt. Zudem wird an der kapitalistischen Lebensweise eine institutionalisierte Gier sowie eine niemals stillstehende Dynamik kritisiert. Auch wird dem Kapitalismus vorgeworfen, geist- und seelenlos zu sein sowie zu einer Verarmung und Verflachung der Lebensrealität zu führen, indem der Blick auf die Welt durch merkantile Interessen auf rein Zweckhaftes und Verwertbares eingeschränkt würde. Jaeggi schreibt dazu, dass diese ethische Kritik an der Lebensweise im Kapitalismus häufig Gegenstand literarischer Betrachtungen wird – wobei sich *Momo* als ein Beispiel für diese literarische Form der ethischen Kapitalismuskritik interpretieren lässt.²²⁹ Die kritisierte Entfremdung würde dabei in einem geistigen, psychischen und allgemein menschlichen Verlust sichtbar. Der Mensch würde verkümmern und sich selbst verlieren; auch zwischenmenschliche Beziehungen würden verdinglicht.²³⁰ Er wäre sowohl von der eigenen Tätigkeit als auch von den produzierten Gegenständen sowie von anderen Menschen entfremdet.²³¹

Liest man *Momo* unter dieser Perspektive, lassen sich die grauen Herren nicht einfach nur als kapitalistische Antagonisten zu Momo lesen – man könnte sie auch als Verkörperung des Kapitalismus selbst oder „Geist des Kapitalismus“ verstehen. Als die grauen Herren in die Geschichte eingeführt werden, werden sie als ein dunkler und kalter Schatten beschrieben; als eine lautlose und unmerkliche Eroberung, die tagtäglich vordringt und gegen die sich niemand wehrt, weil niemand sie zu bemerken scheint.²³² Später wird erwähnt, dass sich Menschen, die den grauen Herren begegnen, im Nachhinein nicht an diese erinnern können und den Beschluss, Zeit zu sparen, für ihren eigenen halten.²³³ Zudem erklärt Meister Hora, der Meister der Zeit, dass die grauen Herren in Wirklichkeit nichts seien, nicht existieren würden, sondern nur entstehen, weil die Menschen ihnen die Möglichkeit dazu geben und zulassen, dass sie von ihnen beherrscht werden.²³⁴

²²⁹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 342.

²³⁰ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 227f, 292.

²³¹ Vgl. Jaeggi, Rahel: „Wie entfremdet sind wir?“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, 55.

²³² Vgl. Ende: *Momo*, 43.

²³³ Vgl. Ende: *Momo*, 74.

²³⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 169.

Damit lassen sich die grauen Herren metaphorisch als eine bestimmte Art des Denkens, als eine bestimmte Lebensweise verstehen, welche die Menschen mehr und mehr prägt – die Zeitdiebe wären dann nicht Antagonisten, welche die Menschen von außen zum Zeitsparen überreden, sondern Anteile in ihnen selbst, die sie vom „Geist des Kapitalismus“ überzeugen. Für diese Lesart spricht beispielsweise auch die Szene bei Herrn Fusi, in welcher der Friseur den grauen Herren und dessen Zeitsparberechnungen im Spiegel sieht – symbolisch also sich selbst gegenübersteht (vgl. Oberleitner Interpretation in 4. Verschiedene Lesarten – Mit wem philosophieren?).²³⁵

Herr Fusi stellt auch ein eindeutiges Beispiel dafür dar, wie die Argumentation der grauen Herren dazu führt, dass sein Leben verarmt, sinnloser und leerer wird. Vor der Begegnung mit den grauen Herren – also bevor er sich von der kapitalistischen Lebensweise überzeugen lässt, könnte man sagen – führt Herr Fusi ein recht erfülltes Leben: Seine Arbeit bereitet ihm Vergnügen und er weiß, dass er sie gut macht. Zudem gibt es viele Aspekte in seinem Leben, die ihn glücklich machen: Er hat regelmäßig Kontakt mit seiner alten Mutter sowie mit einem Fräulein namens Daria, in das er heimlich verliebt ist; er verbringt Zeit mit seinem Wellensittich sowie im Kino, im Gesangsverein, am Stammtisch mit Freund*innen oder damit, ein Buch zu lesen. Abends sitzt er oft vor dem Fenster und denkt in Ruhe über den vergangenen Tag nach.²³⁶ Allerdings ist Herrn Fusi nicht bewusst, dass diese Momente ihn glücklich machen – und als er eines Tages bei grauem Regenwetter darüber nachdenkt, dass es nach seinem Tod so wäre, als hätte es ihn nie gegeben, haben die grauen Herren leichtes Spiel mit ihm – wobei sie ihm nur eine Scheinlösung anbieten, was der Friseur allerdings nicht bemerkt.²³⁷ In diesem Moment sehnt sich Herr Fusi nach dem „richtigen“ Leben, wobei er sich darunter nichts Genaueres vorstellen kann, etwas Bedeutendes, Luxuriöses, wie in der Illustrierten müsste es sein.²³⁸ Der graue Herr, der ihn in diesem Augenblick besucht – oder als „Geist des Kapitalismus“ heimsucht – redet ihm nun ein, dass er alle seine Ziele erreichen könnte, wenn er nur Zeit sparen würde. Dafür müsste er schneller arbeiten und alles Überflüssige weglassen, Unterhaltungen vermeiden, seine Mutter ins Altersheim geben, den Wellensittich abschaffen, Fräulein Daria nicht mehr besuchen, und so weiter.²³⁹

²³⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 65ff.

²³⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 62, 67ff.

²³⁷ Siehe auch Abschnitt 5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst.

²³⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 62f.

²³⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 72f.

Herr Fusi lässt sich überzeugen und wird tatsächlich viel effizienter, ein guter Kapitalist, der seine Lebenszeit vorrangig in Arbeit investiert, um einem diffusen Traum nach späterem Glück hinterherzujagen. Alles, was nicht zweckhaft oder verwertbar ist, wird aus seinem Leben verbannt. Seine Arbeit macht ihm zwar keinen Spaß mehr, aber das erscheint ihm auch nicht mehr wichtig. Er wird nervöser und ruheloser, die Zeit vergeht immer schneller, aber in seiner blinden Besessenheit fragt er sich nicht mehr, wo all die ersparte Zeit geblieben ist.²⁴⁰

Herrn Fusis Geschichte lässt sich somit als ein Beispiel dafür verstehen, wie Effizienz und Gewinnmaximierung als Ideal des Kapitalismus dazu führen können, dass sich das Leben für den*die Einzelne*n leer und entfremdet anfühlt. Das Leben des Friseurs erscheint durch den reinen Fokus auf die Arbeit und das Zeitsparen versachlicht und qualitativ verarmt – während sich die Erzählhaltung des Romans als ethische Kritik an der durch die grauen Herren hervorgerufenen Lebensweise lesen lässt.

Laut Jaeggi besteht die Stärke der ethischen Kapitalismuskritik nun darin, dass sie auf einen Umstand aufmerksam macht, der in den beiden anderen von ihr genannten Kritikformen häufig verdeckt wird: Der Kapitalismus als solcher basiere als Gesellschafts- und Wirtschaftsform auf Werten und sei damit keineswegs ethisch neutral. Stärker als in der moralischen Kritik geht es in der ethischen Kritik also nicht nur darum, einzelne Phänomene des kapitalistischen Systems in Frage zu stellen, sondern darum, die grundlegenden Werte dieses Systems selbst sichtbar zu machen und zu hinterfragen. Oft sei dabei zunächst nicht bewusst, dass der Kapitalismus nur eine unter vielen möglichen Lebensformen ist; eine Lebensform, die man nach Jaeggi bewerten kann und muss – und für die es Alternativen gibt.²⁴¹

Sie schreibt dazu im Hinblick auf die Ideologie der Vermarktlichung im Kapitalismus:

„Wie und was hier gehandelt wird, ist Ausdruck einer je bestimmten Lebensform und Weltsicht, die andere Lebensformen und Weltsichten ausschließt oder zumindest beeinflusst. Bestimmte Dinge, Fähigkeiten und Beziehungen als ‚Ware‘ aufzufassen, bedeutete nicht bloß, sie – ethisch neutral – in ein anderes Medium zu übersetzen. Dinge als entäußerlichte, gegen andere Güter (bzw. gegen das allgemeine Äquivalent des Geldes) austauschbare Objekte aufzufassen, prägt eine ganz bestimmte Auffassung von Gegenständen, Beziehungen und Fähigkeiten. Und dass die ‚Ware Arbeitskraft‘ (auf

²⁴⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 75.

²⁴¹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 343f.

deren Vorhandensein der Kapitalismus bekanntlich beruht) als ebendas aufgefasst wird, als ‚Ware‘ eben, ist alles andere als selbstverständlich und hat entsprechende Konsequenzen für unser Verhältnis zu dem, was wir – arbeitend – tun.“²⁴²

Wenn Dinge im Kapitalismus vor allem als Ware betrachtet werden, wäre das demnach nicht nur kennzeichnend für eine bestimmte Wirtschaftsform. Die Vermarktlichung von Dingen, Fähigkeiten und Beziehungen hätte zugleich einen Einfluss darauf, wie wir diese Aspekte unseres Lebens wahrnehmen – sie würde beeinflussen, welchen Stellenwert wir diesen Aspekten geben, unter welcher Perspektive wir sie betrachten, kurzgesagt, wie unsere gesamte Einschätzung der Dinge, Menschen und Fähigkeiten in unserem Leben aussieht. Dass auch die Arbeitskraft im Kapitalismus als Ware aufgefasst wird, hat nach Jaeggi zudem Konsequenzen für alles, was wir arbeitend tun. Wenn im Kapitalismus also nicht nur Boden und Kapital, sondern auch die menschliche Arbeitskraft zu einer Ware würde, hätte das Auswirkungen unsere gesamte Lebensweise.²⁴³ Stimmt man zu, dass der Kapitalismus unsere Sicht auf die Welt prägt, indem er Gegenstände, Beziehungen, Fähigkeiten sowie Arbeit beziehungsweise Arbeitszeit als Ware betrachtet, und beurteilt man diesen Einfluss auf unsere Weltsicht als negativ – dann kritisiert man den Kapitalismus in ethischer Hinsicht: Man geht davon aus, dass das kapitalistische System unseren ganzen Lebenszusammenhang in negativer Weise prägt.

Zu denken ist hier beispielsweise daran, dass verschiedene Lebensbereiche dem Nützlichkeitsgedanken unterworfen werden und nur noch danach beurteilt werden, ob sie karrieretechnisch weiterbringen oder das eigene Wohlergehen fördern.²⁴⁴ Ein Studium wäre dann beispielsweise nur eine Ware, die ein Zertifikat einbringt, mit dem man sich für eine ‚bessere‘ Stelle bewerben kann – und Freundschaften wären eine nützliche Ware, wenn es darum geht, die eigene Gesundheit durch ausgleichende Sozialkontakte zu erhalten.

Man könnte *Momo* nun so lesen, dass diese allgemeine Idee, dass viele Aspekte des Lebens im Kapitalismus als Ware betrachtet werden, was das Verhältnis zu ihnen in negativer Weise prägt, im Roman exemplarisch dargestellt wird. In *Momo* wird in diesem Zusammenhang vor allem die Vermarktlichung von Zeit beziehungsweise Arbeitszeit sichtbar. In der

²⁴² Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 343.

²⁴³ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 234f.

²⁴⁴ Siehe auch Abschnitt 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen.

Argumentation der grauen Herren ist eindeutig, dass sie Zeit als Vermögen betrachten, mit dem effizient umgegangen werden soll. In ihren Berechnungen blenden sie qualitative Aspekte der Zeit vollkommen aus und konzentrieren sich auf eine rein quantitative Betrachtungsweise der Zeit, in der sie die Lebenszeit ihrer „Kund*innen“ in zur Verfügung stehende Sekunden umrechnen – ohne dabei zu beachten, inwiefern sich diese Zeit für die Betroffenen als erfüllt oder sinnvoll anfühlt.²⁴⁵ In der Argumentation der grauen Herren ist (Arbeits-) Zeit mit Geld gleichzusetzen; sie sprechen explizit davon, dass man Zeit ansparen und liegen lassen müsse, damit sich Zinsen ergeben.²⁴⁶ Mit Jaeggi könnte man demnach schließen, dass Zeit für die Zeitsparenden zur Ware geworden ist, die nicht mehr mit Sinn erfüllt, sondern möglichst effizient genutzt und getauscht werden soll.

Neben der erwähnten Veränderung, die diese Sichtweise für Herrn Fisis Leben bedeutet, beeinflusst die Sichtweise der Zeitdiebe auch die Lebensweise anderer Figuren im Roman. Nicola, der Maurer, hat keine Zeit mehr für Privatsachen, wie er es nennt, also auch keine Zeit dafür, Momo zu besuchen. Er erzählt, dass in seiner Arbeit jetzt alles effizient zugeht, alles ist organisiert, jeder Handgriff sitzt – doch die gebauten Häuser empfindet er als seelenlos.²⁴⁷ Ihm selbst scheint die Verarmung und Verflachung der Lebensrealität damit in Bezug auf seinen Beruf aufzufallen, wobei der Vorwurf der Seelenlosigkeit auch in der ethischen Kapitalismuskritik explizit vorkommt (s.o.) – allerdings wehrt er sich nicht dagegen. Ein seelenloses Haus könnte man sich dabei als ein Haus vorstellen, dem alle Individualität fehlt – ein Haus, das ohne eine innere Haltung oder Wertschätzung für das Material, die Baukunst oder die zukünftigen Bewohner*innen gebaut wurde. Das Haus hätte dann nur einen rein materiellen Wert sowie einen instrumentellen Zweck und wäre beliebig austauschbar. Es ginge nicht darum, mit Sorgfalt und Liebe zum Detail ein Zuhause für jemanden zu bauen – sondern darum, möglichst effizient und profitorientiert möglichst viele Behausungen in möglichst kurzer Zeit herzustellen.

Nino, dem Wirten, geht es ähnlich, er wirft seine alten Stammgäste hinaus, da sich diese die neuen, teureren Preise nicht leisten können. Ihm fällt diese Veränderung seiner Lebensweise

²⁴⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 64f.

²⁴⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 71f.

²⁴⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 88f.

zwar ebenfalls auf, doch rechtfertigt er sich damit, dass heutzutage alle so handeln würden – er scheint sich also dem Diktat der Effizienzsteigerung unterworfen zu haben.²⁴⁸

Auch Gigi Fremdenführer ist schließlich unglücklich über das entfremdete Leben, das er führt, nachdem er sich von den grauen Herren überzeugen ließ, und ihm gelingt es ebensowenig, sich dagegen zu wehren. Er verkauft seine Geschichten um teures Geld und kann sich ein Luxusleben leisten, allerdings fühlt er sich schließlich ausgehöhlt und leer sowie nicht mehr in der Lage, kreativ zu sein und originelle Geschichten zu erfinden.²⁴⁹ Die grauen Herren erreichen ihn am Telefon und führen ihm seinen Lebenswandel hämisch vor Augen: „Früher warst du Prinz Girolamo in der Maske des armen Schluckers Gigi. Und was bist du nun? Der arme Schlucker Gigi in der Maske des Prinzen Girolamo.“²⁵⁰

Weder Herrn Fusi noch Nico, Nino oder Gigi gelingt es somit, unter der Herrschaft der grauen Herren ein freies, glückliches, erfülltes Leben zu führen. Liest man die grauen Herren als Verkörperung des Kapitalismus, lässt sich die Narration des Romans somit insgesamt als ethische Kapitalismuskritik verstehen.

Den besonderen Effekt, den die kapitalistische Ideologie auf die Wahrnehmung der Zeit zu haben scheint, betont auch der Philosoph, Historiker und Ökonom Moishe Postone. Er sieht im Kapitalismus eine historisch neue Form gesellschaftlicher Herrschaft, in der die Menschen zunehmend unpersönlichen, rationalisierten Imperativen und Zwängen unterworfen sind. Diese Form der Herrschaft betrachtet Postone interessanterweise als *zeitlich*: Die Produktion im Kapitalismus müsse der abstrakten Norm der Arbeitszeit entsprechen, gemessen an festgelegten Einheiten, wie beispielsweise der Stundenanzahl, die für einen bestimmten Arbeitsprozess benötigt werden soll. Er kritisiert dabei insbesondere, dass eine ständige Produktivitätssteigerung nötig ist, um denselben Prozess in immer kürzerer Zeit zu erledigen – denn je mehr sich die allgemeine gesellschaftliche Produktivität erhöht, umso mehr muss der*die Einzelne den eigenen Arbeitsprozess beschleunigen, um mithalten zu können.²⁵¹ Damit ergibt sich gewissermaßen eine Herrschaft der Zeit über die Menschen: „Es handelt sich hier um die Herrschaft der Zeit über die Menschen oder, genauer gesagt, die Herrschaft einer

²⁴⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 91f.

²⁴⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 190ff.

²⁵⁰ Ende: *Momo*, 194.

²⁵¹ Vgl. Postone, Moishe: „Marx neu denken.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013, 377f, 382f.

historisch spezifischen Form der Temporalität – nämlich der Newtonschen abstrakten Zeit –, die historisch mit der Warenform verbunden ist.“²⁵²

Die Newtonsche Zeit könnte man dabei als Zeit verstehen, die gleichförmig, einheitlich und quantitativ messbar gedacht wird – und nicht auf die individuellen Bedürfnisse der Menschen Rücksicht nimmt, die vielleicht nach Tagesverfassung oder Jahreszeit einmal länger und einmal kürzer für eine Aufgabenstellung benötigen beziehungsweise sich generell in ihrem individuellen Tempo unterscheiden. Kombiniert mit der kapitalistischen Ideologie der Profitsteigerung müsste dieselbe Tätigkeit dann in immer kürzeren Einheiten dieser Newtonschen Zeit erledigt werden.

Somit lässt sich Postone gewissermaßen als philosophisches Pendant zu Endes narrativer Kapitalismuskritik verstehen: Die grauen Herren stünden dabei symbolisch für die Herrschaft der abstrakten Zeit in Newtons Sinn, der die Menschen unterworfen sind, indem sie sich im Namen der konkurrenzbehafteten Produktivitätssteigerung permanent zu neuen Höchstleistungen in Effizienz und Produktivität zwingen müssen. Die dabei vorherrschende Zeitlichkeit versteht Postone als leer und homogen.²⁵³

Die von Postone angesprochene abstrakte Zeitlichkeit sowie das Postulat der ständigen Produktivitätssteigerung lässt sich auch mit der generellen Kritik an gesellschaftlichen Rationalisierungsprozessen in Verbindung bringen. Der Soziologe George Ritzer richtet seinen Fokus dabei beispielhaft auf Fast-Food-Restaurants als Erscheinungsform solcher Rationalisierungsprozesse und argumentiert, dass die gesamte Gesellschaft sich nach und nach den Prinzipien eines Restaurants wie McDonalds unterwirft, was er als McDonaldisierung bezeichnet: *Effizienz* (möglichst schnell von Zustand A zu Zustand B kommen), *Quantifizierbarkeit* (Berechenbarkeit, Quantität wird mit Qualität gleichgesetzt), *Vorhersagbarkeit* (man erhält bei der gleichen Bestellung immer das gleiche Produkt) und *Kontrolle* (jeder Schritt des Ablaufs ist festgelegt)²⁵⁴ – man fühlt sich eindeutig an Postones Rede von der Herrschaft der abstrakten Zeit erinnert.

Im Roman kommt ein ebensolches Schnellrestaurant vor, wie von Ritzer beschrieben: Unter der Herrschaft der grauen Herren baut Nino sein gemütliches, altmodisches Restaurant zu

²⁵² Postone: „Marx neu denken“, 379.

²⁵³ Vgl. Postone: „Marx neu denken“, 379.

²⁵⁴ Vgl. Ritzer, George: *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*. Übers. v. Sebastian Vogel. Frankfurt am Main: Fischer 1998, 11, 27ff.

einem Schnellimbiss um. Dieses ist den vier genannten Prinzipien unterworfen: Es gibt nur Stehtische, keine Stühle; die Besucher*innen bedienen sich selbst, es gibt keine Bedienung mehr (Effizienz); Nino sitzt ununterbrochen hinter der Kasse und nimmt permanent Geld ein (Quantifizierbarkeit, die Quantität der Einnahmen für Nino bzw. des Essens für die Besucher*innen wird mit der Qualität eines guten Jobs bzw. guten Essens gleichgesetzt); die Menschen wissen genau, was sie zu erwarten haben (Vorhersagbarkeit); sie werden entlang eines Metallzauns an Glaskästen mit Essen vorbeigeschoben und bezahlen am Ende dieser Schleuse (Kontrolle, jeder Schritt des Ablaufs ist festgelegt).²⁵⁵ Momo bemerkt als Einzige, dass Quantität nicht mit Qualität gleichgesetzt werden kann: Sie bekommt sehr viel zu essen, fühlt sich aber trotzdem nicht satt.²⁵⁶ Diese Szene zeigt damit exemplarisch, wie Rationalisierungsprozesse und das Prinzip der Produktivitätssteigerung zu einem Gefühl der Leere und Entfremdung führen können.

An dieser Stelle könnte man sich fragen, ob die aufgezeigte ethische Kritik am Kapitalismus nicht ebenso einer generellen Kritik an der Moderne entspricht. Anders gesagt: Inwiefern ist die genannte Kritik tatsächlich typisch für den Kapitalismus?

Auch Jaeggi geht darauf ein, dass die ethische Kapitalismuskritik ebenso wie die beiden erstgenannten Formen nicht frei von Problemen beziehungsweise Angriffspunkten ist. Ihr erster Punkt entspricht dabei, ähnlich wie bei der moralischen Kritik, dem soeben genannten: Ist das Phänomen der Entfremdung und Vermarktung unserer Lebensweise tatsächlich ein spezifisch kapitalistisches Merkmal – oder handelt es sich vielleicht generell um ein Kennzeichen der Moderne, das unabhängig vom Wirtschaftssystem besteht? Dieser Kritikpunkt besagt nicht, dass die ethische Kapitalismuskritik zu verwerfen ist – es müsste jedoch gezeigt werden, dass ihr Inhalt für den Kapitalismus spezifische Probleme aufzeigt.²⁵⁷

Um diese Frage zumindest ansatzweise zu beantworten, soll im Folgenden zunächst aufgezeigt werden, inwiefern die ethische Kapitalismuskritik – auch in *Momo* – einer generellen Kritik an der Moderne entspricht. Anschließend wird argumentiert, dass es sich zumindest in *Momo* sehr wohl um eine Kritik handelt, welche sich spezifisch auf kapitalistische

²⁵⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 213ff.

²⁵⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 221.

²⁵⁷ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 344.

Systeme bezieht. Zu bedenken ist dabei, dass der Begriff der Moderne auf verschiedene Weisen definiert werden kann, wobei der folgenden Betrachtung das Moderne-Verständnis des Philosophen Wilhelm Schmid zugrunde gelegt wird.

Laut Schmid ist die Moderne selbst durch irritierende Erfahrungen der Atomisierung, Leere sowie Zersplitterung von Beziehungen geprägt – und wirft dadurch in besonderem Maße Fragen der (ethischen) Lebensführung auf. Ähnlich wie die ethische Kapitalismuskritik vergleicht Schmid dabei die Moderne mit der Prämoderne: Letztere wäre geprägt von traditionellen Lebensformen und festen Beziehungen der Menschen zueinander, zu den Dingen, zu Gott und zur Welt. In einer überschaubaren Welt hätten Geborgenheit und Sicherheit geherrscht, während es noch wenig individuelle Freiheit gab und das Individuelle noch nicht zu einem (zentralen) Begriff geworden wäre.²⁵⁸ Nach dieser Prämoderne scheinen sich die Menschen immer wieder zu sehnen²⁵⁹ – Schmid schreibt dazu: „Selbst im Westen, im Herzen der Moderne, ist die Sehnsucht nach einer Wiederherstellung der Geborgenheit im Raum nie verschwunden, denn nur sie allein verspricht ‚Identität‘, die nur dort zu haben ist, wo das Leben sich gleichbleibt, also nur im Raum, der nicht bedroht ist von der Zeit.“²⁶⁰

Interessant erscheint dabei im Rahmen dieser Arbeit insbesondere, wie Schmid Raum und Zeit symbolisch heranzieht, um den Unterschied zwischen Prämoderne und Moderne zu verdeutlichen: Die Prämoderne nennt er eine *Kultur des Raumes*, in der die Zeit sich zirkulär im Rhythmus natürlicher Zyklen bewegt, wobei traditionelle Rituale die Zeit der Wiederkehr bestätigen, in der die Lebensführung sich (räumlich, rhythmisch, regelmäßig) einrichten kann.²⁶¹ Im Gegensatz dazu betrachtet Schmid die Moderne als *Kultur der Zeit*, in der die Zeit säkular und linear wird, sodass Entwicklung nicht mehr zirkulär gedacht wird, sondern zuverlässig vom Anfang zum Ende der Geschichte führt. Dabei scheint sich die Zeit ständig zu beschleunigen – man fühlt sich stark an Postones Herrschaft der Zeit und Ritzers McDonaldisierung erinnert: Die *Kultur der Zeit* ist „gekennzeichnet von einer dramatischen Dynamik der Entwicklung und einer immer genaueren Messung der Zeit, da diese, ihrer Zyklizität beraubt, auf terrible Weise vergeht und eines scharf kalkulierenden Subjekts bedarf,

²⁵⁸ Vgl. Schmid, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 95f.

²⁵⁹ Siehe auch Abschnitt „5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen“.

²⁶⁰ Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 97.

²⁶¹ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 96.

um genutzt zu werden.“²⁶² Zugleich sei die Moderne mit der Idee verbunden, dass Veränderung möglich ist, dass Dinge nicht so bleiben müssen, wie sie sind, sondern einer fortschreitenden Verbesserung bis zur Vollendung unterzogen werden können. Moderne Subjekte würden den Anspruch erheben, als freie Subjekte selbst über ihr Leben und die Verhältnisse, in denen sie leben, bestimmen zu können.²⁶³

Gerade Schmid's Darstellung der Moderne als Epoche der beschleunigten Zeitlichkeit, in der Subjekte scharf kalkulieren müssen, um die rasend vergehende Zeit irgendwie noch einfangen zu können, scheint sehr gut zu Nino, Gigi, Herrn Fusi und den anderen zu passen, die sich unter der Herrschaft der grauen Herren einem sich ständig beschleunigenden Zeitdruck unterwerfen. Bei Schmid kommt die Idee, dass die Menschen nicht mehr über die Zeit herrschen, ebenfalls explizit vor: „Der moderne Mensch ist widerwillig, aber vollständig ein Geschöpf der Zeit, deren Herr er nicht ist; daher seine Eile, seine Gehetztheit, seine Furcht vor Vergänglichkeit.“²⁶⁴ Auch der Aspekt, dass gerade Kinder in einer solchen *Kultur der Zeit* zu kurz kommen, wird sowohl von *Momo* als auch von Schmid aufgegriffen. In *Momo* haben die Erwachsenen keine Zeit mehr für die Kinder, die stattdessen in sogenannten Kinderdepots auf eine Zukunft als möglichst nützliche Erwachsene vorbereitet werden sollen.²⁶⁵ Bei Schmid ist analog davon die Rede, dass die Kinder separiert werden und in der modernen Gesellschaft zum Fremdkörper werden, da sie nicht *in der Zeit* leben.²⁶⁶ Und passenderweise heißt es auch in *Momo*, dass Kinder die natürlichen Feinde der grauen Herren sind, da sie sich viel schwerer zum Zeitsparen bringen lassen als alle anderen Menschen.²⁶⁷

Weshalb also sollte man *Momo* explizit als ethische Kapitalismuskritik lesen – und nicht als generelle Kritik an der Moderne? Schmid selbst sieht hier zunächst einen historischen Zusammenhang: Das in der Moderne etablierte System der freien, kapitalistischen Marktwirtschaft geht dabei Hand in Hand mit den Möglichkeiten der modernen Lebensgesellschaft. Die ursprüngliche Idee des Kapitalismus hätte dabei darin bestanden, dass er die materielle Basis für die Ideale der Moderne schaffen würde – für bürgerliche und gesellschaftliche Freiheiten, das individuelle Streben nach Glück, die freie Entfaltung der

²⁶² Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 98.

²⁶³ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 97f.

²⁶⁴ Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 98.

²⁶⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 83ff, 206.

²⁶⁶ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 100.

²⁶⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 128.

Persönlichkeit sowie die freie Meinungsäußerung. Doch damit würden neue Zwänge und Probleme auftreten: Der Verlust der Einbindung in traditionelle Strukturen der Großfamilie und Gemeinschaft bringt zwar Freiheit, aber auch Einsamkeit. Die Suche nach Glück fokussiert sich nun sehr einseitig auf das Streben nach dem Besitz materieller Güter.²⁶⁸ Genau an diesem Punkt wird deutlich, dass *Momo* sich nicht nur als Kritik an der Moderne, sondern insbesondere auch als ethische Kapitalismuskritik lesen lässt: Es geht im Roman eben nicht nur um die Herrschaft der Zeitlichkeit durch Verlust des zirkulären Lebensrhythmus und damit einhergehende Beschleunigung. Es geht darüber hinaus um eindeutig wirtschaftliche, also kapitalistische Aspekte, wie Effizienz und Produktivitätssteigerung (wie beispielsweise in Ninos Schnellrestaurant, s.o.) und insbesondere um das Streben nach materiellen Gütern in der Hoffnung auf Glück. Ein Beispiel dafür stellt Herr Fusi mit seinem diffusen Wunsch nach etwas Luxuriösem wie in einer Illustrierten dar.²⁶⁹ Noch eindeutiger ist jedoch eine Szene, in der die grauen Herren versuchen, Momo mit einer sprechenden Puppe auf ihre Seite zu ziehen. In dieser Szene findet Momo Bibigirl, die sprechende Puppe, bei ihr zu Hause auf den Stufen des Amphitheaters vor. Was die Puppe zu sagen hat, sind eindeutig kapitalistische Sinnsprüche: „Ich bin Bibigirl, die vollkommene Puppe. [...] Ich gehöre dir, alle beneiden dich um mich. [...] Ich möchte noch mehr Sachen haben.“²⁷⁰ Die Puppe ist also vollkommen, perfekt, hat das Ziel des modernen Strebens nach Perfektibilität (zumindest ihrer eigenen Aussage nach) erreicht. Zudem soll sie den Neid der anderen Kinder erwecken – ein Ansporn in der Konkurrenzgesellschaft, in der alle möglichst viel arbeiten und leisten sollen, um sich selbst auch so tolle Sachen leisten zu können, wie diese Puppe. Klar ist dabei auch, dass das Ziel darin besteht, sich so eine Puppe *kaufen* zu können, also ein Hinweis auf das Ideal des Konsums. Noch deutlicher wird dieser Aspekt im dritten Satz: Bibigirl will *noch mehr Sachen haben*, ein Satz, den sie beständig wiederholt. Auf ganz einfache Weise drückt Michael Ende damit das nie enden wollende Streben des kapitalistischen Konsumismus aus, in dem Glück darin besteht, sich immer wieder etwas Neues kaufen zu können.

In Hartmut Rosas Auseinandersetzung mit der ethischen Kapitalismuskritik²⁷¹ wird deutlich, dass der Konsum im modernen (Spät-) Kapitalismus im Zentrum steht, anders als noch zu

²⁶⁸ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 156f.

²⁶⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 63.

²⁷⁰ Ende: *Momo*, 95f.

²⁷¹ Siehe auch Abschnitt 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen.

Beginn kapitalismuskritischer Strömungen, als vor allem die Produktionsbedingungen fokussiert wurden. Für manche mag zwar das Vorankommen auf der Karriereleiter nach wie vor Selbstzweck sein, für andere jedoch nur ein Mittel zum Zweck, die eigenen Konsummöglichkeiten permanent zu erweitern.²⁷² Rosa schreibt dazu:

„Während für den Kapitalismus und die Kapitalisten, wie Weber sie im Blick hatte, das Produzentenethos und die Rationalisierung der Lebensführung zugunsten der Produktion im Mittelpunkt stand – Konsumtion erschien in diesem Kontext eher als Gefahr und Luxus –, besteht im Zeitalter der spätkapitalistischen, hochtechnisierten Massenproduktion, in der vielfach Maschinen das Produzieren übernommen haben, eine wachsende systemische Notwendigkeit zu konsumieren.“²⁷³

Somit wird deutlich, dass die Kritik in *Momo* sehr wohl den Kapitalismus selbst betrifft: Es geht um die beschleunigte Zeitlichkeit der Moderne *in Verbindung* mit der Logik des Kapitalismus, die Produktivitätssteigerung und Konsumtion als Weg zum Glück als Ideal setzt. Jeder Augenblick des menschlichen Lebens scheint kommerzialisiert zu werden – jeder Moment ist auf den eigenen Gelderwerb oder den eigenen Vorteil ausgelegt.²⁷⁴

Deutlich wird diese Verknüpfung auch im weiteren Verlauf der angesprochenen Szene. Hier erscheint ein grauer Herr, der die Puppe für Momo bereit gelegt hatte, um sie auf diese Weise zum Zeitsparen zu bringen beziehungsweise um sie zumindest davon abzuhalten, die Zeitdiebe bei ihrer Arbeit zu stören.²⁷⁵ Die Gegenstände, die der graue Herr nun auf Bibigirls Wunsch nach „noch mehr Sachen“ aus dem Kofferraum seines grauen Autos zieht, verdeutlichen ebenfalls ein Ideal, das in Konsum und Luxus besteht: ein Pelzmantel aus echtem Nerz, ein seidener Schlafrock, eine Handtasche aus Schlangenleder, ein funktionierender Puppenfernseher, Schmuck, ein Puppenrevolver (!), ein kleines Scheckbuch, usw.²⁷⁶ Momo lässt sich allerdings nicht beeindrucken. Sie verspürt Langeweile im einseitigen Gespräch mit der Puppe und bemerkt die Gefahr des grauen Herren als ein Gefühl, als wäre alle Freude aus der Welt verschwunden – und etwas, das sie warnt. Als sie sich in den grauen Herren hineinversetzt, ist es so, als würde sie ins Dunkle und Leere stürzen, als sei da gar

²⁷² Vgl. Rosa, Hartmut: „Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft.“ In: *DZPhil* 47 (5), 1999, 738, 740.

²⁷³ Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 740.

²⁷⁴ Vgl. Han, Byung-Chul: „Das falsche Versprechen der Arbeit.“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, 37.

²⁷⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 98.

²⁷⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 99f.

niemand. Und als Antwort auf all die Angebote zu Bibigirl und ihren Sachen entgegnet sie leise, dass sie glaubt, man könne eine solche Puppe nicht lieb haben.²⁷⁷

Neben der soeben ausführlich dargestellten Frage, ob die ethische Kapitalismuskritik sich tatsächlich spezifisch gegen den Kapitalismus richtet, sieht Jaeggi eine zweite Schwäche der ethischen Kritik darin, dass nicht von vornherein eindeutig ist, *welche* Merkmale des Kapitalismus als problematisch einzustufen sind. Stellt die Indifferenz des Marktes gegenüber konkreten Eigenschaften des*der Einzelnen tatsächlich eine Form der Verarmung dar? Ist die Versachlichung und Entpersonalisierung sozialer Verhältnisse wirklich als Atomisierung und Instrumentalisierung abzulehnen? Kulturkritisch-kulturpessimistische Sichtweisen idealisieren und romantisieren nach Jaeggi stets vorhergehende Lebensweisen – es stellt sich also die Frage, inwiefern die Lebensweise des Kapitalismus im Vergleich mit anderen Gesellschaftsformen tatsächlich schlechter abschneidet.²⁷⁸

Als dritten, im Rahmen der philosophischen Fragestellung nach dem guten Leben vielleicht besonders interessanten Punkt nennt Jaeggi die Ambivalenz der von der ethischen Kritik problematisierten Phänomene. Zeigt der Kapitalismus eine Indifferenz gegenüber besonderen Beziehungen und den intrinsischen Eigenschaften von Gütern, bedeutet das zugleich auch eine Form der Freiheit. Vermittelt die Lebensweise des Kapitalismus dem*der einzelnen ein Gefühl der Bindungslosigkeit, kann das auch als Unabhängigkeit im positiven Sinn empfunden werden. Und die Tatsache, dass der freie Arbeitsmarkt feudale Dienstverhältnisse abgelöst hat, steht nicht nur für Effektivität, sondern verkörpert auch die Institution des frei eingegangenen Vertrags als ethisches Prinzip. Die Freiheit der Moderne und des Kapitalismus ist damit insbesondere eine Freiheit des Wählens – und auch die Freiheit, unabhängig von anderen sein Leben zu führen.²⁷⁹

Diese Ambivalenz der von der ethischen Kapitalismuskritik in den Blick genommenen Phänomene lässt sich womöglich auch in Bezug auf den Roman aufzeigen: Ist die Sichtweise der grauen Herren tatsächlich grundlegend falsch bzw. worin genau besteht das Problem in ihrer Argumentation? Kann die Lebensweise, die Momo und ihre Freund*innen verkörpern und die am Schluss des Romans als Ideal vorgestellt wird, tatsächlich uneingeschränkt

²⁷⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 97, 99, 102f; Siehe auch Abschnitt 5.4.3. Die Bedeutung von Gefühlen.

²⁷⁸ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 344f.

²⁷⁹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 345.

funktionieren? Auf diese Fragen wird an späterer Stelle dieser Arbeit erneut eingegangen werden.²⁸⁰

Einen Ausweg aus den unterschiedlichen Schwächen der drei Formen der Kapitalismuskritik sieht Jaeggi darin, alle drei Dimensionen als Kritik am Kapitalismus als Lebensform zu kombinieren. Gerade im Zusammenhang mit den anderen beiden Kritiken könnten die ethischen Mängel des Kapitalismus spezifiziert werden. Beispielsweise könnte durch die Kapitalakkumulation eine besondere Dynamik an Instrumentalisierung und Gier entstehen, wobei diese in institutionalisierter Form sowohl als ethisches Problem des Systems als auch als moralisch falsch abzulehnen wäre. Zugleich könnte man in der Logik des Kapitalismus Selbstwidersprüche identifizieren: Wenn der Kapitalismus als Lebensform zu Entfremdung und Versachlichung führt, dann unterläuft er damit zugleich sein eigenes Versprechen auf Freiheit und Selbstbestimmung. In diesem Gedankengang greifen ethische und funktionale Kritik ineinander.²⁸¹

Auch in der Lektüre von *Momo* ließen sich die verschiedenen Formen der Kritik kombinieren: Das in ethischer Hinsicht kritisierte System der grauen Herren führt zu einer Lebensweise, in der moralisch abzulehnende Ausbeutung stattfindet – die Zeitdiebe beuten die Menschen aus und diese leben wiederum im Namen der Effizienz auf Kosten anderer; wie Herr Fusi, der sich keine Zeit mehr für seine Kund*innen nimmt; oder Nino, der seine alten, zahlungsunfähigen Stammgäste hinauswirft.

Ebenso gehen ethische und funktionale Kritik Hand in Hand: Wenn das Leben der Zeitsparenden alle Sinnhaftigkeit verloren hat und sich leer, entfremdet und verarmt anfühlt, kann das Versprechen der grauen Herren auf ein späteres Glück durch effiziente Zeiteinteilung nicht mehr eingelöst werden. Wenn die Zeitdiebe behaupten, dass es vor allem darum geht, es zu etwas zu bringen, etwas zu werden, etwas zu haben, dann würden einem Freundschaft, Liebe und Ehre schon von selbst zufallen²⁸² – dann geht diese Vorstellung im Roman nicht auf. Die Zeitsparenden vereinsamen und fühlen sich leer statt geliebt und geehrt; das System, mit dem die grauen Herren sie zum Zeitsparen verführen, erweist sich als dysfunktional. Geht man davon aus, dass ein Versprechen der kapitalistischen Ideologie im Erreichen von Freundschaft,

²⁸⁰ Siehe Kapitel 6. *Momo* philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der Philosophie.

²⁸¹ Vgl. Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 348.

²⁸² Vgl. Ende: *Momo*, 103.

Liebe und Ehre über den Weg des effizienten Arbeitens besteht, würde die funktionale Kritik also doch greifen – das kapitalistische System würde etwas versprechen, das es selbst nicht halten kann und somit seinen eigenen Maßstäben nicht gerecht werden.

Eine mögliche Antwort auf ihre dreifache Kritik am Kapitalismus findet Jaeggi selbst in einem kurzen Ausblick am Ende ihres Textes in einer Gesellschaft, die sich auf kollektive Lernprozesse fokussiert:

„Eine gelingende Lebensform wäre dann eine, die sich dadurch auszeichnet, dass sie gelingende kollektive Lernprozesse – Lernprozesse, die zum Teil ausgelöst sein mögen durch Krisen funktionaler Art – nicht behindert, sondern ermöglicht. Ob der Kapitalismus dies tut, ist mehr als fraglich.“²⁸³

An dieser Stelle ließe sich fragen, inwiefern der Fokus auf Lernprozesse erneut einem Optimierungszwang entsprechen würde – oder ob Jaeggi dabei an etwas anderes als Selbstverbesserung denkt, vor allem, da sie von *kollektiven* Lernprozessen spricht.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit soll jedenfalls herausgearbeitet werden, inwiefern das in *Momo* dargestellte Ideal ein Gegenmodell zum kritisierten kapitalistischen System beziehungsweise Spiel der grauen Herren darstellen könnte.²⁸⁴

5.1.4. Zwischenfazit: Momo als ethische Kapitalismuskritik lesen

Die allgemeine Frage, inwiefern *Momo* Philosophie erzählt, lässt sich in den vorangegangenen Abschnitten als Frage, inwiefern *Momo* (ethische) Kapitalismuskritik erzählt, konkretisieren. Besonders fruchtbar erscheint es für eine solche Lesart, die grauen Herren nicht nur als Momos Antagonisten und Kapitalisten zu verstehen, sondern sie zugleich metaphorisch als Verkörperung des kapitalistischen Systems beziehungsweise „Geist des Kapitalismus“ zu betrachten. Nachdem die Narration des Romans die Position der grauen Herren als abzulehnend charakterisiert, könnte man *Momo* damit als kapitalismuskritischen Roman auffassen.

²⁸³ Jaeggi: „Drei Wege der Kapitalismuskritik“, 349.

²⁸⁴ Siehe Abschnitt 5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren.

Zieht man nun die drei von der Philosophin Rahel Jaeggi unterschiedenen Formen der Kapitalismuskritik heran, lässt sich genauer analysieren beziehungsweise zusammenfassen, inwiefern sich der Roman als funktionale, moralische oder ethische Kapitalismuskritik lesen lässt.

Auf den ersten Blick scheint *Momo* das System, das die grauen Herren erzeugen – in der vorgeschlagenen Deutung also das kapitalistische System – nicht unbedingt in funktionaler Hinsicht zu kritisieren. Nach Jaeggi müsste eine funktionale Kritik letztendlich zeigen, dass ein System in sich dysfunktional ist, also (rein deskriptiv) nicht funktionieren kann und sich gewissermaßen selbst abschafft, was im Roman nicht der Fall ist: Die grauen Herren müssen von Momo aktiv bekämpft werden, sodass von einer Selbstlösung des Problems nicht die Rede sein kann. Zudem funktioniert das System sowohl für die grauen Herren als auch (zumindest bis zu einem gewissen Grad) für einige Figuren (Nico, Nino, Gigi), die durch das Zeitsparen wohlhabender werden. Nur aus Sicht der Kinder könnte man das Zeitsparregime bereits auf den ersten Blick als dysfunktional bezeichnen, da diese gegen ihren Willen in Kinder-Depots verfrachtet werden, in denen sie keine Zeit mehr zum Spielen haben, sondern auf ein Leben als möglichst nützliche Erwachsene vorbereitet werden sollen. Hier zeigt sich eine Schwachstelle der funktionalen Kritik, auf die auch Jaeggi aufmerksam macht: Beurteilt man beispielsweise ein System, in dem keine Zeit für Spiele ist, als dysfunktional, trifft man damit ein Werturteil, sodass die funktionale Kritik nicht so wertfrei ist, wie sie zunächst erscheinen könnte. Der Roman lässt sich somit nicht primär als rein funktionale Kritik am Kapitalismus interpretieren, da er sich weder auf die Dysfunktionalität des Systems fokussiert noch wertfrei auftritt – bei der Lektüre wird eindeutig, dass die Position der grauen Herren aus Sicht der Narration abzulehnen ist.

Allerdings lässt sich einwenden, dass das System für die Zeitsparenden nur scheinbar funktioniert. Herr Fusi beispielsweise betäubt seine Angst vor einem unbedeutendem Leben durch ruhelose Arbeit, da er hofft, dass sein Leben durch ‚etwas Luxuriöses‘ mehr Bedeutung erhält. Damit ist die Frage danach, was dem Leben Sinn verleiht, jedoch nicht oder nur oberflächlich beantwortet. Ob das kapitalistische System mit Jaeggi als dysfunktional zu verstehen ist, würde demnach davon abhängen, ob die entsprechende kapitalistische Ideologie verspricht, dem Leben Sinn zu geben. Das System der grauen Herren im Roman kann jedenfalls insofern aus Sicht der Zeitsparenden als dysfunktional gelten, als die Versprechen

der Zeitdiebe nicht eingelöst werden – das System funktioniert also eigentlich nur für die grauen Herren selbst.

Die von Jaeggi als moralisch bezeichnete Kapitalismuskritik der Ausbeutung ist in *Momo* zum Teil wiederzufinden. So wird die von den Menschen gesparte Zeit nicht von diesen selbst, sondern von den grauen Herren konsumiert, sodass den Zeitsparenden die Früchte ihrer eigenen Arbeit beziehungsweise ihrer Effizienz im Zeitsparen vorenthalten werden – ähnlich wie man in moralischer Hinsicht kritisieren könnte, wenn eine*e Kapitalist*in die Arbeitskraft der Arbeitenden ausbeutet. Möglicherweise stellt das im Roman fokussierte Ideal des Zeitsparens und der Effizienz sogar eine für den Kapitalismus spezifische Form der Ausbeutung dar.

Ein bestimmter Aspekt im Verhalten der Zeitdiebe könnte dabei für die moralische Bewertung der kapitalistischen Ideologie besonders interessant sein: Folgt man der Logik des Romans, wäre der Tausch von Lebenszeit gegen die Erfüllung späterer Träume ein falsches Versprechen der grauen Herren – man würde die gesparte Zeit nie zurück bekommen, würde stattdessen immer unruhiger werden, sich immer getriebener fühlen und dabei nicht bemerken, dass man vor der Entscheidung zum Zeitsparen in Wahrheit viel glücklicher gewesen wäre. Diese Täuschung könnte man mit der moralischen Kritik Jaeggis in Verbindung bringen und ergänzen, dass auch der kapitalistische Tausch von Arbeit gegen Lohn beziehungsweise Arbeitszeit gegen die Hoffnung auf Wohlstand, Sicherheit und eine gesellschaftlich angesehene Position sich möglicherweise als Illusion herausstellen könnte, von der im Endeffekt nur diejenigen profitieren, die von Anfang an über mehr Mittel verfügen.

Zugleich besteht – zumindest auf den ersten Blick – ein gewisser Unterschied zwischen dem Tausch von Arbeit gegen Lohn, der von Jaeggis moralischer Kapitalismuskritik in den Blick genommen wird, und dem Tausch von Lebenszeit gegen die Hoffnung auf die spätere Erfüllung erträumter Ziele in *Momo*: Wer über keine Eigenmittel verfügt, ist (zumindest im Kapitalismus) tatsächlich auf das Eingehen von Arbeitsverträgen angewiesen, um überleben zu können. Die Menschen im Roman sind jedoch nur scheinbar auf die Zeitsparkasse der grauen Herren angewiesen und könnten eigentlich selbst über ihre Zeit verfügen. Deutet man die grauen Herren nicht als kapitalistische Antagonisten, sondern als metaphorischer „Geist des Kapitalismus“, könnte sich dieser Unterschied klären: Sind die Zeitdiebe keine äußeren Feinde, sondern innere Anteile der Menschen, wären sie Stimmen, die den Figuren in *Momo* einreden, dass Zeit etwas sei, das man sparen und für spätere Ziele investieren müsse. Dann würde es

sich nach Jaeggi jedoch nicht mehr um ein moralisches, sondern um ein ethisches Problem handeln, das nicht das abzulehnende Verhalten Einzelner betrifft, sondern die Auswirkungen des Systems als Ganzes (s.u.).

Der zentrale Unterschied zwischen Jaeggis moralischer Kritik und *Momo* bestünde damit darin, dass die grauen Herren in der Interpretation als „Geist des Kapitalismus“ im Unterschied zu moralisch fragwürdigen Kapitalist*innen der realen Welt, die Arbeitnehmende ausbeuten, keine äußeren Feinde wären, sondern innere Stimmen, die von den Vorteilen des (effizienten, kapitalistischen) Zeitsparregimes zu überzeugen versuchen. Allerdings könnte man diese beiden Anteile wieder zusammenbringen, wenn man davon ausgeht, dass sich auch die Menschen im realen Kapitalismus nicht einfach in „böse“ Kapitalist*innen und „gute“ Arbeitende einteilen lassen, sondern man auch hier von Denkfiguren und Argumentationen sprechen könnte, von denen sich sowohl Arbeitgebende als auch Arbeitnehmende (unbewusst?) überzeugen lassen könnten. In diesem Verständnis könnten sowohl Kapitalist*innen als auch Arbeitnehmende unter einem System leiden, das durch die kapitalistische Ideologie – die grauen Herren – hervorgerufen wird.

Insgesamt weist *Momo* damit in gewisser Hinsicht über die moralische Kapitalismuskritik hinaus, indem sich die grauen Herren nicht nur als Kapitalist*innen lesen lassen, welche die Menschen ausbeuten, sondern insbesondere auch als innere Stimmen, welche die Menschen dazu bringen, sich selbst auszubeuten. Jaeggi meint dazu, dass diese Selbstausbeutung vor allem in der Internalisierung von Zwängen bestehen würden, die dadurch entstehen, dass die Verantwortung immer mehr zu den Subjekten hin und nach innen verschoben wird.²⁸⁵ In diesem Verständnis ließen sich die grauen Herren als Verkörperung dieser internalisierten Zwänge lesen. Auch der Philosoph Byung-Chul Han beobachtet diese Selbstausbeutung, die er als effizienter als die Fremdausbeutung beurteilt, da sie mit einem Gefühl der Freiheit einhergeht. Er schreibt dazu:

„In der heutigen Arbeits- und Leistungsgesellschaft, die Züge einer Zwangsgesellschaft aufweist, führt jeder ein Lager, ein Arbeitslager mit sich. Die Besonderheit dieses Arbeitslagers ist, dass man zugleich Insasse und Aufseher, Opfer und Täter, Herr und Knecht ist. Wir beuten uns selbst aus. Wir optimieren uns zu Tode, um besser funktionieren zu können. Besseres Funktionieren wird verhängnisvollerweise als Verbesserung des Selbst interpretiert.“²⁸⁶

²⁸⁵ Vgl. Jaeggi: „Entfremdet“, 55.

²⁸⁶ Han: „Falsches Versprechen“, 33.

Auch wenn einem die Rede von einem Arbeitslager vielleicht etwas übertrieben vorkommen mag – oder gar unsensibel gegenüber Personen, die tatsächlich in solchen Lagern interniert sind – versteht man, was Han meint: In einer Welt, in der die grauen Herren unsere inneren Stimmen sind, benötigen wir keine äußeren Aufseher*innen mehr – wir selbst sorgen dafür, dass wir effizient und reibungslos unsere Arbeit erledigen.

Zudem nimmt der Roman die Zeit selbst als etwas dem menschlichen Leben Zugrundeliegendes in den Blick und stellt damit nicht nur die Frage nach (Selbst-) Ausbeutung, sondern nach Freiheit sowie einem guten, sinnvollen, sinnerfüllten Leben. Damit verweist das moralische Phänomen der Ausbeutung durch die grauen Herren im Kontext des Romans bereits auf die ethische Kritik am gesamten Zeitsparregime. Ebenso spricht die Marx'sche Kritik am Kapitalismus laut Jaeggi über subtile Herrschaftsverhältnisse, die sich nicht rein moralisch kritisieren lassen, sondern als ethische Kritik in Wahrheit das ganze System des Kapitalismus als Lebensform problematisieren. Bezogen auf *Momo* hieße das, wenn Zeit als Ware und Zeitsparen als höchster Wert betrachtet wird, würde das die Menschen zu einer Lebensform führen, die sie nach und nach von sich selbst entfremdet – sodass von einer moralischen Kritik an einzelnen Umständen zu einer ethischen Kritik an den Auswirkungen des Systems auf die gesamte Lebensweise übergegangen werden muss.

Basierend auf diesen Überlegungen lässt sich *Momo* somit eindeutig als ethische Kapitalismuskritik lesen: Die Menschen, die den grauen Herren folgen, führen kein erfülltes, glückliches, freies Leben mehr – ebenso wie der Kapitalismus laut der ethischen Kritik wesentliche Bestandteile eines sinnerfüllten menschlichen Lebens verhindert. Die ethische Kritik geht dabei davon aus, dass das System des Kapitalismus selbst zu einer Entfremdung und Verarmung der Lebensweise führt, beispielsweise, indem Arbeit überhaupt als Ware ge- und verhandelt wird. Kritisiert werden also nicht einzelne Phänomene des Kapitalismus in moralischer Hinsicht, sondern das ganze Spiel des Kapitalismus als solches. In *Momo* wird dieses kapitalistische Spiel sichtbar, wenn die grauen Herren verlangen, dass schneller gearbeitet und alles Überflüssige weggelassen werden soll, sodass der Fokus nur auf Arbeit und Zeitsparen gelegt wird, während (Arbeits-) Zeit nur unter der Perspektive der Vermarktung betrachtet wird. Die grauen Herren betrachten Zeit dabei als Vermögen, mit dem effizient umgegangen werden soll, sind also auf eine rein quantitative Betrachtungsweise

der Zeit beschränkt, in der qualitative Aspekte wie das Erleben sinnerfüllter Zeit ausgeblendet werden. Mit Moishe Postone und Wilhelm Schmid lässt sich dabei auch aus philosophischer Sicht davon sprechen, dass die Menschen in Kapitalismus und Moderne nicht mehr Herr über die Zeit wären, sondern sich von dieser beherrscht und getrieben fühlten. Die Figuren des Romans spüren infolgedessen eine Verarmung ihrer Lebensweise – Dinge, die sie früher glücklich gemacht haben, finden nun keine Zeit mehr; sie spüren, dass ihre Arbeitsweise an Sinn verloren hat und ihr Leben an Vielfalt und Lebendigkeit, wissen aber (mit Ausnahme von Momo) nicht, wie sie sich wehren könnten, sondern werden immer nervöser und ruheloser; fühlen sich ausgehöhlt und leer.

In diesem Zusammenhang lässt sich argumentieren, dass diese negative Auswirkung auf die Lebensweise nicht nur für die Arbeitenden und Zeitsparenden spürbar wäre, sondern im Endeffekt auch für die Kapitalist*innen und die grauen Herren, die in Wahrheit ebenfalls unter dem Diktat der Effizienz, Leistungssteigerung und Vermarktlichung aller Lebensbereiche leiden würden. So heißt es beispielsweise im Roman, dass die grauen Herren selbst unermüdlich beschäftigt wirkten, also ebenfalls nicht zur Ruhe kommen würden.²⁸⁷ Zudem wirkt der letzte graue Herr in dem Moment, in dem ihm bewusst wird, dass er sich gleich in Nichts auflösen wird, geradezu erleichtert – wenn er seufzt, dass es gut sei, dass nun alles vorbei ist, wirkt es so, als hätte er selbst unter der durch die grauen Herren hervorgerufenen Lebensweise gelitten.²⁸⁸

Zusammengefasst lässt sich der Roman damit als eine ethische Kritik an der durch die grauen Herren verursachten, kapitalistischen Lebensweise lesen: Weder Herrn Fusi noch Gigi, Nico oder Nino gelingt es, unter der Herrschaft der grauen Herren ein glückliches, erfülltes, freies Leben zu führen. Werden die grauen Herren als Verkörperung des Kapitalismus gelesen, führt die Lebensweise, für welche diese argumentieren, somit zu einer Entfremdung und Verarmung des Lebens, sodass sich die Narration des Romans insgesamt als ethische Kapitalismuskritik interpretieren lässt.

²⁸⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 43.

²⁸⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 293.

5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen

Der Soziologe und Politikwissenschaftler Hartmut Rosa schlägt ebenfalls in die Kerbe der ethischen Kapitalismuskritik, wenn er in seinem Aufsatz „Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft“ davon ausgeht, dass der Kapitalismus Art, Form und Ausrichtung unserer Lebensführung beeinflusst.²⁸⁹

Dieser Einfluss wird laut Rosa übersehen, wenn unter liberalistischer Perspektive angenommen wird, dass Form und Inhalt eines guten Lebens ausschließlich in der Verantwortung des Individuums liegen, wenn also die Idee einer individuellen Autonomie vorherrscht.²⁹⁰ Rosa argumentiert hingegen, dass sich die Mitglieder einer kapitalistischen Gesellschaft gewissermaßen für jene Konzeption des guten Lebens entscheiden *müssen*, die dem Konsum-Produktions-Paradigma entspricht. Sie haben eben nur scheinbar die Wahl, sich für Kontemplation, Meditation, Askese, kreative Entfaltung oder Ähnliches zu entscheiden – in Wahrheit würde all dies immer im Rahmen des kapitalistischen Systems stattfinden. Rosa schreibt dazu: „Subjekte spätkapitalistischer Gesellschaften zeigen sich von ihm [dem „Geist des Kapitalismus“] getrieben und einem produktivistisch-konsumistischen Selbstzwang unterworfen“.²⁹¹

In diesem Verständnis hätten die Menschen in *Momo* nun eigentlich nicht die Wahl, sich gegen die Herrschaft der grauen Herren als Verkörperung des Kapitalismus zu wehren. Der „Geist des Kapitalismus“ wäre so einflussreich, dass sich Herr Fusi nur scheinbar gegen das Zeitsparen; der Maurer Nicola nur scheinbar für mehr Zeit für Privatsachen und in Ruhe gestaltete Häuser; der Wirt Nino nur scheinbar für die Rücksicht auf zahlungsunfähige Gäste; und der Geschichtenerzähler Gigi nur scheinbar gegen die effiziente Vermarktung seiner Geschichten entscheiden könnte.²⁹²

In seiner ethischen Kritik argumentiert Rosa nun, dass sich die durch den Kapitalismus hervorgerufene ausgedehnte Rationalisierung der Lebensführung in immer mehr Bereichen wiederfinden würde: Der Leistungs- und Bewährungszwang wird nicht nur in der Arbeit,

²⁸⁹ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 735; siehe auch Abschnitt zu Max Weber und der protestantischen Ethik: 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.

²⁹⁰ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 736.

²⁹¹ Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 740.

²⁹² Vgl. Ende: *Momo*, 74, 88f, 91f, 190ff.

sondern auch in der Freizeit, in der Identitätsfindung, in der Gestaltung sozialer Kontakte sowie in der Zeit- und Familienplanung sichtbar.²⁹³

In *Momo* wird dieser Aspekt insbesondere mit Bezug auf die Zeitplanung deutlich, auf welche sich das Zeitsparregime der grauen Herren konzentriert, das die Menschen zu immer mehr Effizienz antreibt. Das Ziel des Zeitsparens beeinflusst wiederum weitere der von Rosa genannten Bereiche: In Bezug auf die Freizeit heißt es im Roman, dass die von den grauen Herren beeinflussten Menschen auch ihre freien Stunden in aller Eile mit Vergnügen und Entspannung befüllen, somit also nie dem Diktat der Effizienz und des Zeitsparens entkommen.²⁹⁴ Hinsichtlich der Familienplanung wird erzählt, dass die Zeitsparenden sich zwar für Kinder entschieden, nun aber durch das viele Arbeiten keine Zeit mehr für diese haben – und diese mangelnde Zeit in kapitalistischer Manier durch luxuriöses Spielzeug auszugleichen versuchen.²⁹⁵ Im Blick auf soziale Kontakte wird vor allem deutlich, dass weder Herr Fusi noch Nicola, Nino oder Gigi noch Zeit für „Privatsachen“ haben.²⁹⁶

Laut Rosa würde der „Geist des Kapitalismus“ allerdings nicht nur die genannten Lebensbereiche durchdringen, sondern darüber hinaus ein zweites, alternatives Paradigma überlagern, das er als romantisch-expressivistisch bezeichnet. Die Werte dieses an die Romantik angelehnten Paradigmas bestünden in Kreativität, Authentizität, Erfüllung, Einheit und Ganzheit. Dualismen zwischen Leib und Seele, Vernunft und Gefühl, Geist und Natur, Individuum und Gesellschaft, Mensch und Natur sollen in diesem Paradigma überwunden werden, während das menschliche Leben in Analogie zu einem Kunstwerk begriffen wird.²⁹⁷

Der Philosoph Elmar Waibl betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Figur des Künstler*der Künstlerin als Symbol für die Romantik: „Der Typus, der dem synästhetischen Menschenideal der Romantik am weitgehendsten entspricht, ist der Künstler, wobei nach Novalis ein jeder nach Vollkommenheit strebender Mensch unter die Künstler und das geglückte Leben unter die Kunstwerke gerechnet wird.“²⁹⁸ Das Ideal des Künstlerischen bestünde dabei in einer harmonischen Ganzheit aus Geist und Natur, Vernunft und

²⁹³ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 741.

²⁹⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 76f.

²⁹⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 83ff.

²⁹⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 75, 88, 219f, 226ff.

²⁹⁷ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 751.

²⁹⁸ Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 320.

Sinnlichkeit. Ganz anders als im Effizienzdenken wäre das künstlerische Tun ein zweckloser Zweck, der keinem äußeren Ziel dient, sondern seinen Sinn in sich selbst trägt – die Kunst wäre ein Spiel, das um seiner selbst willen geschieht. Zudem wird die Instrumentalisierung zwischenmenschlicher Beziehungen im romantischen Ideal kritisiert. Der Müßiggang wird als Revolte gegen das bürgerliche Leistungsethos verklärt.²⁹⁹

Dieses zweite, romantisch-expressivistische Paradigma wäre nun laut Rosa die Wurzel für fast alle politischen, ästhetischen oder spirituellen Protestströmungen gegen den Kapitalismus beziehungsweise die kapitalistische Ideologie.³⁰⁰ Diesen Zusammenhang sieht auch Waibl, der Parallelen zwischen dem romantischen Denken und der marxistischen Kapitalismuskritik aufzeigt.³⁰¹ Insbesondere würde Marx dabei das romantische Ideal des allseitigen Menschen als Gegenentwurf zum *homo oeconomicus* setzen.³⁰² Zudem weist Waibl darauf hin, dass sich die marxistische Bestimmung nichtentfremdeter Arbeit stark am Paradigma künstlerischen Schaffens orientiert. Waibl nennt dazu beispielsweise die Idee, dass sich alle Arbeit in ihrem Stil der künstlerischen Arbeit angleichen solle, sowie die Annahme, dass alle Menschen ursprünglich eine künstlerische Anlage in sich tragen würden, die durch die Arbeitsteilung bei den allermeisten Menschen unterentwickelt bleiben würde.³⁰³

Auch moderne antikapitalistische Bewegungen würden sich Waibl zufolge auf Ideale der Romantik beziehen. In einer Renaissance des romantischen Denkens wären die folgende Werte zentral: Sein statt Haben, erfüllte Gegenwart statt Karrieresehnsüchten, Frieden mit der Natur statt gesteigerter Naturbeherrschung, Stilllegung des Willens zur Macht statt Effizienzsteigerung durch Konkurrenz sowie Selbsterfüllung und Persönlichkeitsbereicherung durch ästhetische, erotische und meditative Kommunikations- und Erfahrungsformen statt materiellem Erfolgsstreben.³⁰⁴

Eine Vorform dieses Denkens findet sich Waibl zufolge bereits bei Rousseau als Wegbereiter der Romantik, dessen Kritik an der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft von Ökologie- und Alternativbewegungen aufgegriffen wurde.³⁰⁵ Rousseau stelle dabei den*die Bürger*in dem Naturmenschen gegenüber: Der Naturmensch atmet frei und in Ruhe und will nichts, als leben

²⁹⁹ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 320f, 323, 333.

³⁰⁰ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 751.

³⁰¹ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 338ff.

³⁰² Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 350.

³⁰³ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 357, 359f.

³⁰⁴ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 19.

³⁰⁵ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 164, 336.

und müßig sein. Dagegen ist der*die Bürger*in immer tätig, schwitzt, hetzt sich ab und quält sich auf der Suche nach immer mühsameren Beschäftigungen unaufhörlich; er arbeitet bis zum Tode oder rennt diesem sogar entgegen, verzichtet also auf das Leben.³⁰⁶

Rosa argumentiert nun, dass das Paradigma des Kapitalismus das romantisch-expressivistische Paradigma nahezu vollständig überlagert beziehungsweise kolonialisiert hätte.³⁰⁷ Das aktuelle Leitideal der Selbstverwirklichung und Authentizität beispielsweise würde zwar auf den ersten Blick romantisch-expressivistisch erscheinen, wird jedoch im Kapitalismus mit der Forderung nach radikaler Autonomie, einem instrumentalistischen Verständnis von Natur und Gemeinschaft sowie einem atomistischen Identitätsbegriff verbunden. Anders gesagt: Wer sich in einem kapitalistischen System für Selbstverwirklichung und Authentizität entscheidet und sich damit auf den ersten Blick der Forderung nach Effizienz und der Teilhabe am Konsum-Produktions-System widersetzt, ist auf den zweiten Blick sehr wohl Teil dieses Systems sowie des kapitalistischen Paradigmas. Auch ein*e Künstler*in, ein*e Schriftsteller*in, ein Mönch*eine Nonne oder ein*e politische*r Aktivist*in wäre demzufolge der kapitalistischen Annahme einer eigenständigen, unabhängigen Identität, die sich ihren Lebensentwurf frei aussuchen kann, unterworfen. Zugleich müssten all die genannten Personen ebenso wie alle anderen ihr Geld verdienen sowie Güter konsumieren und könnten sich dem kapitalistischen Kreislauf nie vollständig entziehen.³⁰⁸

Rosa spricht darüber hinaus nicht nur davon, dass man dem kapitalistischen Paradigma nicht durch individuelle Entscheidungen entkommen könnte, sondern auch davon, dass romantisch-expressivistische Bedürfnisse dem kapitalistischen System sogar zugute kämen: Wer der Meinung sei, sein Leben frei oder künstlerisch gestalten zu können, würde sich in Wahrheit als Zuspierer*in des kapitalistischen Marktes herausstellen. Die Entscheidung für ein Leben, das scheinbar jenseits des Strebens nach Effizienz und Leistungssteigerung liegt, erscheint dann als individuelle, prinzipiell für jeden mögliche Entscheidung – wer den systemkonformen Weg gehen würde, wäre also gewissermaßen selbst schuld. Das

³⁰⁶ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 177f; Siehe auch Senecas Kritik an den Vielbeschäftigten in Abschnitt 5.4.1. Der Stellenwert der Arbeit in Momos Ideal.

³⁰⁷ Das von Rosa als naturalistisch bezeichnete Paradigma lässt sich dabei als Ideologie des Kapitalismus auffassen. Nach Rosa ist dieses Paradigma durch eine instrumentelle Vernunft und Naturbeherrschung sowie das Ideal des ungebundenen, rationalen und konsumzentrierten Subjekts geprägt (vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 750).

³⁰⁸ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 751.

romantisch-expressivistische Paradigma verliert somit sein Widerstandspotenzial, indem es nur mehr als eine unter vielen Möglichkeiten der Identitätsfindung im scheinbar freien kapitalistischen Markt verstanden wird. Wirklich aus dem System ausbrechen könne weder der Künstler noch die Schriftstellerin, der Mönch oder die politische Aktivistin.³⁰⁹

Auch Jaeggi weist auf eine Gefahr hin, die in scheinbar freier, selbstständiger Arbeit besteht: Gerade Menschen, die keinen äußeren Druck durch klassische Arbeitsverhältnisse zu spüren bekommen, würden stattdessen einen internalisierten Disziplinierungs- und Optimierungsdruck auf sich selbst ausüben.³¹⁰ Und auch sie betont zugleich, dass die Idee des freiwilligen Nonkonformismus übersieht, wie stark die Macht klassischer Arbeitsverhältnisse nach wie vor ist:

„Gerade Menschen, die in ‚kreativen‘ Berufen beziehungsweise Berufen mit entsprechenden Anforderungen an die ‚ganze Persönlichkeit‘ arbeiten, neigen dazu, diese ‚neuen‘ Arbeitsformen überzubetonen und die Weiterexistenz ‚klassischer Ausbeutungsverhältnisse‘ zu vernachlässigen.“³¹¹

Jaeggi sieht eine Feier des künstlerischen Prekariats in Verbindung mit der Verachtung der Nine-to-five-Jobs dabei als durchaus problematisch und vergleicht sie mit einem Rückfall in die Verhältnisse des Tagelöhnertums³¹² – sodass diejenigen, die sich dem System des Kapitalismus zu entziehen versuchen, in Wahrheit in eine besonders harte Form des Wettbewerbs und der Selbstvermarktung getrieben wären. Die Philosophin Svenja Flaßpöhler argumentiert, dass die leidenschaftliche Künstlerin nicht weniger in ihrer Arbeit aufgeht als der ambitionierte Manager – wobei beide sich stark über ihre Arbeit definieren.³¹³ Auch dem*der Künstler*in scheint es also Rosa, Jaeggi und Flaßpöhler zufolge nicht zu gelingen, wirklich aus dem System auszubrechen.³¹⁴

³⁰⁹ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 752.

³¹⁰ Vgl. Jaeggi: „Entfremdet“, 55f.

³¹¹ Jaeggi: „Entfremdet“, 56.

³¹² Vgl. Jaeggi: „Entfremdet“, 56.

³¹³ Vgl. Flaßpöhler: „Macht Arbeit glücklich?“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, 7f.

³¹⁴ Bedenken könnte man hierbei, ob eine Person, die in ihrer Arbeit aufgeht, damit nicht womöglich sehr glücklich ist und ihr Verhältnis zur Arbeit nicht als entfremdet verstehen würde. Flaßpöhlers Bemerkung scheint jedoch darauf hinzuweisen, dass eine starke Definition des eigenen Selbst über die Arbeit zumindest sehr einseitig ist. Mit Jaeggi und Rosa lässt sich ergänzen, dass eine Person, die völlig in ihrer Arbeit aufgeht, jedenfalls nicht in der Lage ist, die kapitalistische Ideologie vollständig zu verlassen.

Einwenden könnte man hier, dass Kunst auch als (kritische) Anregung und Inspiration für andere verstanden werden kann. Dann könnte Kunst sogar ein Mittel sein, mit dem die von Rosa vorgeschlagene kollektive Gegenbewegung zur kapitalistischen Ideologie angestoßen wird (s.u.).

In Bezug auf den Roman *Momo* lässt sich das Ideal, das Momo und ihre Freund*innen zu Beginn der Geschichte sowie am Ende des Romans leben, als Verwirklichung des romantisch-expressivistischen Paradigmas verstehen: Kreativität wird beispielsweise im phantasievollen Spiel der Kinder oder in Gigis Geschichten als überaus positiv und bedeutsamer Teil des Lebens dargestellt. In Momos Umgang mit der Zeit wird die Idee des zwecklosen Zwecks sichtbar, indem sie immer genau das tut, was ihr gerade entspricht – und sich nie fragt, ob das Zuhören angesichts der Sorgen ihrer Freund*innen oder das Spielen mit den anderen Kindern irgendeinem nützlichen Zweck dient. Auch die Vorstellung, dass alle Menschen eine künstlerische Anlage in sich tragen, wird in Bezug auf Momo erfüllt, wenn sie ihren Freund*innen am Ende des Romans ihre außergewöhnlichen Erfahrungen mitteilt, indem sie singt – sich also künstlerisch-kreativ ausdrückt.³¹⁵

Insbesondere Gigi (der sich möglicherweise auch als Alter Ego des Autors interpretieren lässt) erfüllt als Geschichtenerzähler zunächst die Vorstellung eines kreativen, authentischen Künstlers, wenn er Geschichten erzählt, die ihm spontan und mühelos einfallen, während er von harter Arbeit und unermüdlichem Fleiß nicht viel hält.³¹⁶

Doch Gigi ist auch als scheinbar freier Künstler anfällig für die Macht der grauen Herren, die als Verkörperung des Kapitalismus verstanden werden können: Er ist geschmeichelt davon, dass immer mehr Menschen seine Geschichten hören möchten, lässt sich verführen von steigendem Einkommen und einer fixen Anstellung und gibt schließlich dem Bedürfnis nach, in einer großen Villa mit eigenen Sekretärinnen auch nach außen hin deutlich zu machen, dass er es zu Wohlstand und Ruhm gebracht hat.³¹⁷ Auch Gigi gelingt es also nicht, sich der Macht der grauen Herren zu widersetzen, er wird trotz seiner Position als Geschichtenerzähler zu einem Mitspieler im System.

³¹⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 297.

³¹⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 41f.

³¹⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 190ff.

Insgesamt scheint es durch die Überlagerung des romantisch-expressivistischen Paradigmas durch den Kapitalismus keine individuelle Möglichkeit zu geben, sich für eine Lebensweise zu entscheiden, die wirklich außerhalb des Systems liegt. Rosa schlägt dennoch einen Ausweg vor – er meint, dass wir die Frage nach dem guten Leben re-politisieren müssten. Es würde nicht genügen, sich als Individuum zu widersetzen, indem man einen Weg wählt, der scheinbar außerhalb der kapitalistischen Norm liegt. Man müsste sich als Kollektiv zur Wehr setzen, eine Gemeinschaft bilden und zusammen politisch aktiv werden.³¹⁸

Den Kapitalismus selbst betrachtet Rosa hingegen als Ideologie, die den Menschen ein falsches Bild des guten Lebens als erstrebenswertes Ideal darstellt³¹⁹ – ähnlich wie die grauen Herren den Menschen einreden, dass sie Zeit sparen müssten, um ihre Ziele zu erreichen und glücklich zu werden. Der Kapitalismus spiegle den Menschen dabei vor, autonom zwischen verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens wählen zu können, während in Wahrheit all diese Lebensformen immer Teil des kapitalistischen Systems und damit in dieses inkorporiert wären. Ebenso wäre die Entscheidung zum Zeitsparen im Roman mit Rosa nur scheinbar eine freie Entscheidung, während die Menschen eigentlich kaum eine andere Wahl haben. Welche Lebensform auch immer sie dann innerhalb dieses Rahmens wählen – ob Friseur, Maurer, Wirt oder auch Schriftsteller – all diese Möglichkeiten sind immer dem Diktat der Effizienz und des Zeitsparens sowie dem diffusen Streben nach späterem Glück unterworfen.

Nur bezogen auf den Ausweg aus dieser Situation zeigt sich ein Unterschied zwischen *Momo* und Rosas Argumentation: Während Rosa eine Re-Politisierung der Frage nach dem guten Leben vorschlägt, ist es im Roman das Mädchen Momo, dem es im Alleingang gelingt, sich den grauen Herren zu widersetzen und alle zu retten, was sich auch als utopisches Ende verstehen lässt, das in der Realität in dieser Form nicht zu erhoffen ist.

Inwiefern die Position der grauen Herren selbst in der Philosophiegeschichte nicht nur kritisiert, sondern vielleicht auch eingenommen wurde, soll nun Thema des nächsten Abschnitts sein.

³¹⁸ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 756.

³¹⁹ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“, 757.

5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus & Liberalismus

Während der vorangegangene Abschnitt verdeutlicht, inwiefern sich *Momo* insgesamt als (insbesondere) ethische Kapitalismuskritik lesen lässt, sollen im Folgenden philosophische Positionen untersucht werden, die der Position der grauen Herren selbst entsprechen – beziehungsweise als Gegengewicht zum vorangegangenen Kapitel eine pro-kapitalistische oder liberale Position vertreten.

Dabei werden zunächst allgemeine Überlegungen aus der philosophischen Tradition vorgestellt, die für kapitalistische und liberale Positionen sprechen. Anschließend wird gezeigt, wie man aus einer solchen Position – also auch aus jener der grauen Herren – auf eine funktionale, moralische und ethische Kapitalismuskritik reagieren könnte. Die philosophisch-theoretische Auseinandersetzung wird dabei immer wieder durch Bezüge zu *Momo* ergänzt, die deutlich machen, inwiefern der Roman Philosophie erzählt.

Während Definitionsversuche des Kapitalismus als ein durch Gewinnstreben gekennzeichnetes Gesellschafts- und Wirtschaftssystem bereits vorgestellt wurden (s.o.), gilt der Liberalismus als eine Position, die den Fokus auf die persönliche Freiheit des*der Einzelnen legt. Oft verbunden ist dieser Gedanke mit einem Individualismus, der Interesse und Bedürfnisse einzelner Individuen ins Zentrum stellt. Demnach hätte jede*r ein grundsätzliches Recht auf Freiheit, solange er*sie die Interessen und Bedürfnisse anderer nicht einschränkt.³²⁰ Nachdem liberale Positionierungen zudem oft mit dem Recht auf Eigentum einhergehen, gelten sie für viele als Theorie der kapitalistischen Gesellschaft.³²¹

Noch stärker wird diese Verbindung im Begriff des Wirtschaftsliberalismus deutlich, der einen starken Freiheits- und Eigentumsbegriff beinhaltet. Staatliche Regulierungen, die über ein

³²⁰ Dieser Punkt ist durchaus mit einer kapitalismuskritischen Position vereinbar. Allerdings könnte es sein, dass die liberale Position die Grenzen der eigenen Freiheit anders definiert als die kapitalismuskritische. Beispielsweise könnte man sich fragen, ob jemand mit ererbtem Eigentum nicht von vornherein über mehr Freiheit verfügt als jemand, der ohne zu arbeiten über kein Kapital verfügen würde. Aus liberaler Perspektive könnte man es als Einschränkung der Freiheit betrachten, wenn der*die Besitzende nun dem*der Besitzlosen etwas von seinem*ihrem Erbe abgeben müsste – aus kapitalismuskritischer Sicht könnte man hingegen einwenden, dass die ungleiche Verteilung die Freiheit des*der Besitzlosen einschränken würde.

³²¹ Vgl. Hartmann, Martin: „Liberalismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, 40ff.

gewisses Maß hinausgehen, werden dabei als Einschränkung der individuellen Freiheit verstanden.³²²

Aus philosophischer Sicht lässt sich John Locke als Ahnherr des Wirtschaftsliberalismus und Begründer des theoretischen Fundaments der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft verstehen – wobei der Philosoph Elmar Waibl argumentiert, dass Lockes Überlegungen sich zum Teil auf jene von Thomas Hobbes zurückführen lassen.³²³ Bei Hobbes findet sich beispielsweise bereits eine Begründung und Rechtfertigung der Lohnarbeit – basierend auf der Idee, dass es sich bei Verträgen grundsätzlich um freie Willensübereinkünfte zwischen freien Rechtssubjekten handeln würde.³²⁴ Hobbes geht dabei davon aus, dass alle Menschen von Natur aus frei wären – inklusive des Rechts, frei über die eigene Arbeitskraft zu verfügen und ihre Nutzung auch entgeltlich zu veräußern.³²⁵ Wortwörtlich heißt es bei Hobbes: „auch die menschliche Arbeit kann zum eigenen Vorteil ebenso wie jedes Gut gegen etwas anderes eingetauscht werden.“³²⁶ Jedes Lohndienstverhältnis gilt demnach mit Hinweis auf seine Vertragsform als freies Verhältnis, da alle Beteiligten aus freien Stücken in den Vertrag einwilligen würden.³²⁷ Relativ früh (erstveröffentlicht 1651) findet sich damit in der Philosophie bereits der Gedanke, dass Arbeit – oder auch Arbeitszeit – etwas ist, dass legitimerweise zum Tausch angeboten und eingesetzt werden kann. Hobbes Menschenbild ist dabei davon geprägt, dass die anthropologische Grundverfassung in einer Unersättlichkeit der menschlichen Begierde besteht. Basierend auf dieser Begierde wäre ein grenzenloses dynamisches Wirtschaftswachstum unvermeidbar.³²⁸

John Lockes Position baut nun laut Waibl auf Hobbes auf, wobei Locke die bürgerliche Gesellschaft sowie die kapitalistische Ökonomie im Rahmen seiner Gesellschaftsvertragslehre rechtfertigen würde.³²⁹ In Lockes kontraktualistischer Theorie entsteht ein legitimer Staat durch die Willensübereinkunft freier und unverbundener Individuen, die ihr Recht auf Selbstjustiz auf eine zentrale Instanz übertragen und sich einer einheitlichen Autorität

³²² Vgl. Kersting, Wolfgang: „Wirtschaftsliberalismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, 336f.

³²³ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 18, 23, 62.

³²⁴ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 63f.

³²⁵ Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hrsg. v. Ernesto Grassi. Übers. v. Dorothee Tidow. Leck/Schleswig: Rowohlt 1965. [Veröffentlichung der englischen Urfassung: 1651], 170, 191f; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 63.

³²⁶ Hobbes: *Leviathan*, 191f.

³²⁷ Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 119; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 63f.

³²⁸ Vgl. Hobbes: *Leviathan*, 76; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 65f.

³²⁹ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 80.

unterwerfen.³³⁰ Locke folgt damit dem Grundsatz, dass nur eine selbstaufgelegte Freiheitsbeschränkung mit der Würde freier Personen in Einklang zu bringen ist.³³¹ Was für den Gesellschaftsvertrag gilt, gilt dabei zugleich auch für einzelne Verträge, die innerhalb der Gesellschaft eingegangen werden – und zwar analog zu Hobbes Verständnis. Wenn Arbeitnehmende temporär auf ihre wirtschaftliche Selbstständigkeit verzichten und ihre Arbeitskraft anderen zur Verfügung stellen, würde diese Vereinbarung auf Basis eines freiwillig eingegangenen Vertrags erfolgen.³³² Wörtlich heißt es bei Locke dazu:

„Ein freier Mensch macht sich dadurch zum Knecht eines anderen, wenn er ihm gegen Lohn für eine gewisse Zeit seine Dienste verkauft, die er dann verrichtet. Obwohl ihn dies in der Regel in die Familie des Herrn und unter die dort übliche Zucht stellt, so verleiht es dem Herrn doch nur eine vorübergehende Gewalt über ihn, die nicht größer ist, als in dem *Vertrag* zwischen ihnen vereinbart wurde.“ (Hervorhebung im Original)³³³

Sowohl bei Hobbes als auch bei Locke werden (präkapitalistische) Arbeitsverhältnisse zwischen Arbeitgebenden und Arbeitnehmenden somit dadurch gerechtfertigt, dass beide Parteien als freie Subjekte in den Arbeitsvertrag einsteigen würden.

Aus dieser Perspektive heraus könnte man auch die Verträge zwischen den grauen Herren und den Zeitsparenden in *Momo* als philosophisch gerechtfertigt und moralisch legitim interpretieren, da Herr Fusi, Nino, Gigi und die anderen nicht dazu gezwungen werden, einen Vertrag mit den grauen Herren einzugehen (siehe auch 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – Momo als ethische Kapitalismuskritik). Mit Hobbes und Locke wäre es also zu rechtfertigen, dass die Menschen ihre Arbeitszeit den grauen Herren überlassen, da sie dabei aus freien Stücken einen Handel eingehen, von dem sie sich selbst für später einen Vorteil erhoffen – nämlich die Hoffnung, die angesparte Zeit dann ganz für sich zu haben. Würden die grauen Herren ihre eigene Position philosophisch verteidigen wollen, könnten sie sich damit sozusagen auf Hobbes und Locke als Ahnherren beziehen.

³³⁰ Vgl. Locke: „Die zweite Abhandlung über die Regierung. Ein Essay über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck einer bürgerlichen Regierung“. In: Ders.: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hrsg. v. Walter Euchner. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1967, §87, §89, §131; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 97.

³³¹ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 73.

³³² Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 118.

³³³ Locke: „Die zweite Abhandlung über die Regierung“, §85.

Zwar verheimlichen die grauen Herren ihre wahren Motive und verschweigen, dass sie die gesparte Zeit für sich behalten werden – doch könnte man argumentieren, dass Herr Fusi, Nino und die anderen als freie Subjekte in der Lage gewesen wären, die Bedingungen des Vertrags genauer zu überprüfen beziehungsweise zu einem späteren Zeitpunkt wieder aus dem Vertrag auszusteigen, indem sie aufhören, Zeit zu sparen.

Selbst wenn man die grauen Herren nicht als äußere Antagonisten, sondern als innere Stimmen oder Verkörperung des Kapitalismus liest, könnte man die Entscheidung zum Zeitsparen mit Locke zumindest auf den ersten Blick rechtfertigen, da es sich dabei um eine selbstaufgelegte Freiheitsbeschränkung handelt, welche die Würde des Menschen nach Locke nicht angreift. Inwiefern sich damit auf die moralische und ethische Kapitalismuskritik antworten lässt, die im vorangegangenen Kapitel vorgestellt wurde, bleibt noch zu untersuchen (s.u.).

Neben der Verteidigung des Lohndienstverhältnisses finden sich bei Locke laut Waibl auch weitere Aspekte, die heute noch für den Wirtschaftsliberalismus zentral sind: Der Schutz von Leben und Eigentum gilt als zentrale und einzige Aufgabe des Staates, und individuelle Arbeit ist das geeignete Mittel, um Eigentum zu schaffen.³³⁴ John Lockes Vertragstheorie kann somit insgesamt als Vorläufer der modernen liberalen Theorie gelten.³³⁵

Adam Smith gilt nun theoriegeschichtlich als direkter Begründer des frühkapitalistischen Wirtschaftsliberalismus, indem er mit seiner Metapher der unsichtbaren Hand über Lockes Überlegungen zu Verträgen hinausging und eine Theorie zum Verhalten des freien Marktes entwarf.³³⁶ Waibl hebt in diesem Zusammenhang Adam Smiths großen wirkungsgeschichtlichen Einfluss als Wirtschaftswissenschaftler hervor – wobei Waibl selbst die These vertritt, dass Smith den philosophischen Ideen Lockes nichts völlig Neues hinzugefügt hätte.³³⁷ Ähnlich wie Hobbes und Locke geht Smith davon aus, dass der Mensch grundsätzlich durch ein eigennütziges Streben nach der Verbesserung der eigenen Daseinsbedingungen geprägt ist. Auch den Hang zum Tauschen betrachtet Smith als natürliche Anlage des Menschen – und ebenso wie Hobbes und Locke argumentiert er, dass der Mensch ein ursprüngliches Eigentum an seinem eigenen Arbeitsvermögen hat und daher in der Lage ist, seine Arbeit (oder

³³⁴ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 85, 106.

³³⁵ Vgl. Hartmann: „Liberalismus“, 40.

³³⁶ Vgl. Kersting: „Wirtschaftsliberalismus“, 337.

³³⁷ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 23, 132f.

Arbeitszeit) legitimerweise zum Tausch anzubieten.³³⁸ Bei Smith heißt es dazu im *Wohlstand der Nationen*:

„Das Erbe eines armen Mannes liegt in der Kraft und dem Geschick seiner Hände, und ihn daran zu hindern, beides so einzusetzen, wie er es für richtig hält, ohne dabei seine Nachbarn zu schädigen, ist eine offene Verletzung dieses heiligsten Eigentums, offenkundig ein Übergriff in die wohlbegründete Freiheit des Arbeiters und aller anderen, die bereit sein mögen, ihn zu beschäftigen.“³³⁹

Auch mit Smith könnte man also argumentieren, dass die grauen Herren einfach nur ein Angebot stellen und es eine freie Entscheidung für Herrn Fusi und die anderen darstellt, ob sie auf dieses Angebot eingehen. Wenn sie ihre Arbeitskraft und Arbeitszeit in den Dienst der grauen Herren stellen möchten, so wäre das ihre Sache.

Mit der bereits angesprochenen Metapher der unsichtbaren Hand geht Smith nun noch einen Schritt weiter, indem er argumentiert, dass ein Verhalten, bei dem die einzelnen Akteur*innen einzig ihre Gewinnmaximierung verfolgen, quasi nebenbei das Allgemeinwohl fördert – wie von einer unsichtbaren Hand geleitet.³⁴⁰ „Gerade dadurch, dass er [der einzelne] das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun“, schreibt Smith dazu.³⁴¹

So gesehen müssten sowohl die grauen Herren, die ja in ihrem eigenen Interessen handeln, als auch die Zeitsparenden, die zumindest aus ihrer eigenen Perspektive ihr Interesse verfolgen, insgesamt zum Wohl der Gesellschaft beitragen. In *Momo* scheint das Vorgehen der unsichtbaren Hand allerdings nicht aufzugehen – es sei denn, man beurteilt eine Gesellschaft aus Zeitsparenden als erstrebenswertes Ziel. Betrachtet man die grauen Herren als innere Stimme des Kapitalismus und versucht Adam Smiths Idee darauf umzulegen, so scheint die „innere unsichtbare Hand“ dem Roman zufolge zumindest nicht automatisch dazu zu führen, dass die Betroffenen ein erfülltes Leben führen.

³³⁸ Vgl. Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Hrsg. u. übers. v. Horst C. Recktenwald. München: dtv 1996⁷. [Erstveröffentlichung des englischen Originals 1776], 16, 283, 106; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 134f, 142.

³³⁹ Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 106.

³⁴⁰ Vgl. Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 370f; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 146.

³⁴¹ Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 370f.

Sowohl John Locke als auch Adam Smith würden nun nach Waibl mit ihren Ideen des radikalen Wirtschaftsliberalismus eine Renaissance im modernen Neoliberalismus erfahren.³⁴² Besonders bekannt wurde dabei Robert Nozick als zeitgenössischer Vertreter des Neoliberalismus.³⁴³ Lockes Grundsatz, dass ein wirtschaftliches Verhältnis dann rechtmäßig wäre, wenn es auf vertraglicher Vereinbarung beruht, findet sich bei Nozick in seiner Argumentation für die Freiwilligkeit des Austauschs im Kapitalismus wieder.³⁴⁴ Nozicks 1974 erschienenes Werk *Anarchie, Staat, Utopia*, das diese Argumentation enthält, gilt als bekanntes Buch der politischen Philosophie.³⁴⁵

Nozick geht davon aus, dass Menschen grundlegende Rechte haben, die der Staat nicht zu sehr einschränken dürfe. Trotzdem spricht er sich gegen anarchistische Zustände und für einen Minimalstaat aus, der den Schutz gewisser Rechte garantieren soll. Eine Aufgabe des Staates sieht er dabei interessanterweise im Schutz der Durchsetzung von Verträgen.³⁴⁶

In seiner Verteidigung der Freiwilligkeit des Austauschs im Kapitalismus meint Nozick, dass sogar die Einschränkung der eigenen Möglichkeiten durch äußere Umstände nicht bedeuten würde, dass man keine freiwilligen Entscheidungen mehr treffen könne. Selbst wenn man sich ganz unten in der gesellschaftlichen Hierarchie befände, hätte man immer noch eine gewisse Entscheidungsfreiheit. Nozick versucht diesen Gedanken mit den Buchstaben des Alphabets, die für Personen stehen, zu verdeutlichen. A hätte dabei die meisten Wahlmöglichkeiten, B um eine Möglichkeit weniger, da A bereits gewählt hat, usw. Z hätte also die geringsten Möglichkeiten – aber dennoch nach wie vor eine Wahl, wie Nozick argumentiert. Wenn A bis Y bereits alle erstrebenswerten Arbeitsstellen besetzen sowie alle vorteilhaften Verträge eingegangen sind, bleibt Z sozusagen nur noch der schlechteste Job zu den schlechtesten Bedingungen übrig. Dennoch hätte Z immer noch die Wahl, den Job nicht anzunehmen – was eine freiwillige Entscheidung wäre, solange A bis Y alle legitimerweise zu ihren Positionen gekommen sind.³⁴⁷ Wortwörtlich heißt es bei Nozick: „Z muss arbeiten oder verhungern; die Entscheidungen und Handlungen aller anderen lassen Z keine andere Möglichkeit. [...] Z

³⁴² Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 28.

³⁴³ Vgl. Kersting: „Wirtschaftsliberalismus“, 337.

³⁴⁴ Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 115.

³⁴⁵ Vgl. Hayek, Friedrich A.: „Zur Einführung.“ In: Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog 2006, 11.

³⁴⁶ Vgl. Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog 2006, 13.

³⁴⁷ Vgl. Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, 345ff.

handelt freiwillig, wenn die anderen, A bis Y, alle freiwillig und im Rahmen ihrer Rechte gehandelt haben.“³⁴⁸

Vergleicht man diese Argumentation mit *Momo*, ist nicht eindeutig, wer die Z-Position einnimmt. Gewissermaßen entscheiden sich alle Zeitsparenden von außen betrachtet für eine Lebensweise, die ihnen in Wirklichkeit schadet. Vielleicht befinden sich also die grauen Herren gesammelt in der A-Position und die Zeitsparenden allesamt in der Z-Position?³⁴⁹ Jedenfalls wäre die Entscheidung zum Zeitsparen nach Nozick immer noch freiwillig, da Herr Fusi und die anderen die Möglichkeit gehabt hätten, das Angebot der grauen Herren nicht anzunehmen – selbst wenn sie sich dadurch (scheinbar) in einer schlechtergestellten Position befinden würden.

Allerdings könnte man sich an dieser Stelle fragen, ob die grauen Herren legitimerweise zu ihrer Position gekommen sind, was ja nach Nozick die Bedingung für die freiwillige Entscheidung in der Z-Position darstellt. Nach Hobbes, Locke und Smith scheint diese Bedingung zumindest auf den ersten Blick erfüllt zu sein – die Zeitsparenden sind aus freien Stücken in ihre Verträge eingestiegen, was die grauen Herren in die A-Position gebracht hat. Es könnte jedoch sein, dass diese Bedingung alleine nicht dafür ausreicht, faire Vertragsbedingungen zu schaffen – denn ein Problem der Verträge mit den grauen Herren besteht sicher darin, dass diese ihre wahren Ziele ihm Dunklen lassen und ihre Vertragspartner*innen gewissermaßen von Anfang an belügen: Sie versprechen den Zeitsparenden, dass diese die ersparte Zeit später sogar mit Zinsen zurück erhalten werden, wissen allerdings ganz genau, dass das nicht der Fall ist, sondern sie selbst die ersparte Zeit verbrauchen, indem sie diese in Form von Zigaretten konsumieren.³⁵⁰ Mit Nozick könnte man sich also fragen, ob die grauen Herren damit legitimerweise an ihre Vormachtstellung beziehungsweise in die A-Position gelangt sind.

Nozick könnte darauf allerdings antworten, dass in diesem Szenario zwar die grauen Herren aus moralischer Sicht zu kritisieren sind, ihr Verhalten womöglich nicht gerechtfertigt ist und die Entscheidung zum Zeitsparen damit vielleicht nicht vollkommen frei ist – dass das aber

³⁴⁸ Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, 346.

³⁴⁹ Eventuell ließe sich auch argumentieren, dass sich in Wahrheit die grauen Herren in der Z-Position befinden: Sie haben nur die Wahl, ständig zu arbeiten, um Zeit stehlen zu können, oder zu sterben. Die Menschen hingegen hätten die Wahl, sich gegen das Zeitsparen zu entscheiden – allerdings gelingt ihnen dies im Roman nicht, sodass sie auf Momos und Meister Horas Unterstützung angewiesen sind.

³⁵⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 71f, 268.

nicht bedeutet, dass ein System, das auf dem freiwilligen Aushandeln von Verträgen beruht, grundsätzlich ethisch zu kritisieren ist. Zudem könnte Nozick argumentieren, dass das Verhalten der grauen Herren sich zwar moralisch kritisieren ließe, dass die grauen Herren aber dennoch im Rahmen ihrer Rechte gemäß den kapitalistischen Spielregeln gehandelt hätten – was naheliegenderweise davon abhängig ist, wie man diese Rechte konkret definiert.

Anders gesagt: Nur weil einzelne Akteur*innen das System ausnutzen, indem sie ihre wahren Motive verschweigen, muss das System selbst nicht unethisch sein. Wie man diesen Aspekt beurteilt, hängt wohl davon ab, ob man davon ausgeht, dass das System ein moralisch fragwürdiges Vorgehen begünstigt – wenn ja, wäre man bei der ethischen Kapitalismuskritik³⁵¹; wenn nein, könnte man ein solches liberales System mit Nozick nach wie vor rechtfertigen.

Versteht man die grauen Herren hingegen als innere Stimmen des Kapitalismus, so bestünde das Problem nach der ethischen Kapitalismuskritik womöglich darin, dass sich die Zeitsparenden selbst belügen. Sie glauben, die durch Effizienz ersparte Zeit später nutzen zu können, doch diese Rechnung geht nicht auf. Sie sehen die scheinbar ersparte Zeit nie wieder, sondern werden immer ruheloser und hektischer.³⁵² So gesehen bringen sie sich mit Nozick gesprochen selbst in eine Z-Position, indem sie das Prinzip des effizienten Zeitsparens in die A-Position erheben. Sie würden ihre eigenen Bedürfnisse (ihren Conatus, könnte man mit Spinoza sagen) somit in der Hoffnung auf spätere ‚Belohnung‘ dem Prinzip des Zeitsparens unterordnen.

Aus pro-kapitalistischer Sichtweise könnte man hier antworten, dass der Roman nicht der Wirklichkeit entspricht: Wer sich freiwillig für das Zeitsparen entscheidet, ist in der Lage, sich seine Ziele und Wünsche durch effizientes Arbeiten zu erfüllen. Das Erreichen eines selbstgesteckten Ziels, Erfolg oder auch Reichtum könnten dabei als erstrebenswert betrachtet werden und das Zeitsparen legitimieren. Der Weg zu einem guten, erfüllten, glücklichen Leben würden dann so funktionieren, wie es die innere Stimme des Kapitalismus verspricht – also ohne, dass die ersparte Zeit dabei verloren ist. Die Rechnung würde aufgehen und die Zeitsparenden wären glücklich in ihrer neuen Villa, mit ihrem Schnellrestaurant oder ihrem Erfolg im effizienten Hausbau.

³⁵¹ Siehe auch Abschnitt 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – *Momo* als ethische Kapitalismuskritik.

³⁵² Vgl. Ende: *Momo*, u.a. 75.

Auch die Wirtschaftswissenschaftler*innen Milton und Rose Friedman argumentieren in ihrem 1980 erschienenen Buch *Chancen, die ich meine* in der aufgezeigten wirtschaftsliberalen Tradition dafür, dass beide Vertragspartner*innen von einem Austausch profitieren können, solange die Zusammenarbeit freiwillig ist. Dann gäbe es keine Kraft von außen, keinen Zwang und keine Verletzung der Freiheit. Bezugnehmend auf Adam Smith argumentieren sie zudem, dass das Verfolgen der eigenen Interessen insgesamt das Wohl der Gemeinschaft fördert.³⁵³ Auch diese Position könnten die grauen Herren somit heranziehen, wenn sie ihre Verträge mit den Zeitsparenden rechtfertigen möchten, indem sie darauf hinweisen, dass diese freiwillig auf ihre Angebot eingestiegen sind und sich selbst einen Vorteil daraus erhoffen.

Während die Positionen von Hobbes, Locke, Smith, Nozick sowie Milton und Rose Friedman sich eher implizit in *Momo* wiederfinden lassen bzw. eine Möglichkeit darstellen, mit der man die Vorgehensweise der grauen Herren verteidigen könnte, lässt sich die im Folgenden vorgestellte Position von Jason Brennan als direkte Entsprechung der Argumentation der grauen Herren im Roman interpretieren. Würden sich die grauen Herren also selbst philosophisch rechtfertigen wollen, könnten sie auf die bisher vorgestellten liberalen und kapitalistischen Sichtweisen zurückgreifen. Dabei könnten sie insbesondere dafür argumentieren, dass die Zeitsparenden aus freien Stücken einen Handel eingehen würden, von dem sie sich noch dazu selbst einen Vorteil erhofften; dass ihr dargebotenes Angebot zum Zeitsparen eines wäre, dass sie freiwillig annehmen würden; und dass sie immer die Möglichkeit dazu hätten, dieses Angebot abzulehnen (vgl. Hobbes, Locke, Smith sowie Milton und Rose Friedman) – selbst, wenn sie sich dadurch in einer unvorteilhaften Position befänden (vgl. Nozick). Brennans Worte spiegeln nun noch viel expliziter wider, wie die grauen Herren selbst in *Momo* argumentieren.

In seinem Buch *Why it's okay to want to be rich* argumentiert Jason Brennan grundsätzlich dafür, dass Geld nicht als etwas Unpersönliches, Instrumentelles oder Egoistisches betrachtet werden sollte, sondern als Mittel zur Freiheit. Mit Geld könnten sich Künstler*innen Instrumente für die eigene Band kaufen, Freiheitsliebende ihre Reisen finanzieren und Naturliebhaber*innen ihren eigenen Garten gestalten.³⁵⁴ Brennan scheint damit eine

³⁵³ Vgl. Friedman, Milton; Friedman, Rose: *Chancen, die ich meine. Ein persönliches Bekenntnis*. Berlin, Frankfurt/M, Wien: Ullstein 1980, 13f.

³⁵⁴ Vgl. Brennan, Jason: *Why it's okay to want to be rich*. New York: Routledge 2021, 11, 29f.

wirtschaftsliberale beziehungsweise kapitalistische Sichtweise zu vertreten, die den freien Markt und das Eingehen von freien Verträgen nicht nur legitimiert, sondern Geld darüber hinaus einen positiven Wert zuschreibt: „Money makes the world accessible“.³⁵⁵

Besonders plakativ wird diese Sichtweise, wenn er davon spricht, dass Geld zwar keine Liebe kaufen kann, den Verlauf einer positiven Beziehung jedoch begünstigt: „You cannot literally buy love. But nevertheless, having more money tends to predict having a better marriage.“³⁵⁶

Brennan argumentiert dabei, dass eine Person, die reich ist, die Wünsche ihres*r Partner*in leichter erfüllen kann. Zudem wären Geldprobleme eine wichtige Ursache für Ehestreits.³⁵⁷

Auf den ersten Blick mag Brennan damit vielleicht nicht ganz unrecht haben. Auf den zweiten könnte man sich allerdings doch die Frage stellen, ob die Wünsche, die Menschen in Beziehungen einbringen, sich tatsächlich so einfach mit Geld erfüllen lassen – und ob die Tatsache, dass Geldprobleme ein Streitpunkt sein könnten, bereits den Schluss zulässt, dass das Vorhandensein von Geld zu glücklicheren Ehen führt. (Es scheint sich bei Letzterem um eine fehlerhafte Anwendung des Modus Ponens zu handeln: Aus der Prämisse „Wer Geldprobleme hat, hat häufig Ehestreits“ lässt sich nicht ohne Weiteres darauf schließen, was für Menschen ohne Geldprobleme gilt – vielleicht haben diese ja aus anderen Gründen Ehestreitigkeiten?)

Abgesehen davon, dass sich Brennans Argumentation kritisieren lässt, könnte er dennoch inhaltlich mit der These recht behalten, dass das Vorhandensein von Geld glückliche Beziehungen begünstigt. Jedenfalls kommt Brennans Position jener der grauen Herren sehr nahe, wenn sie in *Momo* argumentieren: „Das Einzige, [...] worauf es im Leben ankommt, ist, dass man es zu etwas bringt, dass man was wird, dass man was hat. Wer es weiterbringt, wer mehr hat als die anderen, dem fällt alles übrige ganz von selbst zu: Freundschaft, Liebe, Ehre und so weiter.“³⁵⁸ Die Argumentation der grauen Herren scheint damit einer modernen kapitalistischen oder wirtschaftsliberalen Position zu entsprechen, wie sie Brennan vertritt: Mit Geld kann man (fast) alles kaufen, also sollte man seine Zeit dafür investieren, möglichst viel zu verdienen. Freundschaft, Liebe und Ehre würde man dann durch sein Geld viel leichter

³⁵⁵ Brennan: *Rich*, 30.

³⁵⁶ Brennan: *Rich*, 39.

³⁵⁷ Vgl. Brennan: *Rich*, 39f.

³⁵⁸ Ende: *Momo*, 103.

erreichen können. Analog heißt es bei Brennan: „Money buys us peace, safety, opportunity, leisure, more meaningful work, and culture.“³⁵⁹

Im Folgenden soll nun untersucht werden, inwiefern die aufgezeigten Positionen, die der Argumentation der grauen Herren entsprechen beziehungsweise diese rechtfertigen, dazu geeignet sind, auf die funktionale, moralische und ethische Kapitalismuskritik des vorangegangenen Kapitels zu antworten.

5.2.1 Wirtschaftsliberale Antworten auf die funktionale Kritik?

Entgegen der einfachen Version einer funktionalen Kapitalismuskritik im Sinn einer Verelendungstheorie versuchen Befürworter*innen des Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus aufzuzeigen, dass das kapitalistische System insgesamt zu einem starken Anstieg des Wohlstands geführt hat. So heißt es beispielsweise in einem Handbuch-Beitrag über Kapitalismus und Kapitalismuskritik: „Die Kritik am Erwerbsprinzip übersieht, dass auf dem Umweg über das Streben nach Gelderwerb die Versorgung der Bevölkerung verbessert, nicht verschlechtert wird.“³⁶⁰ Die Idee, dass das individuelle Streben nach Wohlstand insgesamt zu einer besseren Versorgung der Gesellschaft führt, lässt sich auf Adam Smiths oben genannte Idee der unsichtbaren Hand zurückführen.³⁶¹

Unabhängig davon, ob dieses Szenario der unsichtbaren Hand tatsächlich so zutrifft, scheint viel dafür zu sprechen, dass durch den Kapitalismus ein beispielloser historischer Wohlstand ermöglicht worden wäre.³⁶² Der als Befürworter des Kapitalismus bereits erwähnte Philosoph und Politikwissenschaftler Jason Brennan zeigt beispielsweise auf, dass sowohl der individuelle als auch der gesellschaftliche Wohlstand in den letzten 200 Jahren in kapitalistischen Gesellschaften enorm gestiegen ist. Zudem würde es den armen Menschen im Kapitalismus besser gehen als den Armen in anderen Wirtschaftssystemen.³⁶³ Brennan

³⁵⁹ Brennan: *Rich*, 49.

³⁶⁰ Berger: „Kapitalismus“, 235.

³⁶¹ Vgl. Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 370f.

³⁶² Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 235.

³⁶³ Vgl. Brennan, Jason: „Libertarianism after Nozick“. In: *Philosophy Compass* 13 (2), 2018, Online-Ausgabe: <https://doi.org/10.1111/phc3.12485>, 5, 7.

schreibt dazu: „The ‚poor‘ in developed liberal democratic countries are by historical and world standards, fantastically rich.”³⁶⁴

Neben dem rein finanziellen Wohlstand könnte man die bessere Versorgung der Gesellschaft auch an konkreten Merkmalen festmachen. Der Soziologe George Ritzer argumentiert dazu, dass die McDonaldisierung, wie er die kapitalistische Rationalisierung nennt, trotz seiner Kritik an dieser zu einigen Vorteilen geführt hätte, wie beispielsweise der Entstehung von Supermärkten als Orten, an denen man als Konsument*in auf einfache Weise zu vielen verschiedenen Gütern kommt; der besseren medizinischen Versorgung in High-Tech-Krankenhäusern; sowie der Verbreitung von günstigem Wohnraum wie beispielsweise Reihenhäusern, die es mehr Menschen ermöglichen würde, Wohneigentum zu erwerben.³⁶⁵

Wenn auf diese Weise der Wohlstand aller steigt, beurteilt Brennan das jedenfalls als erstrebenswertes Qualitätsmerkmal des Kapitalismus.³⁶⁶

In dieser Hinsicht lässt sich auch *Momo* als Erfolgsgeschichte des Kapitalismus lesen – wie bereits erwähnt, scheint der Wohlstand aller Personen, die sich mit den grauen Herren als Verkörperung des Kapitalismus einlassen, grundsätzlich zu steigen.³⁶⁷ Man könnte den Roman daher gewissermaßen als Bestätigung der wirtschaftsliberalen These verstehen, dass kapitalistisches Arbeiten und Wirtschaften insgesamt zu finanziellem Wohlstand führt.

Allerdings bleibt neben der Verelendungstheorie, die auch von *Momo* nicht bestätigt wird, eine komplexere Form der funktionalen Kritik, nach welcher der Kapitalismus zwar in mancher Hinsicht funktioniert, in anderen Hinsichten jedoch nicht. Die Kritik richtet sich hier an Folgen oder Nebenwirkungen des Kapitalismus wie Armut, Ungleichheit oder Umweltzerstörung.³⁶⁸ Beispielsweise könnte man sich die Frage stellen, ob das System vielleicht für jene besser funktioniert, die sich mit Nozick gesprochen, in der A-Position befinden, also die Kapitalist*innen, nicht aber für jene in der Z-Position, also jene Arbeitnehmende, die sich relativ weit unten in der sozialen Hierarchie befinden. Schließlich ist im Kapitalismus auch eine steigende Arbeitslosigkeit sowie zunehmende Ungleichheit zu beobachten. Allerdings

³⁶⁴ Brennan: „Libertarianism“, 8.

³⁶⁵ Vgl. Ritzer: *McDonaldisierung*, 35f.

³⁶⁶ Vgl. Brennan: *Rich*, 49.

³⁶⁷ Siehe Kapitel 5.1.1. Funktionale Kapitalismuskritik.

³⁶⁸ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 235.

könnten Befürworter*innen des Kapitalismus darauf antworten, dass jedenfalls von keiner ständigen Verarmung im Sinn der Marx'schen Verelendungstheorie die Rede sein kann.³⁶⁹

Dennoch könnte man sich fragen, ob es fair ist, dass manche sich in der A-Position befinden, während andere sich mit der Z-Position zufrieden geben müssen. Nach Jaeggi verlässt man mit dieser Frage allerdings den Boden der rein funktionalen Kritik und stellt eine moralische Frage – denn das Funktionieren des kapitalistischen Systems hängt nicht unbedingt davon ab, dass es gerecht ist.³⁷⁰ Die Frage der Gerechtigkeit wird daher im nachfolgenden Abschnitt zur moralischen Rechtfertigung des Kapitalismus behandelt.

Man könnte sich auch die Frage stellen, ob manche Nebenwirkungen des Kapitalismus womöglich sein Funktionieren nach und nach untergraben. Beispielsweise scheinen Umwelt- und Klimaschutz nicht unbedingt eine Priorität im klassischen wirtschaftsliberalen Denken darzustellen, was das kapitalistische System selbst nach und nach verunmöglichen könnte, wenn es die Klimakrise vollständig ignoriert. Zunächst könnte ein*e Vertreter*in des Wirtschaftsliberalismus darauf antworten, dass der Kapitalismus nicht der alleinige Verursacher des Problems ist – auch in anderen Wirtschaftssystemen würde sich eine Umweltbelastung zeigen.³⁷¹ In der Argumentation von Milton und Rose Friedman wird jedenfalls deutlich, dass Umweltschutz in ihrer Sichtweise nicht an erster Stelle steht: Die Autor*innen kritisieren die Umweltschutzbehörde als Beispiel für eine Lenkungsbehörde, die alle Industriezweige einbezieht und sich wenig Sorgen um das Portemonnaie der Konsument*innen macht.³⁷² Schon an diesem Punkt wird deutlich, dass Kosteneffizienz für die beiden Friedmans einen höheren Wert darzustellen scheint als Umweltschutz – auch sichtbar in der folgenden Formulierung: „Wenn die Auflagen der Umweltschutzbehörde eingehalten werden, dann bedeutet das Kosten für die Industrie, für die Kommunalbehörden und für die Bundesstaaten“.³⁷³ Zudem scheinen sie die Meinung zu vertreten, dass eine Welt ohne Umweltverschmutzung einfach nicht möglich wäre:

„Keiner, der das Problem ernsthaft betrachtet, wird eine Null-Umweltverschmutzung als erstrebenswert oder möglich in Erwägung ziehen. Wir hätten natürlich keine Umweltverschmutzung durch Autos, wenn man alle Autos abschaffen würde. Das würde jedoch auch die landwirtschaftliche und industrielle

³⁶⁹ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 235f.

³⁷⁰ Siehe Kapitel 5.1.1. Funktionale Kapitalismuskritik.

³⁷¹ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 236.

³⁷² Vgl. Friedman, Friedman: *Chancen*, 210.

³⁷³ Friedman, Friedman: *Chancen*, 231.

Produktivität, die wir heute erreicht haben, unmöglich machen und so die meisten von uns dazu verurteilen, ihren Lebensstandard drastisch zu senken, vielleicht würde es für manche von uns sogar den Tod bedeuten.“³⁷⁴

Wenn es dann noch heißt, dass das einen Umweltverschmutzung des anderen Vergnügen sei, so wie Rockmusik, die manche als Lärmschädigung betrachten, wird deutlich, dass Milton und Rose Friedman das Problem der Klimakrise nicht sehr ernst zu nehmen scheinen – oder zumindest, dass ein hoher Lebensstandard und Kosteneffizienz für sie einen höheren Wert darstellt.³⁷⁵

Womöglich lässt sich argumentieren, dass sich der Kapitalismus mit einer solchen Sichtweise mit der Zeit als dysfunktional erweisen und gewissermaßen selbst abschaffen wird, nachdem die Probleme der Klimakrise ab einem gewissen Punkt nicht mehr ignoriert werden können. An dieser Stelle muss allerdings auch bedacht werden, dass das zitierte Werk der beiden Friedmans 1980 erschien und heutige Befürworter*innen des Kapitalismus womöglich nicht mehr so radikal gegen den Umwelt- und Klimaschutz argumentieren würden. Zudem muss man einräumen, dass auch die Friedmans den Umweltschutz nicht vollkommen ablehnen – allerdings ist immer klar, dass er nicht das höchste Gewicht erhält: Sie argumentieren, dass die richtige Dosierung des Umweltschutzes bedeutet, dass die Vorteile einer sauberen Umwelt höher sind als die Opfer, die Produzent*innen und Konsument*innen dafür erbringen müssen.³⁷⁶

Wenn man nun den Wert des Umweltschutzes mit dem Wert der Kosteneffizienz und des materiellen Wohlstands vergleicht, verlässt man allerdings erneut den Boden der rein funktionalen Kritik, weshalb der Fokus nun auf die moralische Kritik gelegt werden soll.

³⁷⁴ Friedman, Friedman: *Chancen*, 232.

³⁷⁵ Vgl. Friedman, Friedman: *Chancen*, 232.

³⁷⁶ Vgl. Friedman, Friedman: *Chancen*, 232.

5.2.2. Wirtschaftsliberale Antworten auf die moralische Kritik?

Die moralische Kritik am Kapitalismus richtet sich vor allem darauf, dass das kapitalistische System ungerecht wäre, weil es Arbeitnehmende ausbeutet.³⁷⁷ Mit Nozick könnte man zudem die bereits oben angesprochene Frage stellen, ob es gerecht ist, dass die Kapitalist*innen sich sozusagen in A-Position befinden, während die Arbeitnehmenden sich mit schlechteren Positionen beziehungsweise im Extremfall sogar mit der Z-Position zufrieden geben müssen. Bei John Locke wird die Verteilung unterschiedlicher Positionen in der Gesellschaft dadurch verteidigt, dass ein unterschiedliches Ausmaß an Fleiß darüber entscheiden würde, in welche Gruppe man gehört.³⁷⁸ Zudem würden Dienstherrn, wie Locke sie nennt, durch Selbstbeherrschung über mehr Mittel verfügen, wodurch sie die Arbeit der Lohnarbeiter*innen durch Vorschussleistungen erst ermöglichen würden. Während Fleißige also durch Konsumabstinenz Kapital anhäufen würden, das sie später in die Produktion investieren könnten, gelten andere für Locke als Verschwender*innen, die in kurzsichtiger Weise den Augenblick leben. Ebenso kritisiert Locke *Native Americans*, indem er ihnen unterstellt, dass sie nicht in der Lage wären, kapitalistisch zu denken und ihre Rohstoffe durch Arbeit zu veredeln. Dadurch wären die „Könige“ der *Native Americans* nur scheinbar wohlhabend und würden sich in Wahrheit schlechter ernähren und kleiden als die Tagelöhner*innen in England.³⁷⁹

Betrachtet man die grauen Herren in *Momo* als kapitalistische Antagonisten, so stünde ihnen ihre Macht nach Locke also zu, weil sie fleißig wären und ihren Konsum zurückhielten, sodass sie in der Lage wären, Zeit und Mittel aufzubringen, um Herrn Fusi und die anderen von ihrem Geschäftsmodell zu überzeugen. Momo und ihre Freund*innen würden hingegen in Lockes Augen als Verschwender*innen gelten, die den Augenblick leben, anstatt langfristig zu planen – im selben Sinn, in dem Locke auch die *Native Americans* kritisiert, die seiner Meinung nach auf diese Weise leben würden.

Liest man die grauen Herren hingegen als innere Stimmen des Kapitalismus, scheint in dieser Hinsicht eher eine ethische Interpretation angebracht (s.u.).

³⁷⁷ Siehe Kapitel 5.1.2. Moralische Kapitalismuskritik.

³⁷⁸ Vgl. Locke: „Die zweite Abhandlung über die Regierung“, §48; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 119.

³⁷⁹ Vgl. Locke: „Die zweite Abhandlung über die Regierung“, §41, 43; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 122f, 126.

Adam Smith schlägt in eine ähnliche Kerbe, wobei er Lockes Argumentation bereits stärker auf die moderne Industrialisierung bezieht: Er meint, dass der Anteil eines Unternehmens an der Wertschöpfung der Produzent*innen gerechtfertigt sei, da dieser eine Kompensation für die mit einem Risiko verbundene Vorleistung des*der Unternehmer*in darstellt. Entgegen der moralischen Kritik am Kapitalismus fände also keine Ausbeutung statt, da ohne die Vorleistung der Unternehmer*innen gar keine Produktion zustande kommen würde.³⁸⁰

In diesem Sinne wäre es also sogar gerechtfertigt, dass die grauen Herren zumindest einen Teil der von ihren Kund*innen ersparten Zeit konsumieren, da sie zu Beginn ein gewisses Risiko eingehen mussten, um ihr Geschäftsmodell zu etablieren und durchzusetzen.

Zudem heißt es auch bei Smith, ganz ähnlich wie bei Locke, dass die mit Nozick gesprochene A-Position der Unternehmer*innen dadurch gerechtfertigt wäre, dass sie diese im Unterschied zu den Arbeitnehmenden durch Erwerbsstreben, Fleiß und Konsumabstinenz verdient hätten.³⁸¹

Die grauen Herren hätten sich ihre Position also ganz einfach verdient, sie wären strebsamer, fleißiger und konsumabstinenter als ihre Kund*innen.

Auch Robert Nozick argumentiert in derselben Tradition, dass Kapitalist*innen ursprünglich auf ihren Verbrauch verzichtet hätten, um Produktionsmittel anschaffen zu können. Zudem argumentiert er beinahe psychologisch, dass viele Arbeitende das Risiko der Firmengründung einfach nicht eingehen wollen – oder dass ihnen die unternehmerischen Fähigkeiten fehlen, um erfolgreich Firmen zu organisieren.³⁸²

So gesehen könnte man argumentieren, dass die Zeitsparenden sogar auf die grauen Herren angewiesen wären, da sie alleine nicht in der Lage wären, ihre Zeit sinnvoll zu nützen. Sie würden das Risiko nicht eingehen wollen, frei über ihre Zeit zu verfügen. An dieser Stelle finden sich bereits Anklänge an die Interpretation der grauen Herren als innere Stimmen des Kapitalismus beziehungsweise an die ethische Kritik: Möglicherweise stimmen Menschen dem Gebot des Zeitsparens zu, weil sie sich alleine nicht in der Lage dazu fühlen, frei über ihre eigene Zeit zu verfügen.³⁸³

³⁸⁰ Vgl. Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 57; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 143f.

³⁸¹ Vgl. Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 278, 281; Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 145.

³⁸² Vgl. Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, 334ff.

³⁸³ Siehe auch Abschnitt 5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?

Aus moralischer Perspektive könnte man sich an dieser Stelle fragen, wie mit dem bereits erwähnten Problem umzugehen ist, dass die grauen Herren den Zeitsparenden gegenüber nicht ehrlich sind. Selbst wenn ihre Machtposition sich moralisch möglicherweise durch pro-kapitalistische Argumente wie jene von Locke, Smith und Nozick rechtfertigen ließe (wenn man diesen zustimmt)³⁸⁴, bleibt die Frage, ob es moralisch rechtfertigbar ist, dass die grauen Herren ihre Kund*innen anlügen. Immerhin versprechen sie ihnen ja, dass sie die ersparte Zeit später mit Zinsen zurückerhalten werden, während sie von Anfang an wissen, dass sie diese in Wahrheit selbst konsumieren werden.³⁸⁵ Vielleicht lässt sich mit den wirtschaftsliberalen Argumenten rechtfertigen, dass Verträge zwischen freien Parteien generell moralisch legitim sind (s.o.) – aber wie steht es, wenn eine der Parteien zu ihrem eigenen Vorteil die Wahrheit verschweigt?

Auch Milton und Rose Friedman weisen darauf hin, dass Kund*innen im kapitalistischen System betrogen werden können. Allerdings wenden sie ein, dass als Reaktion darauf bedacht werden müsste, dass die Behandlung nicht schlimmer ist als die Krankheit, wie sie es formulieren. Ihrer Argumentation zufolge wäre der beste Schutz der Arbeitenden der freie Wettbewerb. Beispielsweise liege es im Interesse der Kapitalist*innen, ihren Arbeitenden den vollen Lohn auszuzahlen, um sie zu halten und nicht an andere Arbeitgebende zu verlieren. Dies funktioniere zwar nicht perfekt, wäre aber nach den beiden Friedmans immer noch das beste System.³⁸⁶ Sie schreiben dazu: „Ein Arbeiter ist vor seinem Arbeitgeber geschützt durch die Existenz anderer Arbeitgeber, für die er arbeiten kann“³⁸⁷ sowie „Der Konsument ist geschützt vor der Ausbeutung durch einen Verkäufer durch die Existenz anderer Verkäufer, von denen er kaufen kann.“³⁸⁸

So gesehen müssten Herr Fusi, Nino, Gigi und die anderen eigentlich ausreichend vor den grauen Herren geschützt sein, da sie sich im Zweifelsfall an andere „Arbeitgebende“ oder „Verkäufer“ wenden könnten. Allerdings scheint es fraglich, ob der Wechsel tatsächlich so leicht und die Wahl tatsächlich so einfach ist, wie Rose und Milton Friedman sie erscheinen lassen. Zudem sieht die Situation noch einmal ganz anders aus, wenn man die grauen Herren

³⁸⁴ Gegen die Idee, dass die ursprüngliche Kapitalbildung durch Konsumabstinenz entstanden sei, richten sich beispielsweise Thesen, welche die Macht der Produzent*innen stattdessen Eroberung, Unterjochung und Raubmord zuschreiben (vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 253f).

³⁸⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 169.

³⁸⁶ Vgl. Friedman, Friedman: *Chancen*, 205f, 263.

³⁸⁷ Friedman, Friedman: *Chancen*, 263.

³⁸⁸ Friedman, Friedman: *Chancen*, 264.

als innere Stimmen versteht – dann kommt Hartmut Rosas Argumentation zu tragen, nach der es beinahe unmöglich erscheint, wirklich aus dem kapitalistischen Denken auszusteigen und sich sozusagen eine*n anderen „innere*n Arbeitgeber*in“ zu suchen.³⁸⁹ Hier geht es allerdings nicht mehr um Ausbeutung durch fremde Kapitalist*innen, sondern um Selbstausbeutung, was nach Jaeggi wiederum eher einer ethischen als einer moralischen Kritik entspricht (s.u.).

Insgesamt lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass es mit den Argumenten des Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus eventuell gelingen könnte, auf die moralische Kritik zu antworten – sofern man diesen Argumenten zustimmt. Demnach wäre die A-Position der Kapitalist*innen beziehungsweise der grauen Herren mit Nozick gesprochen dadurch gerechtfertigt, dass diese besonders fleißig wären und durch Selbstbeherrschung über mehr Mittel verfügen würden (Locke, Smith, Nozick); dass ihre Vorleistung nötig wäre, um Produktivität zu ermöglichen (Smith); sowie dadurch, dass Arbeitnehmende (in Bezug auf Firmengründungen) beziehungsweise die Zeitsparenden (in Bezug auf den Umgang mit ihrer Zeit) einfach nicht dieselben Risiken eingehen wollen würden wie die grauen Herren, die das Zeitsparen für sie übernehmen, beziehungsweise die Kapitalist*innen, welche das Risiko zur Firmengründung auf sich nehmen (Nozick). Grundsätzlich wären Verträge zwischen freien Parteien moralisch gerechtfertigt – und der freie Markt wäre ein Schutz davor, dass Arbeitnehmende ausgebeutet und belogen würden. Im Roman müsste die freie Wahl der Zeitsparenden demnach bedeuten, dass sie jederzeit aus dem System der grauen Herren aussteigen könnten, wodurch deren Geschäftsmodell moralisch zu rechtfertigen wäre, solange der Einstieg in dieses beziehungsweise Ausstieg aus diesem Modell freiwillig erfolgt.

Fragt man sich jedoch, ob diese Wahl nicht durch das vorherrschende System der kapitalistischen Ideologie (bzw. durch die grauen Herren als innere Stimme dieser Ideologie) vorgegeben ist; oder überlegt man, ob die Menschen im Kapitalismus beziehungsweise die Zeitsparenden ein erfülltes Leben führen, verlässt man rein moralische Überlegungen und wendet sich Jaeggi zufolge der Ethik zu. (Diesen Übergang von der Moral zur Ethik könnte man mit Jaeggi eventuell auch so verstehen, dass die moralische Frage sich um das Verhalten gegenüber anderen dreht, während die ethische Frage sich auf das Verhalten gegenüber dem

³⁸⁹ Siehe Kapitel 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen.

eigenen Selbst und der eigenen Lebensweise bezieht. Daher erscheint die Deutung der grauen Herren als äußerer Kapitalist*innen für die moralische Perspektive relevanter, während sie in der ethischen Perspektive eher als eigene innere Stimme zu verstehen sind. Zugleich bezeichnet Jaeggi ein System als unethisch, wenn es ein moralisch fragwürdiges Verhalten hervorbringt beziehungsweise begünstigt – wobei weniger das Verhalten einzelner Personen im Fokus steht als die Konsequenzen einer vorherrschenden Ideologie.)

Bevor mögliche Antworten auf die ethische Kapitalismuskritik untersucht werden, soll allerdings noch darauf hingewiesen werden, dass Jason Brennans vorgestellte Sichtweise der Argumentation der grauen Herren entspricht (s.o.) – und dabei ernst gemeint zu sein zu scheint. Anders gesagt: Während die grauen Herren argumentieren, dass Zeitsparen und Effizienz die höchsten Ziele wären, dabei aber in Wahrheit ihre eigene geheime Agenda verfolgen, scheint Brennan ganz ernsthaft zu argumentieren, dass Geldverdienen glücklich macht. (Es sei denn, man hält Brennans Argumentation für einen perfiden Versuch, die Lesenden zum kapitalistischen Denken zu verführen, während er selbst eigene Ziele verfolgt. Zumindest könnte Brennan die Zeit jener Menschen, die durch die Lektüre seines Buches zum Zeitsparen im Sinne des Strebens nach Effizienz und finanziellem Wohlstand motiviert werden, nicht so direkt konsumieren wie die grauen Herren die Zeit ihrer Kund*innen in Form von Zigaretten.)

Fragt man sich allerdings, wer ein glücklicheres Leben führt – die zeitsparenden Kapitalist*innen oder diejenigen, die Locke als Verschwender*innen bezeichnet, so handelt es sich damit nach Jaeggi um keine moralische Frage mehr, sondern um eine Frage, welche die gesamte Lebensweise betrifft und damit in Jaeggis Terminologie als ethische Frage gilt.

5.2.3. Wirtschaftsliberale Antworten auf die ethische Kritik?

Aus einer kapitalistischen oder wirtschaftsliberalen Perspektive heraus könnte man als Antwort auf die ethische Kapitalismuskritik versuchen zu argumentieren, dass der Kapitalismus insgesamt nicht nur Wohlstand mit sich bringt (funktionaler Aspekt) und grundsätzlich ein gerechtes System ist (moralischer Aspekt), sondern auch zu einem glücklichen, erfüllten Leben führt.

Oft wird dabei davon gesprochen, dass der Kapitalismus jedenfalls ein System wäre, dass zu mehr individueller Freiheit führt als frühere Systeme, die auf Lohnarbeit oder sogar Sklaverei beruhten und damit viel offensichtlichere Formen der Ausbeutung darstellten.³⁹⁰ Zwar wird am Kapitalismus kritisiert, dass Arbeitskraft als Ware gilt (s.o.), doch zugleich könnte man dieses System eindeutig als Fortschritt gegenüber der Fronarbeit oder Sklavenarbeit werten. Dabei könnte man gegenüber der ethischen Kritik einwenden, dass im Kapitalismus nur das Arbeitsvermögen als Ware gehandelt würde, nicht aber die Person selbst. Es lässt sich sogar ergänzen, dass Entfremungsdiagnosen implizit unterstellen würden, dass ein Zustand ohne Entfremdung historisch möglich wäre.³⁹¹ So gesehen wäre der Kapitalismus ein System, indem durchaus Entfremdungserfahrungen möglich wären – er wäre jedoch zugleich das beste System, das uns (bisher) zur Verfügung stehen würde. Gewissermaßen könnte man wirtschaftliche Freiheit sogar als Voraussetzung für politische Freiheit betrachten, wenn man davon ausgeht, dass der freie Markt ein Gegengewicht zu viel politischer Macht im Sinn einer Tyrannei darstellen könnte.³⁹² Milton und Rose Friedman kritisieren dabei, dass die modernen Kritiker*innen des Kapitalismus oft vergessen würden, wie ungern sie in früheren Systemen gelebt hätten: „Und wie immer nahmen die Menschen die angenehmen Seiten der Entwicklung als Selbstverständlichkeit hin, sie vergaßen dabei die Gefahr, die der Freiheit von einer starken Regierung drohte.“³⁹³

Zudem hätte sich die Situation der Arbeit in den letzten zwei Jahrhunderten enorm verbessert – und zwar im kapitalistischen System: bessere Arbeitsbedingungen, kürzere Arbeitsstunden, die Selbstverständlichkeit von Ferien und anderen sozialen Dienstleistungen, höhere Einkommen sowie ein genereller höherer Lebensstandard.³⁹⁴ Generell hätten die Menschen viel mehr Freizeit als in früheren, härteren Zeiten.³⁹⁵

In eine ähnliche Kerbe schlagen auch Diagnosen des Kapitalismus, die ihn mit der Moderne und einer damit einhergehenden grundsätzlichen Befreiung von überkommenen Strukturen in Zusammenhang bringen. Der moderne Mensch erfährt religiöse Freiheit, indem er an keine bestimmte Religion mehr gebunden ist; politische Freiheit, da er nicht mehr unter einer

³⁹⁰ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 239.

³⁹¹ Vgl. Berger: „Kapitalismus“, 235.

³⁹² Vgl. Friedman, Friedman: *Chancen*, 15.

³⁹³ Friedman, Friedman: *Chancen*, 17.

³⁹⁴ Vgl. Friedman, Friedman: *Chancen*, 247.

³⁹⁵ Vgl. Brennan: *Rich*, 31.

Feudalherrschaft leidet; wirtschaftliche Freiheit in Form von Erwerbs- und Wettbewerbsfreiheit sowie gesellschaftliche Freiheit, da er selbst über sein eigenes Leben bestimmen kann.³⁹⁶ Die rechtliche Freiheit, seine Arbeitskraft nach eigenem Ermessen am Arbeitsmarkt zu verkaufen (wie es die Zeitsparenden in *Momo* gewissermaßen mit ihrer ((Arbeits-) Zeit tun) würde eine Art der Selbstbestimmung ermöglichen, die Leibeigene nicht kannten. Allerdings ginge es dabei immer um vertragliche Freiheit – also jenes freiwillige Eingehen von Verträgen, von dem bei Befürworter*innen des Wirtschaftsliberalismus so häufig die Rede ist (s.o.). Übersehen würden dabei häufig die strukturellen Bedingungen: Materielle Bedürftigkeit sowie ein Mangel an Ressourcen können den Verkauf der eigenen Arbeitskraft notwendig machen – und Verhandlungspositionen sind häufig ungleich verteilt.³⁹⁷ Der Philosoph Elmar Waibl meint dazu: „Der kapitalistische Lohnarbeiter wird tatsächlich von keiner staatlichen Obrigkeit in das Lohndienstverhältnis gezwungen, wohl aber häufig durch die wirtschaftlichen Machtverhältnisse [...] zum Eintritt in ein Dienstverhältnis genötigt.“³⁹⁸ Aus dieser Perspektive hätten diejenigen, die sich mit Nozick gesprochen nicht in der A- oder B-Position befinden, keine andere Wahl, als ihre Arbeitskraft zu verkaufen.³⁹⁹

An dieser Stelle könnte man sich nun grundsätzlich fragen, von welchem Freiheitsbegriff im Kapitalismus die Rede ist. Es scheint zunächst immer um individuelle Freiheit zu gehen, wobei das Ideal des Individualismus ein grundlegendes Merkmal moderner kapitalistischer Gesellschaften darstellt. Die Freiheit der Selbstbestimmung erfreut sich dabei großen Ansehens, während alle anderen Werte eine untergeordnete Bedeutung zu haben scheinen.⁴⁰⁰ Ein gelungenes Leben wäre dann eines, in dem jede*r selbst entscheiden kann, welchen Lebensplan er*sie für sinnvoll hält.⁴⁰¹ Eines der Hauptanliegen des politischen Liberalismus ist es daher, den Menschen und seine Freiheit vor Willkür zu schützen.⁴⁰²

³⁹⁶ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 97, 99f.

³⁹⁷ Vgl. Neuhouser, Frederick: „Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013, 39f.

³⁹⁸ Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 78.

³⁹⁹ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 251.

⁴⁰⁰ Vgl. Larmore, Charles: „Die moralische Grundlage des politischen Liberalismus“. In: Quante, Michael: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie. 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, 788, 798.

⁴⁰¹ Vgl. Hartmann: „Liberalismus“, 41.

⁴⁰² Vgl. Campagna, Norbert: „Der politische Liberalismus und das metaphysische Problem der Begründbarkeit von Normativität.“ In: Born, Rainer; Neumaier, Otto (Hrsg.): *Philosophie, Wissenschaft, Wirtschaft. Miteinander*

Ganz anders würde ein Fokus auf die sozialen Bedingungen einer Freiheit für alle aussehen, wobei das Ziel darin bestünde, große ökonomische Ungleichheiten zu vermeiden.⁴⁰³ Dem Philosophen Frederick Neuhouseer zufolge käme es bei der Unterscheidung zwischen der ersten und der zweiten Form der Freiheit darauf an, ob man Individuen als unabhängige Atome verstünde, als Individuen mit Interessen, die einander widersprechen könnten – oder ob Freiheit dann bestünde, wenn man von seinen egoistischen Interessen absehen und sich mit dem Wohl aller identifizieren würde. Nach Neuhouseer wäre es für die liberale Freiheitskonzeption bereits ausreichend, wenn Beziehungen zwischen Menschen wie zwischen eigennützigen, unverbundenen Atomen funktionieren, die sich nicht für das Wohl anderer interessieren.⁴⁰⁴

Wieder ein anderer Fokus könnte die Suche nach authentischer, autonomer Freiheit darstellen – beziehungsweise stellt sich die Frage, inwiefern eine solche mit der Freiheit des wirtschaftsliberalen Individualismus deckungsgleich ist.⁴⁰⁵ Bedeutet Freiheit in diesem Fall Selbstverwirklichung im Sinn einer umfassenden Entwicklung seiner eigenen Talente?⁴⁰⁶ Und wäre eine solche unter kapitalistischen Umständen möglich? Jason Brennan meint beispielsweise, dass Reichtum und Geld die Möglichkeiten erhöhen würden, das Leben authentisch zu führen und mit den Freuden des Lebens zu experimentieren.⁴⁰⁷

Interessant erscheint im Zusammenhang mit der ethischen Verteidigung des Kapitalismus auch der Vorwurf, dass die Machthabenden im kapitalistischen System nicht freier wären als die Unterworfenen. Indem ihr Dasein als Kapitalist*innen von fremder Arbeit abhängig wäre, wären sie gewissermaßen Sklaven ihrer eigenen Arbeitnehmer*innen. Damit wären sogar diejenigen auf der Verlierer*innenseite, die sich eigentlich zu den Gewinner*innen zählen würden.⁴⁰⁸ Auch die grauen Herren wären in diesem Sinn gewissermaßen Sklaven der Zeitsparenden sowie eines Systems, aus dem sie sich nicht befreien könnten. Wenn sie keine

denken – voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Linz, 1.-4. Juli 2000. Wien: öbv&hpt 2001, 640.

⁴⁰³ Vgl. Hartmann: „Liberalismus“, 40.

⁴⁰⁴ Vgl. Neuhouseer: „Freiheit“, 28, 34.

⁴⁰⁵ Vgl. Hartman: „Liberalismus“, 41.

⁴⁰⁶ Vgl. Neuhouseer: „Freiheit“, 26.

⁴⁰⁷ Vgl. Brennan: *Rich*, 180.

⁴⁰⁸ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 172, 175.

Kund*innen mehr finden, die für sie Zeit sparen, verlieren sie – im Roman wortwörtlich – ihre gesamte Existenzgrundlage.⁴⁰⁹

Dieser Aspekt wird allerdings von den Befürworter*innen des Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus kaum aufgegriffen.

Insgesamt lässt sich in Bezug auf die ethische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus festhalten, dass es wohl entscheidend ist, welche Werte man für ein erfülltes, gelungenes Leben für erstrebenswerter hält: Schätzt man individuelle Freiheit hoch, schreibt dem Kapitalismus eine generelle Verbesserung der Lebenssituation zu und betrachtet das kapitalistische als das bestmögliche aller Systeme, das (pragmatisch betrachtet) immerhin viel eher zu einem guten Leben führt als alle anderen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systeme – dann wird man den Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus befürworten. Fokussiert man sich hingegen auf mögliche negative Auswirkungen des Kapitalismus wie Entfremdung, Vermarktlichung aller Lebensbereiche, Rationalisierungsprozesse, einseitiges Effizienzstreben sowie einseitiges Streben nach rein materiellen Gütern, Selbstausbeutung, und beschleunigte sowie rein quantitativ gemessene Zeitlichkeit (wobei der letztgenannte Punkt in *Momo* besonders im Zentrum steht), wird man einer kapitalistischen und wirtschaftsliberalen Sichtweise skeptisch gegenüber stehen beziehungsweise diese in ethischer Hinsicht kritisieren.

Man könnte also argumentieren, dass es nicht überraschend wäre, wenn Hobbes, Locke, Smith, Nozick, die beiden Friedmans oder insbesondere Brennan dem Ideal des Zeitsparens der grauen Herren folgen würden – denn es scheint den kapitalistischen Werten sehr nahe zu kommen und hätte damit für die genannten Autor*innen nicht notwendigerweise etwas Negatives an sich. Das Verhalten der grauen Herren als Figuren wäre dann legitim – sie würden alle auf freiwilliger Basis dazu einladen, in ihren Vertrag zum Zeitsparen einzusteigen. Auch als innere Stimme wäre die Sichtweise der grauen Herren nicht zu verurteilen, da die Entscheidung zum Zeitsparen mit Locke als willentliche Freiheitsbeschränkung betrachtet werden kann – oder überhaupt als wünschenswert, da sie im Sinn der unsichtbaren Hand das Allgemeinwohl fördern könnte. (Natürlich würde *Momo* ganz anders enden, wenn nicht Michael Ende, sondern ein*e Befürworter*in der Ideale der Effizienz und des Zeitsparens den

⁴⁰⁹ Siehe auch Abschnitt 5.1.4. Zwischenfazit: *Momo* als ethische Kapitalismuskritik lesen.

Roman geschrieben hätte. Dann wären die grauen Herren vielleicht bunte Damen, die u.a. dem trübsinnigen Herrn Fusi dabei helfen, sein Glück zu finden. Herr Fusi's Entscheidung zu Effizienz und Zeitsparen würde ihn dann dazu bringen, sich ein kleines Friseur-Imperium aufzubauen, dass bald so gut laufen würde, dass er als Chef nicht immer anwesend sein müsste, sondern genügend Zeit und Geld hätte, um seine Träume eines luxuriösen Lebens mit Villa, Sport und teuren Urlauben zu verwirklichen. Generell würden die bunten Damen den Menschen in so einem Roman zeigen, wie sie durch Zeitsparen zu einem glücklichen, erfüllten Leben gelangen könnten – und zwar ohne Hintergedanken und heimliches Konsumieren der ersparten Zeit.)

Wenn sich Befürworter*innen der kapitalistischen Ideologie für das Zeitsparen entscheiden, wirkt das also nachvollziehbar – überraschend ist es hingegen, wenn jemand, der*die den Kapitalismus in ethischer Hinsicht kritisiert, dennoch dem Ruf der grauen Herren folgt – sei es in Form äußerer „Antagonisten“ im Sinne kapitalistisch denkender Zeitgenoss*innen oder, im Sinne der Selbstausbeutung, in Form einer inneren Stimme, die einen zu Effizienz und Zeitsparen überreden möchte. Warum also entscheiden sich Menschen zum Zeitsparen, die eigentlich von ganz anderen Idealen überzeugt sind?

Dieser Frage widmet sich der nächste Abschnitt, der die Gründe untersucht, die Menschen dazu bewegen, sich der Herrschaft der grauen Herren zu unterwerfen.

5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?

Im folgenden Abschnitt werden zwei grundlegende Gründe vorgestellt, die Menschen, die den Effizienzgedanken der kapitalistischen Ideologie beziehungsweise der grauen Herren eigentlich ablehnen, dennoch dazu bewegen, sich für das Zeitsparen zu entscheiden. Zum einen wird dabei eine historische Entwicklung vorgestellt, die erklären könnte, warum gerade Menschen in (Mittel-) Europa und Nordamerika sich besonders dazu getrieben fühlen, ihr Leben der Arbeit zu widmen. Zum anderen wird ein Bezug zu Jean-Paul Sartres Existentialismus hergestellt, der deutlich machen könnte, warum sich Menschen gerade angesichts der Erkenntnis ihrer eigenen Freiheit für das Zeitsparen entscheiden könnten.

5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert

Der Soziologe Max Weber betrachtet die protestantische Ethik und insbesondere den Calvinismus als entscheidenden ideologischen Antrieb für die Durchsetzung des kapitalistischen Geistes.⁴¹⁰ Diesen Geist charakterisiert Weber unter anderem dadurch, dass Zeit im Kapitalismus mit Geld gleichgesetzt wird⁴¹¹ – eine Formulierung, die auch von den grauen Herren stammen könnte. Diese betrachten Zeit rein quantitativ und rechnen Zeitvermögen aus, wenn sie beispielsweise Herrn Fusi besuchen. Sie sprechen von einer „Summe“ an Sekunden, die man im Leben zur Verfügung hat, einem „Minuskonto“ für (scheinbar) verlorene Zeit und benennen ihre eigene Institution gegenüber ihren Kunden als „Zeitsparkasse“, bei der man sogar „Zinsen“ erhalten könne.⁴¹² Zeit ist also für die grauen Herren etwas, das sich einsparen lässt, das gezählt wird, das angelegt werden soll – wie Geld. Zeit sparen würde bedeuten, schneller zu arbeiten und alles „Überflüssige“ wegzulassen – dasselbe Ideal, das sich im Motto „Zeit ist Geld“ wiederfindet.⁴¹³

Zwar könnte man einwenden, dass das Streben nach Geld und Reichtum sich auch in anderen Wirtschaftssystemen finden lasse – allerdings wohl nicht in dieser Ausprägung als die gesamte

⁴¹⁰ Vgl. Türcke: *Philosophie des Geldes*, 198.

⁴¹¹ Vgl. Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*. Hrsg. v. Andrea Maurer. Stuttgart: Reclam 2017. [Erstdruck 1904/1905], 22.

⁴¹² Vgl. Ende: *Momo*, 64ff, 71.

⁴¹³ Vgl. Ende: *Momo*, 72.

Ökonomie beherrschende Form sowie das gesamte soziale Leben bestimmend.⁴¹⁴ Weber hebt mit der Gleichsetzung von Zeit und Geld im kapitalistischen Geist zudem hervor, dass der Erwerb von Geld im Kapitalismus das höchste Ziel zu sein scheint. Zugleich wäre Zeit, die nicht zum Gelderwerb verwendet wird, gewissermaßen verlorene Zeit. Die kapitalistische Ideologie würde dadurch alles Genussvolle als Zeitverschwendung ablehnen und vermeiden – und damit sowohl eudaimonistische als auch hedonistische Gesichtspunkte ausschließen.⁴¹⁵ Auch hier fühlt man sich an die grauen Herren erinnert, die unter anderem Herrn Fusi davon überzeugen, dass er die Zeit, die er bisher für „Überflüssiges“ verwendet habe, in Zukunft einspart. Dazu zählen Unterhaltungen, Zeit mit seiner Mutter, seinem Wellensittich oder Fräulein Daria, in das er heimlich verliebt ist, Zeit mit Singen, Lesen oder seinen „sogenannten“ (wie der graue Herr sagt) Freund*innen⁴¹⁶ – also Momente, die sein Leben in einem anderen, eudaimonistischen Sinn bereichern könnten.

Den Ursprung dieses kapitalistischen Geistes sieht Weber nun, wie erwähnt, in der protestantischen Ethik sowie insbesondere im Calvinismus. Im konfessionskundlichen Sinn bezeichnet der Begriff des Protestantismus die Gesamtheit aller christlichen Kirchen und Gruppen, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgingen oder sich dieser annäherten.⁴¹⁷ Als Calvinismus wird der durch den Genfer Reformator Johannes Calvin geprägte Teil der Reformation bezeichnet. Seit Weber wird der Begriff des Calvinismus allerdings häufig dann verwendet, wenn von den kulturellen und politischen Auswirkungen der ursprünglich kirchlichen Bewegung die Rede ist.⁴¹⁸ Mit der Zeit hätte sich der calvinistische Arbeitsethos nämlich von seinem religiösen Ursprung gelöst und würde nun im weltlichen Berufsethos fortbestehen.⁴¹⁹ Diese Entwicklung soll im Folgenden angelehnt an Webers Argumentation nachgezeichnet werden.

Aus historischer Sicht scheint dabei interessant, dass bis zur Neuzeit zur Elite zu gehören bedeutete, *nicht* arbeiten zu müssen. Zum Ende des Mittelalters wurde Arbeit grundsätzlich

⁴¹⁴ Vgl. von Rotz, Rudolf: *Arbeit. Individuelle Bedürfnisse und organisatorische Effizienz*. Bern: Peter Lang 1994, 302.

⁴¹⁵ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 28.

⁴¹⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 72f.

⁴¹⁷ Vgl. Beutel, Albrecht: „Aufklärung und Protestantismus.“ In: Quante, Michael: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie. 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, 995.

⁴¹⁸ Vgl. Strohm, Christoph: „Calvinismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, 126.

⁴¹⁹ Vgl. Sailmann, Gerald: *Der Beruf. Eine Begriffsgeschichte*. Wetzlar: transcript Verlag 2018, 46.

eher negativ bewertet. Wirtschaftlicher Erfolg galt als verpönt und Profitstreben stand im Konflikt mit der christlichen Lehre. Zugleich entstand schließlich gerade durch die Kirche eine Aufwertung der Arbeit, indem das zuvor dem klerikalen Stand vorbehaltene Konzept der göttlichen Berufung auf den Stand der Arbeitenden ausgeweitet wurde. Als Vorreiter dieser Erweiterung des Berufungskonzepts gilt der im 14. Jahrhundert tätige Dominikanermönch Johann Tauler, ein Schüler Meister Eckharts. Dieser betonte den spirituellen und ethischen Wert der Arbeit – gerade auch der gewöhnlichen Erwerbsarbeit. Dadurch war die Alltagsarbeit für ihn im Unterschied zur damals vorherrschenden Meinung ein integraler Bestandteil der Spiritualität. Tauler hinterfragte damit den von seinen Zeitgenoss*innen vertretenen vermeintlichen Widerspruch zwischen Erwerbsarbeit und kontemplativer Tätigkeit.⁴²⁰ Während im Mittelalter die Lebensform der *vita contemplativa* als religiöses Ideal im Zentrum gestanden hatte, fand mit Tauler eine Erweiterung statt, die auch der *vita activa* einen legitimen Platz im spirituellen Leben zusprach.⁴²¹ Weber betrachtet Johann Tauler dabei als Vorläufer der Entwicklung des kapitalistischen Geistes, indem dieser geistige und weltliche Tätigkeiten erstmals gleichstellte.⁴²²

In Bezug auf *Momo* und die kapitalistische Ideologie könnte Tauler damit den Grundstein für eine Bewegung gelegt haben, die ein tätiges, effizientes Leben als Ideal setzt. Wenn im Mittelalter die *vita contemplativa*, das kontemplative, meditative, betrachtende Leben als Ideal galt, könnte ausgehend von Tauler eine Entwicklung stattgefunden haben, die zu einer Umkehr führte, durch die in der Gegenwart nur noch die *vita activa*, das aktive, tätige, praktische Leben, als Ideal gilt. In *Momo* würden die grauen Herren aus dieser Perspektive das Extrem eines rein aktiven Lebens ohne kontemplative Phasen verkörpern. Folgt man diesem Gedankengang, dass die Entwicklung vom einen zum anderen Extrem, von der reinen Fokussierung auf die *vita contemplativa* zur reinen Idealisierung der *vita activa*, geführt habe, so könnte man Momo und ihre Freund*innen beziehungsweise das Ideal des Romans auch so verstehen, dass versucht wird, eine Balance zwischen den beiden Lebensformen zu finden. Die Idee bestünde also darin, dass die *vita contemplativa* im Mittelalter vorherrschend gewesen wäre, während die *vita activa* in der Gegenwart dominant sei. *Momo* könnte nun so

⁴²⁰ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 45ff, 229.

⁴²¹ Die Unterscheidung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* geht auf Aristoteles zurück, der das kontemplative, betrachtende Leben vom aktiven, tugendhaft handelnden Leben unterschied (vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf. Reinbek: Rowohlt 2015, Buch X, §7-8).

⁴²² Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 74.

gelesen werden, dass im Roman versucht wird, eine Balance zwischen diesen beiden Polen herzustellen: Momo und ihre Freund*innen lehnen das aktive, arbeitende Leben nicht ab, doch weisen sie ihm einen bestimmten Stellenwert zu und haben daneben auch Zeit für andere Aspekte sowie kontemplative Momente.⁴²³

Nach Tauler war es Martin Luther, der die angesprochene Entwicklung fortsetzte, indem er das Wort Beruf erstmals im arbeitsbezogenen Sinn verwendete. Indem er den christlichen Berufungsgedanken auf den Stand der Arbeitenden ausdehnte, bewertete er die weltliche Arbeit als genauso hoch wie die geistliche Berufung. Noch expliziter als für Tauler galt daher für Luther, dass ein Christ, der seine Arbeit verrichtet, Gefallen vor Gott finde. Luther sieht dabei auch in der bis dahin abgewerteten körperlichen Lohnarbeit eine Berufung durch Gott. Zentral ist für ihn zugleich der Gedanke der Pflichterfüllung gegenüber Gott, gebunden an die Bedingung der gemeinnützigen Arbeit. Die *vita activa* bedeutet für Luther einen aus Liebe zu Gott freudig ergriffenen Dienst am Nächsten – noch völlig unvorstellbar wäre hingegen der Fokus auf wirtschaftlichen Erfolg oder der Gedanke eines auf Leistung basierenden gesellschaftlichen Aufstiegs.⁴²⁴ Max Weber hält daher in Bezug auf Luther fest, dass dieser die Bedeutung des Berufes selbst vergrößert, sich dabei jedoch noch gegen materielles Gewinnstreben ausgesprochen habe.⁴²⁵ Es war jedenfalls Luther, der den Berufsbegriff im deutschen Sprachraum erstmals in dieser Form verwendete und damit Berufung und Arbeit explizit in Zusammenhang brachte.⁴²⁶

Besonders entscheidend für die historische Entwicklung, die erklären könnte, warum sich Menschen heute für das Ideal des Zeitsparens entscheiden (sogar auch dann, wenn sie eigentlich andere Werte vertreten), scheint jedoch der Calvinismus zu sein. Johannes Calvin als Urheber dieser Bewegung ist für sein Ideal einer asketischen Lebensführung bekannt. Hier könnte man bereits eine gewisse Parallele zu den grauen Herren sehen, die sich dafür aussprechen, alles „Überflüssige“, Lust- und Genussvolle aus dem Leben zu verbannen (s.o.), womit sie ebenfalls ein asketisches Ideal vertreten – wenn auch eines, das auf jeden religiösen oder spirituellen Hintergrund verzichtet. Entscheidend für den Zusammenhang zwischen

⁴²³ Siehe auch Abschnitt 5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren.

⁴²⁴ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 47, 49ff.

⁴²⁵ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 64, 70.

⁴²⁶ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 51.

Calvinismus und kapitalistischer Arbeitsmoral scheint nun die calvinistische Prädestinations- oder Gnadenwahllehre zu sein. Nach dieser ist nur ein kleiner Teil der Menschheit von Gott zu Seligkeit berufen. Besonders herausfordernd an dieser Vorstellung ist der Umstand, dass die Gründe, weshalb jemand von Gott gewählt oder nicht gewählt wird, von den Menschen nicht erschlossen werden können – es bleibt also eine offene Frage, wie man zu Gottes Gnaden kommt. Aus dieser Unsicherheit heraus versuchten Gläubige, dennoch Mittel und Wege zu finden, die ihre Chance auf Erwähltheit erhöhen könnten (wobei diese Mittel zugleich die Stärke des eigenen Glaubens ausdrücken sollten).⁴²⁷ Calvin selbst vertrat dabei zwar noch die Position, dass der Mensch gar nichts zur göttlichen Entscheidung beitragen könne. Seine Nachfolger*innen der zweiten und dritten Generation suchten jedoch nach Zeichen und Mitteln, welche doch die Wahrscheinlichkeit erhöhen könnten, zu Gottes Auserwählten zu gehören.⁴²⁸ Als zentrales Mittel der Wahl galt dabei die „rastlose Berufsarbeit“.⁴²⁹ Müßiggang war verpönt, der*die Einzelne sollte durch Arbeit zu Gottes Ruhm beitragen, die ganze Lebensführung der Arbeit unterordnen – und konnte so hoffen, schließlich von Gott erwählt zu werden.⁴³⁰ Irdische Leistungen standen damit im Zentrum, um die Chance auf Erlösung im Jenseits zu erhöhen.⁴³¹

Die Motivation zur rastlosen Arbeit basierte im calvinistischen Denken also auf einer großen Angst – auf der Angst, nicht von Gott erwählt zu werden. Anders als noch bei Tauler und Luther scheint damit nicht (nur) eine Aufwertung der Arbeit stattzufinden, sondern die Arbeit wird als zentrale Chance gesehen, um der Angst vor Gottes Verstoß zu entgehen.

Bei Luther hätte der höchste Ausdruck religiöser Frömmigkeit noch darin bestanden, eine *unio mystica*, eine mystische Verbindung mit Gott zu erleben. Im Calvinismus glaube man hingegen nicht an eine Möglichkeit des Einswerdens mit Gott. Stattdessen könnte man sich Gott verbunden fühlen, indem man sich bewusst wäre, dass Gott in einem wirkt, wenn man im Sinn der *vita activa* tätig ist. Der calvinistische Glaube muss sich in seinen Handlungen und Wirkungen bewähren.⁴³² Die meditative Versenkung oder geistige Auseinandersetzung mit

⁴²⁷ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 54ff; Weber: *Geist des Kapitalismus*, 87, 93, 105f, 108.

⁴²⁸ Vgl. Türcke: *Philosophie des Geldes*, 199.

⁴²⁹ Weber: *Geist des Kapitalismus*, 108.

⁴³⁰ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 56f.

⁴³¹ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 310.

⁴³² Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 109ff.

religiösen Glaubensinhalten im Sinn der *vita contemplativa* scheint damit weniger erstrebenswert zu sein.

Mit dieser besonderen Bedeutung, die der Arbeit nun zukommt, ist nach Weber bereits der Grundstein für die spätere Loslösung des Berufs von seiner religiösen Bindung gelegt. Indem der Beruf eine so zentrale Rolle erhält, werden Erfolg und Strebsamkeit entscheidende Werte, die auch bestehen bleiben, wenn die ursprüngliche religiöse Motivation verloren geht: „Der im Mittelalter verpönte Leistungsgedanke erhält durch den Beruf den Segen der reformierten Kirche.“⁴³³ Nach und nach wurde das Leistungsstreben somit immer mehr aufgewertet.⁴³⁴

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt der calvinistischen Lehre, der sich ebenfalls in der kapitalistischen Ideologie wiederfinden lässt: Der*die Gläubige soll nicht nur das ganze Leben der Arbeit widmen, sondern sich dabei auch durch systematische Selbstkontrolle auszeichnen. Nur so könnte das Ideal eines durchgehend heiligen Lebens erfüllt werden.⁴³⁵ Erneut steht dahinter das Motiv, die Chance auf Gottes Erwähltheit zu erhöhen:

„Jeder Fortschritt in der Überwindung von Begierden und Schlendrian, den er [der gläubige Calvinist] sich gutschreiben durfte, verbesserte seine Indizienbilanz. Wem es gar gelang, seinen gesamten Tagesablauf eisern zu disziplinieren – und das heißt vor allem: von frühmorgens bis spätabends so effizient wie möglich zu arbeiten –, dem verdichteten sich die Anzeichen dafür, tatsächlich zu den Erwählten zu gehören.“⁴³⁶ – Und: „Jedes andere Tun kommt einer gotteslästerlichen Vergeudung der Zeit und Energie gleich.“⁴³⁷

Wieder findet sich damit eine Parallele zwischen dem calvinistischen Denken und den Argumenten der grauen Herren: Auch bei den Zeitdieben in *Momo* geht es darum, das Ideal der Effizienz und des strebsamen Arbeitens auf den gesamten Tagesablauf und alle Lebensbereiche auszudehnen – wenn auch, wie erwähnt, ohne religiöse Unterfütterung. Das zeigt sich im Roman beispielsweise dadurch, dass auch die Freizeit von den Zeitsparenden in aller Eile und Effizienz mit Vergnügungen und Entspannung befüllt wird.⁴³⁸

⁴³³ Sailmann: *Beruf*, 226.

⁴³⁴ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 232.

⁴³⁵ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 114, 117.

⁴³⁶ Türcke: *Philosophie des Geldes*, 199.

⁴³⁷ von Rotz: *Arbeit*, 311.

⁴³⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 76f; Siehe auch: Abschnitt 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen.

Zusammengefasst setzt der Calvinismus damit pflichtbewusste Berufsarbeit und strenge Selbstkontrolle als Ideal – und lehnt Muße, Genuss und auch die religiöse Kontemplation ab:

„Weder in Muße, Genuss noch in Kontemplation, sondern ausschließlich im Handeln, in der unermüdlichen, rein rational und bar jeder gefühlsmäßigen Schwankung verrichteten und einer eisernen Selbstkontrolle unterworfenen Berufsarbeit kann der Mensch zur Mehrung des Ruhmes Gottes beitragen.“⁴³⁹

Weber argumentiert nun, dass der aus dem Calvinismus hervorgehende englische Puritanismus das asketische Ideal der durchgehenden Selbstkontrolle in einem disziplinierten Leben auf die Spitze getrieben und perfektioniert hätte.⁴⁴⁰ Der Puritanismus bildete sich vor allem in England zum Ende des 16. Jahrhundert in den Fußstapfen Calvins und verkörpert jene Ideologie in Reinform, die Weber als protestantische Ethik bezeichnet.⁴⁴¹ Unbedingte Selbstbeherrschung stünde dabei dem abgelehnten triebhaften Lebensgenuss gegenüber; die Gefühlsseite der Religion würde unterbunden und das gesamte religiöse Leben sollte systematisch und rational gestaltet werden. Sich auf dem eigenen Besitz auszuruhen oder Reichtum zu genießen wäre verwerflich und führe zu Müßigkeit und Fleischeslust.⁴⁴² Die von den grauen Herren als große Gefahr dargestellte Möglichkeit der Zeitverschwendung erscheint aus calvinistischer beziehungsweise puritanistischer Sicht als die größte Sünde:

„Nicht Muße und Genuss, sondern nur Handeln dient nach dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhmes. Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden.“⁴⁴³

Viele von den Punkten, die Weber als puritanistische Beispiele für Zeitvergeudung nennt, finden sich in der Argumentation der grauen Herren wieder: Geselligkeit, faules Gerede, Luxus und mehr als der Gesundheit nötiger Schlaf, heißt es in Webers Darstellung.⁴⁴⁴ Ganz ähnlich heißt es bei den grauen Herren, dass Zeit, die mit Freund*innen und Familie verbracht wird, eingespart werden soll – also eine Ablehnung der „Geselligkeit“ und des „faulen Geredes“.⁴⁴⁵

⁴³⁹ von Rotz: *Arbeit*, 308.

⁴⁴⁰ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 182.

⁴⁴¹ Vgl. Türcke: *Philosophie des Geldes*, 200.

⁴⁴² Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 119f, 126, 130, 185f.

⁴⁴³ Weber: *Geist des Kapitalismus*, 186.

⁴⁴⁴ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 186f.

⁴⁴⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 72f, 83ff, 88, 104.

Sogar der Schlaf kommt auch in *Momo* vor: Bei Herrn Fusi ziehen die grauen Herren seine mit Schlaf verbrachten Stunden von seinem Zeitkontingent ab und die Stadt schläft nicht mehr, seit die grauen Herren da sind.⁴⁴⁶ Schlaf gilt damit auch im Roman als etwas, das es einzusparen gilt – eine effiziente Gesellschaft gönnt sich keine Ruhepausen.

Nur der Aspekt des Luxus scheint unter der Herrschaft der grauen Herren nicht völlig abgelehnt zu werden: Herr Fusi träumt von einem Leben wie in der Illustrierten, das in irgendeiner Form luxuriös sein solle – und die grauen Herren überzeugen ihn davon, dass er dieses Leben durch Zeitsparen erreichen könnte. Eltern arbeiten im Roman als Zeitsparende viel und haben zwar keine Zeit mehr für ihre Kinder, bieten diesen aber mehr Luxus als zuvor. Bibigirl, die Puppe, mit der die Zeitdiebe Momo auf ihre Seite ziehen wollen, ist mit Luxusgütern ausgestattet. Auch Gigi Fremdenführer wird von den grauen Herren zu einem luxuriösen Leben verführt.⁴⁴⁷

Dieser scheinbare Widerspruch zwischen der puritanistischen Ablehnung des Luxus und dem Streben nach Luxus der Zeitsparenden könnte allerdings aufgelöst werden, wenn man mit Weber berücksichtigt, dass Reichtum auch im Puritanismus nicht völlig abgelehnt wurde. Luxus und Reichtum wurden als Frucht der fleißigen Berufsarbeit und Gottes Segen betrachtet – nur das Streben nach Reichtum als Selbstzweck galt als verwerflich.⁴⁴⁸ Reichtum wäre also moralisch legitim, solange er nicht auf leidenschaftlichen oder triebhaften Strebungen basiere (wie in Raub, Glücksspiel oder gewagten Handelsunternehmen).⁴⁴⁹

Genau an diesem Punkt sieht Weber auch den Übergang von der calvinistisch-puritanistischen Ethik zum kapitalistischen Ideal: Anders als im Mittelalter wäre das Anhäufen von Besitz in der protestantischen Ethik nun keine Sünde mehr, sondern Frucht der asketischen Berufsarbeit. Gerade der steigende Reichtum hätte allerdings eine säkularisierende Wirkung: Mit zunehmenden Besitztümern würden sich die Menschen nach und nach von ihrer starken Religiosität lösen; man könnte auch sagen, sie vergaßen ihre Angst vor Gottes Ablehnung im Jenseits angesichts des durch (ursprünglich gottesfürchtige) Arbeit angehäuften Besitzes im Diesseits. Während der religiöse Aspekt damit langsam in Vergessenheit geraten würde, hätten die Menschen, abgeleitet aus dem Calvinismus beziehungsweise Puritanismus, nach

⁴⁴⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 66, 135.

⁴⁴⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 63ff, 83ff, 99f, 190ff.

⁴⁴⁸ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 220.

⁴⁴⁹ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 302.

wie vor ein gutes Gewissen beim Gelderwerb – und würden die rastlose, stetige, systematische, weltliche Berufsarbeit nach wie vor als Ideal betrachten. Das kapitalistische Ideal der rationalen Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee basiert damit nach Weber auf dem Geist der christlichen Askese.⁴⁵⁰

Das Ideal der Askese richtet sich dabei nach Weber sowohl im Calvinismus oder Puritanismus als auch im Kapitalismus gegen „das unbefangene Genießen des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat“.⁴⁵¹ In *Momo* zeigt sich diese Ablehnung des unbefangenen Daseins in den bereits zu Zeitsparenden gewordenen Eltern, die Momo und ihre Freund*innen als Faulenzer*innen und Tagedieb*innen bezeichnen, die dem lieben Gott die Zeit stehlen und nur deshalb so viel davon haben.⁴⁵² Gerade die Formulierung, dass *dem lieben Gott* die Zeit gestohlen würde, könnte mit Weber einen Hinweis auf den religiösen Ursprung des asketischen Ideals eines arbeitssamen, fleißigen Lebens darstellen.

Auch wenn ab der Aufklärung eine langsame Loslösung des theologischen Hintergrunds stattgefunden hätte, blieben die calvinistischen Ideale im modernen Kapitalismus bestehen. Der selbstgewählte Beruf ist mit der Vorstellung moralischer Pflicht verbunden – auch wenn man an keinen Gott glaubt, dem man diese Pflicht widmet.⁴⁵³

Stellt man also die Frage, warum sich die Menschen für das Zeitsparen, für die Herrschaft der grauen Herren, für die kapitalistische Ideologie der Effizienz entscheiden, so lässt sich mit Weber historisch darauf antworten: Das protestantische Ideal des arbeitssamen, pflichtbewussten, asketischen und systematisch-rational gestalteten Lebens würde auch jetzt noch seine Auswirkungen zeigen, obwohl dessen religiöser Hintergrund größtenteils an Bedeutung verloren hat. Die Rationalisierung der gesamten Lebensführung zu disziplinierter, rastloser, effizienter Tätigkeit würde somit gewissermaßen auf vergessene, nicht mehr hinterfragte religiöse Ursprünge zurückgehen.⁴⁵⁴ Der moderne kapitalistische Geist zeichnet sich durch das überlieferte Ideal der Rationalität aus – Rationalität als Wirtschaftsgesinnung, Arbeitsdisziplin, Rechenhaftigkeit und Dominanz des Verstandes.⁴⁵⁵ Herrn Fisis Gründe, sich

⁴⁵⁰ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 220, 224f, 229.

⁴⁵¹ Weber: *Geist des Kapitalismus*, 208.

⁴⁵² Vgl. Ende: *Momo*, 85.

⁴⁵³ Vgl. Sailmann: *Beruf*, 226.

⁴⁵⁴ Vgl. Türcke: *Philosophie des Geldes*, 201.

⁴⁵⁵ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 303f.

für das Zeitsparen zu entscheiden, würden demnach (ohne dass er sich dessen bewusst wäre) sozusagen auf eine lange Tradition zurückgehen – auf die gesamte Geschichte des protestantischen Arbeitsethos.

Zu erwähnen bleibt, dass Weber nicht behaupten würde, dass jede*r einzelne Kapitalist*in die Maxime der Effizienz und beruflichen Pflicht teilt – es würde sich nur um die allgemein vorherrschende Ideologie handeln. Auch hätte der Calvinismus nie das Ziel gehabt, einen kapitalistischen Geist hervorzubringen – es handle sich um unvorhergesehene und ungewollte Konsequenzen. Weber würde zudem nicht annehmen, dass der Kapitalismus *nur* unter dem Einfluss der Reformation entstehen konnte – es hätte sich historisch so ergeben, andere Entwicklungen seien vorstellbar.⁴⁵⁶ Webers Theorie kann damit insgesamt als Versuch gelten, die Entstehung der heutigen Arbeitseinstellung in ihrer historischen Entwicklung zu verstehen.⁴⁵⁷

Umstritten ist allerdings, ob der Calvinismus tatsächlich jene ideologischen oder politischen Auswirkungen nach sich zog, die Weber ihm zuschrieb.⁴⁵⁸ Aus philosophischer Sicht könnte man die Frage stellen, ob Webers soziologische Erklärung tatsächlich ausreicht, um die Macht der kapitalistischen Ideologie (analog zur Macht der grauen Herren in *Momo*) zu erklären. Sind die Menschen tatsächlich so sehr von historischen Entwicklungen vereinnahmt, dass sie das Paradigma des effizienten, asketischen Leistungsstrebens unhinterfragt übernehmen? Stimmt man dieser Vorstellung nicht (uneingeschränkt) zu, findet man im folgenden Abschnitt eine alternative beziehungsweise ergänzende Antwort auf die Frage, weshalb sich die Menschen für das Zeitsparen entscheiden – eine Antwort, die im Gegensatz zur soeben vorgestellten nicht auf einer gewissen Determiniertheit durch historische Ideologien, sondern auf der Vorstellung radikaler Freiheit beruht.

⁴⁵⁶ Vgl. Weber: *Geist des Kapitalismus*, 29f, 78f.

⁴⁵⁷ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 326.

⁴⁵⁸ Vgl. Strohm: „Calvinismus“, 127.

5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst

Der existentialistische Philosoph Jean-Paul Sartre geht grundsätzlich von einer radikalen Freiheit des Menschen aus – der Mensch hätte immer in irgendeiner Form die Möglichkeit der Wahl.⁴⁵⁹ Sartre kann somit eindeutig als Gegner des Determinismus betrachtet werden.⁴⁶⁰ Zudem ist der Mensch laut Sartres Existentialismus ein Wesen, dessen Natur nicht von vornherein festgelegt ist. Während beispielsweise bei einem Papiermesser dessen Essenz, also das, wofür es angefertigt ist, seiner Existenz vorausgeht, sei das beim Menschen anders. Ein Papiermesser wird dafür erzeugt, Papier zu schneiden – seine Essenz geht seiner tatsächlichen Existenz voraus. Im Unterschied dazu würde die Existenz beim Menschen bereits vorliegen, bevor man ihm eine eindeutige Essenz zuschreiben könne. Der Mensch ist also nach Sartre ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert wird. Damit unterscheidet sich Sartres Sichtweise sowohl von religiösen Vorstellungen, nach denen Gott den Menschen zu einem bestimmten Zweck (seiner Essenz) erschaffen habe, als auch von traditionellen philosophischen Ansätzen, nach denen die Essenz des Menschen von vornherein in ihm angelegt wäre.⁴⁶¹ In Sartres eigenen Worten heißt es dazu: „Es bedeutet, dass der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich *danach* definiert.“⁴⁶² Die Existenz des Menschen geht seinem Wesen, seiner Essenz voraus.⁴⁶³ Der Mensch wird erst in weiterer Folge (etwas Bestimmtes) sein – und zwar so, wie er sich geschaffen hat. Er ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.⁴⁶⁴ Die bloße Existenz verleiht uns kein Wesen, wir können es nur durch unser Handeln erschaffen. Indem sich der Mensch in die Welt wirft und in ihr lebt, leidet und kämpft, definiert er sich erst allmählich – wobei diese Definition nach Sartre immer nur vorläufig gelten kann und prinzipiell das ganze Leben lang offen bleibt.⁴⁶⁵

Der Mensch ist also nach Sartre frei, selbst zu wählen, wie er sein Leben, sein Mensch-Sein gestaltet. Indem der Mensch durch keine vorbestimmte Essenz geprägt ist, kann er als radikal

⁴⁵⁹ Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich: Europa Verlag 1947, 9.

⁴⁶⁰ Vgl. Suhr, Martin: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. Hamburg: Junius 2001, 101.

⁴⁶¹ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 11ff.

⁴⁶² Sartre: *Existentialismus*, 14.

⁴⁶³ Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 62.

⁴⁶⁴ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 14.

⁴⁶⁵ Vgl. König, Traugott (Hrsg.): *Sartre Lesebuch. Den Menschen erfinden*. Reinbek: Rowohlt 2000, 27, 58.

frei betrachtet werden.⁴⁶⁶ Er ist gewissermaßen ein permanenter Entwurf, der sich subjektiv lebt, sich in die Zukunft hineinwirft und sich in der Zukunft plant.⁴⁶⁷ Folgt man Sartres Ansatz, scheint sich daraus auf den ersten Blick eine sehr optimistische Philosophie zu ergeben: Jeder Mensch ist in der Lage, selbst zu bestimmen, wie er sein Leben gestalten möchte. Warum aber gibt es dann Menschen, die unglücklich mit ihrem Alltag sind? Warum entscheiden sich Menschen für Umstände, die ihnen schaden könnten – warum entscheiden sich Friseur Fusi, Gigi, Nino und die anderen fürs Zeitsparen; warum leben Menschen, die eigentlich nicht von den kapitalistischen Werten überzeugt sind, gemäß der kapitalistischen Ideologie der Effizienz und des Erfolgsstrebens?

Hier kommt ein Aspekt ins Spiel, der laut Sartre mit der radikalen Freiheit des Menschen Hand in Hand geht: Sobald man sich dieser Freiheit bewusst wird, würde einem zugleich bewusst, dass die eigene Freiheit auch bedeutet, dass man für alles verantwortlich ist, was man tut – dass man im Endeffekt auch für das verantwortlich ist, was man ist.⁴⁶⁸ Ohne im Vorhinein festgelegte Essenz, ohne vorgegebene Werte, ohne Orientierungen liegt die völlige Verantwortung für das eigene Leben allein bei der Einzelperson.⁴⁶⁹ Diese Bewusstwerdung der vollen und tiefen Verantwortlichkeit ruft nun laut Sartre ein starkes Gefühl der Angst hervor – wer sich der eigenen existentiellen Freiheit vollständig bewusst wird, erlebt angesichts der damit einhergehenden Verantwortung eine intensive existenzielle Angst.⁴⁷⁰ Als Beispiel für diese Angst nennt Sartre die Situation, wenn man vor einem Abgrund steht – und plötzlich nicht Angst hat, hinabzufallen, sondern Angst vor der eigenen Freiheit, dass man sich hinunterstürzen könnte. Die Angst entsteht also gerade aus dem Bewusstsein heraus, dass man *nicht* determiniert ist – und damit selbst verantwortlich. In dieser existentiellen Angst ängstigt sich die Freiheit sozusagen vor sich selbst.⁴⁷¹

Entscheidend wäre nun, wie man mit dieser Angst umgeht: Versucht man ihr zu entfliehen – oder gelingt es, gerade angesichts dieser Angst bewusst zu entscheiden, wie man das eigene Leben gestalten möchte? Aus dieser Perspektive heraus ließe sich beispielsweise Herr Fusi als jemand verstehen, der sich dieser existentiellen Angst bewusst wird – und dem es angesichts

⁴⁶⁶ Vgl. Kampits, Peter: *Jean-Paul Sartre*. München: Beck 2004, 33.

⁴⁶⁷ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 15.

⁴⁶⁸ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 15f.

⁴⁶⁹ Vgl. Kampits: *Sartre*, 34.

⁴⁷⁰ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 19; König: *Sartre Lesebuch*, 58.

⁴⁷¹ Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 107, 110, 116.

dieser nicht gelingt, frei zu wählen. Stattdessen flieht er vor der Angst, indem er dem Ruf der grauen Herren folgt.

Zunächst denkt Friseur Fusi in der entsprechenden Szene darüber nach, dass sein Leben nur wenig Bedeutung zu haben scheint – wenn er einmal tot ist, würde es so sein, als hätte es ihn nie gegeben.⁴⁷² Es lässt sich argumentieren, dass sich Herr Fusi in diesem Moment seiner eigenen Freiheit bewusst wird: Er denkt über sein Leben nach und empfindet angesichts des Bewusstseins für dessen Endlichkeit den Impuls, etwas zu verändern, sich selbst auf neue Weise zu entwerfen, wie man mit Sartre sagen könnte. Für Herrn Fusi wäre es also gerade das Moment der Endlichkeit, das ihn zur Erkenntnis seiner existentiellen Freiheit bringt: Er erkennt, dass er selbst entscheiden muss, wie er seinem endlichen Leben Sinn verleiht – und fragt sich besorgt, worin dieser Sinn bestehen könnte.

Allerdings ist er sich dabei nicht bewusst, welche Aspekte seines aktuellen Lebens ihm in Wahrheit Freude bereiten und seinem Leben womöglich bereits Sinn verleihen, wie das Gespräch mit den Kund*innen, das Geräusch des Scherenklapperns sowie der alltägliche Seifenschaum. Stattdessen wünscht er sich (und hier spricht wohl der Geist der Kapitalismus aus ihm, s.o.) etwas Bedeutendes, Luxuriöses und erhofft sich dadurch ein erfülltes, bedeutsames Leben. Die existentielle Angst, die er empfindet – angesichts der möglichen Bedeutungslosigkeit seines Lebens sowie der Einsicht in die grundsätzliche Freiheit, seinem Leben selbst Sinn verleihen zu können – betrachtet Herr Fusi dabei nicht weiter, sondern folgt der Argumentation des grauen Herren, der ihn nun besucht – oder als Geist des Kapitalismus heimsucht – und vom Zeitsparen überzeugt.⁴⁷³

Man könnte in Bezug auf diese Szene also argumentieren, dass Herr Fusi die existentielle Freiheit und die damit einhergehende existentielle Angst nicht erträgt und deshalb auf die Stimme des grauen Herren hört. Verallgemeinert auf die Entscheidung zu Effizienz und pflichtbewusstem Arbeiten als höchstem Ziel würde das bedeuten, dass Menschen, die das Bewusstsein der eigenen Freiheit nicht ertragen, sich unreflektiert für die gängige kapitalistische Ideologie entscheiden – auch wenn sie deren Werte eigentlich nicht vertreten. Wer den Gedanken nicht erträgt, für das eigene Leben verantwortlich zu sein, flieht somit in vorgegebene Wertesysteme, um der existentiellen Angst vor der Freiheit, der Wahl, der Verantwortung zu entkommen.

⁴⁷² Vgl. Ende: *Momo*, 62.

⁴⁷³ Vgl. Ende: *Momo*, 62ff.

So gesehen könnte man Max Weber vermutlich nach wie vor zustimmen, dass die protestantische Ethik dafür gesorgt hätte, dass sich eine bestimmte kapitalistische Ideologie entwickelt hätte – ob jemand allerdings tatsächlich der Stimme dieser Ideologie folgt, würde mit Sartre davon abhängen, wie man mit dem Erlebnis der existentiellen Angst umgeht. Vorstellbar ist zugleich auch jemand, der sich angesichts der Einsicht in die eigene existentielle Freiheit bewusst für die kapitalistische Ideologie entscheidet und damit gemäß der dominanten Ideologie lebt, ohne vor der existentiellen Angst zu fliehen. Diese Situation trifft jedoch auf Herrn Fusi und die anderen Figuren des Romans nicht zu, da sie ihre Entscheidung zum Zeitsparen nicht bewusst und in Freiheit, sondern aus Angst treffen – und sofort danach wieder vergessen, dass sie überhaupt auf die grauen Herren beziehungsweise die Stimme der kapitalistischen Ideologie gehört hatten.

Sartre schreibt dazu, dass die existentielle Angst eine Grunderfahrung des Menschen wäre – wer behaupte, keine Angst zu haben, entfliehe ihr.⁴⁷⁴ Das Zeitsparen beziehungsweise das kapitalistische Erfolgsstreben wäre nun eine Möglichkeit dieser Flucht. Es gäbe unzählige Wege, vor dieser Angst zu fliehen oder sie gar nicht erst aufkommen zu lassen. Eine weitere Möglichkeit wäre die Flucht in den Determinismus.⁴⁷⁵

Doch nur, weil man Angst und Freiheit ignoriere, wären sie nicht verschwunden – wenn sich eine Stimme an einen richtet (wie beispielsweise die Stimme der grauen Herren als Verkörperung des kapitalistischen Effizienzdenkens), ist man es nach Sartre immer selbst, der*die entscheidet, wie viel Macht man dieser Stimme gibt.⁴⁷⁶ Man kann der eigenen Freiheit also nur scheinbar entfliehen – und wählt auch dann eine Lebensweise, wenn man scheinbar nicht wählt.⁴⁷⁷ Sartre schreibt dazu: „Ich kann immer wählen, aber ich muss mir bewusst sein, dass ich, wenn ich nicht wähle, trotzdem wähle.“⁴⁷⁸

Wie im Calvinismus ist es also das Motiv der Angst, das Menschen zum unreflektierten, nicht hinterfragten effizienten Arbeiten, zur rationalen Selbstkontrolle, zum Zeitsparen bringt. Anders als im Calvinismus ist es im Existentialismus allerdings nicht die Angst, von Gott nicht erwählt zu werden, sondern, ganz im Gegenteil, die Angst vor der eigenen radikalen Freiheit.

⁴⁷⁴ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 19.

⁴⁷⁵ Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 116f.

⁴⁷⁶ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 21.

⁴⁷⁷ Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 68.

⁴⁷⁸ Sartre: *Existentialismus*, 51.

Sartre spricht dabei auch davon, dass wir dazu verurteilt sind, frei zu sein – wir haben gar keine andere Möglichkeit: „Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, anderweit aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut.“⁴⁷⁹ Wir sind zur Freiheit verurteilt, da wir jeden Augenblick frei entscheiden *können* – in Wahrheit aber auch jeden Augenblick frei entscheiden *müssen*.⁴⁸⁰

Wer eine*n Ratgeber*in wählt – seien es die grauen Herren oder jemand anderer – tut auch dies nach Sartre in voller Verantwortung. Je nachdem, wen man wählt, erahne man bereits, was diese Person einem raten wird. Nimmt man an, dass einem*r Zeichen den Weg weisen, so liegt die volle Verantwortung für deren Entzifferung wieder bei einem*r selbst.⁴⁸¹ Wer angesichts der Angst die Wahrheit vor sich selbst verbirgt versucht sich Sartre zufolge der Eigenverantwortung zu entziehen. Wer also beispielsweise die eigene Akzeptanz der vorherrschenden Ideologie – die innere Stimme der grauen Herren – als ausschließlich auf dem äußerem Zwang kapitalistischer Antagonist*innen basierend versteht, ignoriert damit nach Sartre die eigene Wahlmöglichkeit, sich der kapitalistischen Ideologie (zumindest bis zu einem gewissen Grad) zu entziehen.⁴⁸²

Wir sind leicht versucht, uns der Mühsal der freien Entscheidung zu entziehen, indem wir unsere Mitmenschen entscheiden lassen, wie wir leben.⁴⁸³ Wenn unsere Umwelt uns also beispielsweise kapitalistische Werte vorlebt, bedeutet es wohl weniger Aufwand, diesen Vorbildern einfach zu folgen, als sich bewusst zu machen, dass man sein Leben selbst gestalten kann. Und wenn im Roman alle dem Regime der grauen Herren folgen, erscheint es einfacher, sich anzuschließen, als Widerstand zu leisten. Nach Sartre wäre dieses unhinterfragte Nachahmen der anderen wiederum eine Flucht vor der existentiellen Angst. Selbst für das Verlangen, sich der Verantwortlichkeit zu entziehen, wäre man immer noch selbst verantwortlich.⁴⁸⁴

Ergänzen ließe sich hier, dass der Kapitalismus durch die Werbeindustrie dazu verführt, sich dem Konsum hinzugeben – und den Individuen dabei Bedürfnisse einredet, die sie zuvor gar

⁴⁷⁹ Sartre: *Existentialismus*, 25.

⁴⁸⁰ Vgl. König: *Sartre Lesebuch*, 44.

⁴⁸¹ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 31ff.

⁴⁸² Vgl. Kampits: *Sartre*, 51.

⁴⁸³ Vgl. König: *Sartre Lesebuch*, 27.

⁴⁸⁴ Vgl. König: *Sartre Lesebuch*, 48.

nicht hatten, wie Herrn Fasis ‚Inspiration‘ durch die Illustrierte. Durch den Wunsch nach Befriedigung dieser Bedürfnisse wäre man nun eher geneigt, sich der kapitalistischen Ideologie des Zeitsparens und der Effizienz unterzuordnen, um sich die begehrten Konsumgüter leisten zu können. Man könnte also argumentieren, dass Werbung die Freiheit bis zu einem gewissen Grad einschränkt – wobei sich aus existentialistischer Perspektive antworten lässt, dass es auch in diesem Fall in der Macht des Individuums steht, sich den Einflüssen der Werbung durch Einsicht in die eigene Freiheit möglichst weitgehend zu entziehen.

Sartre selbst ignoriert dabei nicht, dass wir in bestimmte Umstände hineingeboren werden. Diese Bedingungen der eigenen Existenz bezeichnet Sartre als Faktizität und räumt ein, dass sie die Möglichkeiten der Selbstsetzung einschränken.⁴⁸⁵ Mit der Zeit veränderte Sartre sogar seine Einstellung zum Ausmaß der Freiheit und meinte in seinem Spätwerk, dass die Freiheit eher eine kleine Bewegung wäre, die aus einem gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was aus den äußeren Umständen bestimmt wird.⁴⁸⁶ Dennoch besteht Sartre darauf, dass der Mensch grundsätzlich frei ist, weshalb man auch unter der stärkeren Betonung der äußeren Einflüsse nach wie vor von einer radikalen Freiheit sprechen kann. Vielleicht wird dieser Zusammenhang klarer, wenn man Sartres Existentialismus vom Liberalismus abgrenzt: Während Individuen im Liberalismus als unveränderliche Entitäten betrachtet würden, die in allen Umständen ihre Individualität einbringen könnten, räumt Sartre ein, dass der Mensch von der Situation geformt wird, in der er lebt. Zugleich grenzt er sich von soziologisch-deterministischen Theorien ab, indem er argumentiert, dass der Mensch seiner Situation zugleich einen Sinn geben könnte, indem er sich in ihr auf eine bestimmte Weise wählt. Er wird in eine Situation geworfen – und ist dennoch radikal frei, weil er in dieser Situation in der Lage ist, seine Freiheit zu erkennen und zu wählen. Der Mensch ist also Faktizität und Körperlichkeit einerseits (wie deterministische Ansätze betonen), andererseits ist er zugleich frei und durch unrealisierte Möglichkeiten

⁴⁸⁵ Vgl. Galle, Roland: *Der Existentialismus. Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink 2009, 26.

⁴⁸⁶ Vgl. Wroblewsky, Vincent von: „Jean-Paul Sartre – Ein Engagement für die Freiheit.“ In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hrsg.): *Existentialismus heute*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 1999, 33f.

gekennzeichnet, auf die hin er sich entwerfen kann.⁴⁸⁷ Sartre bleibt also dabei, dass wir in jeder Situation eine Wahl hätten – und sei sie auch noch so klein.⁴⁸⁸

Nachdem es angesichts dieser radikalen Freiheit kein absolutes Wertesystem geben kann, das zur Orientierung dienen könnte, müssen wir auch unsere grundlegenden Werte nach Sartre selbst wählen.⁴⁸⁹ Die Entscheidung für Effizienz beziehungsweise Zeitsparen kann also nicht grundsätzlich befürwortet oder verworfen werden – jeder Mensch muss selbst entscheiden, wie er*sie sein Leben gestaltet. Ein großer Unterschied besteht jedoch darin, ob man sich bewusst für ein Leben entscheidet, das man ganz der Arbeit widmet – dann wäre man in Sartres Sinne frei und hätte den hohen Stellenwert der Arbeit selbst gesetzt – oder ob man sich angesichts der existentiellen Freiheit und damit einhergehenden Angst in die Arbeit und das Ideal der Effizienz flüchtet, das andere beziehungsweise der Geist des Kapitalismus vorgeben.

Nach Sartre muss die existentielle Angst jedenfalls nicht zu Untätigkeit führen – handeln ist trotz beziehungsweise mit oder aus der Angst heraus möglich.⁴⁹⁰ Sartre betrachtet seine Philosophie damit selbst als optimistische Lehre der Tat: Wenn wir erkennen, dass wir frei sind, können wir unser Leben frei gestalten – wir müssen uns allerdings überwinden, nicht vor der existentiellen Angst davon zu laufen.⁴⁹¹

Wer sich für die Flucht vor der Angst entscheidet, ist auch dafür selbst verantwortlich⁴⁹² – also auch Herr Fusi, der vor der existentiellen Angst flieht, indem er den grauen Herren folgt. Gelingt es hingegen, der Angst entgegen zu blicken, so bedeutet das Bewusstsein für die eigene Freiheit auch, dass wir unseren ursprünglichen Lebensentwurf ändern und uns stets von Neuem erfinden können.⁴⁹³ Gäbe es in *Momo* keine Heldin, welche die Zeitsparenden von den grauen Herren befreit, wäre das wohl der einzige Weg aus dem Zeitspar-Regime: Die Menschen müssten ihre existentielle Freiheit erkennen, sich der damit einhergehenden

⁴⁸⁷ Vgl. Bonnemann, Jens: „Liberalismus oder Existentialismus? Jean-Paul Sartre, Carl Schmitt und das bürgerliche Recht.“ In: Betschart, Alfred (Hrsg.): *Demokratie in der Krise. Die politische Philosophie des Existentialismus. Sartre, Camus, Beauvoir im Zwiegespräch mit Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt, Arendt, Foucault und Butler*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2017, 173, 175, 177.

⁴⁸⁸ Vgl. König: *Sartre Lesebuch*, 46.

⁴⁸⁹ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 25.

⁴⁹⁰ Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 21f.

⁴⁹¹ Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 70.

⁴⁹² Vgl. Sartre: *Existentialismus*, 42.

⁴⁹³ Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 170.

existentiellen Angst stellen und bewusst entscheiden, ob sie ihr Leben weiterhin dem Ideal der Effizienz widmen möchten – oder ob es nicht eine andere Lebensweise gibt, die sie glücklicher leben lässt.

Analog zum Roman müssten sich auch jene, die sich im Kapitalismus unhinterfragt jenen Idealen unterwerfen, die laut Weber auf die protestantische Ethik zurückgehen, ihrer existentiellen Angst stellen, ihre Freiheit erkennen – und sich ihrer Verantwortung bewusst werden. Dann könnten sie selbst entscheiden, ob sie ihr Leben weiterhin in erster Linie der pflichterfüllten Berufsarbeit, dem Leistungsgedanken und dem Effizienzstreben widmen möchten – oder ob es andere Werte gibt, die in Wahrheit mehr Bedeutung für sie haben.

Welches Gegenmodell zur Herrschaft der grauen Herren in *Momo* entworfen wird, welche Werte damit einhergehen und inwiefern sich dieses Modell in philosophischen Ansätzen wiederfinden lässt, ist jedenfalls Thema des nächsten Abschnitts.

5.4. Momos Ideal – Ein Gegenentwurf zum System der grauen Herren

Im folgenden Abschnitt soll der Lebensentwurf, den Momo und ihre Freund*innen jenseits des Systems der grauen Herren verkörpern, vorgestellt werden. Diese Darstellung erfolgt in fünf Schritten jeweils in Abgrenzung zur Herrschaft der Zeitdiebe beziehungsweise zur kapitalistischen Ideologie der Effizienz und des Erfolgsstrebens, als deren Verkörperung sie gelesen werden können (s.o.). Begonnen wird dabei mit einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Stellenwert, welcher der Arbeit zugesprochen wird (5.4.1.), gefolgt von zwei kürzeren Abschnitten zur Zeit für Festlichkeiten (5.4.2.) sowie der Bedeutung von Gefühlen (5.4.3.). Anschließend folgt ein Abschnitt zur Rolle der Freundschaft (5.4.4.) sowie zur Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘ (5.4.5.).

5.4.1. Der Stellenwert der Arbeit in Momos Ideal

Wie bereits dargestellt, erhält Arbeit sowohl im kapitalistischen System als auch unter der Herrschaft der grauen Herren einen hohen Stellenwert: Wichtig ist, dass man es im Leben zu etwas bringt, dass man seine Ziele erreicht, dass man effizient auf etwas hinarbeitet, heißt es dazu in *Momo*.⁴⁹⁴ Nun besteht Momos Gegenmodell nicht darin, alle Arbeit niederzulegen und sich nur noch dem Vergnügen hinzugeben. Es scheint eher darauf anzukommen, *wie* die Arbeit in dem im Roman vorgestellten Ideal gedacht wird – und welcher Stellenwert ihr im Vergleich zu anderen Lebensbereichen zugesprochen wird.

Ein Zitat des Philosophen Daniel Brudney spricht ebenfalls davon, dass sich nicht nur die Dichotomie zwischen ‚fleißiger Arbeit‘ und ‚auf der faulen Haut liegen‘ unterscheiden lässt – es besteht durchaus die Möglichkeit, den Bereich der Arbeit ernst zu nehmen, ohne sie (oder, lässt sich ergänzen, expliziter in der kapitalistischen Ideologie: Gewinnstreben, Effizienz) als höchsten Wert zu betrachten:

„Arbeit mag innerhalb einer angemessenen Gesellschaftsstruktur und angesichts eines Verständnisses ihres signifikanten Wertes tatsächlich eine wichtige Komponente des menschlichen Wohles darstellen,

⁴⁹⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 103.

aber sie ist weit davon entfernt, die einzige Komponente zu sein; außerdem ist nicht offensichtlich, dass sie die dominante Komponente darstellt.“⁴⁹⁵

Inwiefern Arbeit eine wichtige Komponente des Lebens darstellt und welche Komponenten darüber hinaus noch eine Rolle spielen könnten, soll im Folgenden in Bezug auf *Momo* sowie auf verschiedene philosophische Ansätze untersucht werden.

Der antike Philosoph Seneca betont in der Auseinandersetzung mit dieser Frage, dass es gerade die Vielbeschäftigten sind, die nicht verstanden hätten, wie ein gelungenes Leben aussehen könnte. Seneca erscheint dabei besonders geeignet, um die philosophischen Bezüge des im Roman vorgestellten Ideals herauszuarbeiten, da der Philosoph in seinem Text „De brevitae vitae – Über die Kürze des Lebens“ genau jenes Thema anspricht, von dem auch *Momo* handelt: die Zeit; das Gefühl, vielleicht zu wenig Zeit zu haben; die Frage, auf welche Weise wir Menschen mit unserer Zeit umgehen könnten, um ein gutes Leben zu führen.

Seneca vertritt dabei die Position, dass das Problem kein grundlegender Mangel an Zeit wäre – wir wären nicht arm an Lebenszeit, sondern würden verschwenderisch mit ihr umgehen. Erst dieser Umgang mit der Zeit führe dazu, dass sich das Leben (zu) kurz anfühlen würde: „Genügend lang ist das Leben und für der wichtigsten Dinge Vollendung reichlich bemessen, wenn es insgesamt gut verwendet würde“ und „das Leben, wenn du es zu nutzen weißt, ist lang“, heißt es dazu in der deutschen Übersetzung.⁴⁹⁶ Seneca geht in diesem Zusammenhang darauf ein, auf wie viele Arten man sein Leben verschwenderisch führen könne, sodass schließlich das Gefühl bleibt, es wäre zu wenig Zeit übrig.⁴⁹⁷ Eine dieser verschwenderischen Arten scheint jener Lebensweise zu entsprechen, welche die grauen Herren propagieren – Seneca beschreibt die Vielbeschäftigten als: „gefangen [...] in überflüssigen Anstrengungen mühevoller Betriebsamkeit.“⁴⁹⁸ Vermutlich würde Seneca dieses Urteil über alle fällen, die sich unhinterfragt dem kapitalistischen Ideal des Effizienzdenkens unterwerfen.

Die angestrengt Arbeitenden, Vielbeschäftigten betrachtet der Philosoph als überlastet – und im Zustand der Überlastung könnten sie in Wahrheit nichts mehr sachgemäß ausführen:

⁴⁹⁵ Vgl. Brudney, Daniel: „Der junge Marx und der mittlere Rawls.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013, 161.

⁴⁹⁶ Seneca, Annaeus: „De brevitae vitae. Über die Kürze des Lebens.“ In: Manfred Rosenbach (Hrsg. & Übers.): *Annaeus Seneca. Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch*. Zweiter Band, Dialoge VII-XII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. S. 175-239. [Verfasst: 1. Jhdt. n. Chr.], 179.

⁴⁹⁷ Vgl. Smith, R. Scott: „De brevitae vitae.“ In: Heil, Andreas; Damschen, Gregor: *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*. Leiden, Boston: Brill 2014. S. 161-166, 162.

⁴⁹⁸ Seneca: „De brevitae vitae“, 179.

weder die Redekunst noch die Wissenschaften, wie Seneca beispielhaft anführt.⁴⁹⁹ Das Problem der Vielbeschäftigten bestünde damit nicht nur darin, dass sie nicht wüssten, wie sie ein glückliches Leben führen könnten – sie wären auch gar nicht in der Lage, ihre Aufgaben angemessen zu erfüllen.

Aus dieser Perspektive ließe sich argumentieren, dass Herr Fusi im Modus des Zeitsparens nicht nur sich selbst schadet – er würde auch seiner Aufgabe als Friseur nicht mehr entsprechen, wenn er sie hektisch und ruhelos ausführt.⁵⁰⁰ Ebenso würden Eltern, die keine Zeit mehr für ihre Kinder haben, in Wahrheit an ihrer Aufgabe scheitern – genauso wie Nicola beim Bau ‚seelenloser Häuser‘ kein guter Maurer mehr wäre, Gigi als Zeitsparender kein guter Geschichtenerzähler mehr sowie Nino in seinem Schnellrestaurant kein guter Wirt.⁵⁰¹

Folgt man Senecas Argumentation, wäre das Leben unter der Herrschaft der grauen Herren beziehungsweise unter der kapitalistischen Ideologie demnach nicht nur für die einzelnen Menschen ein weniger glückliches – es würde auch dazu führen, dass die einzelnen Aufgaben in Wahrheit weniger gut erfüllt werden könnten als in einem System, in dem Zeitsparen nicht der höchste Wert wäre.

Besonders betont Seneca allerdings den Aspekt, dass die Vielbeschäftigten nicht wüssten, wie man richtig lebt: „Nichts ist weniger die Fähigkeit eines überlasteten Menschen, als zu leben: keiner Sache Beherrschung ist schwieriger“.⁵⁰² Viele dieser Menschen, die sich für ein Leben des möglichst effizienten Arbeitens entschieden hätten, hoffen nach Seneca, sich eines Tages ins Privatleben zurückziehen zu können. Gerade diese Hoffnung auf ein erfülltes Leben im Ruhestand erweise sich jedoch als trügerisch, wie Seneca schreibt:

„Ist es dir nicht peinlich, die Reste deines Lebens dir vorzubehalten und die Zeit allein für die wahre Besinnung zu bestimmen, die für nichts anderes verwendet werden kann? Wie spät ist es, dann mit dem Leben zu beginnen, wenn man es beenden muss? Welch törichtes Vergessen der Sterblichkeit, auf das fünfzigste und sechzigste Jahr zu verschieben vernünftige Absichten und da das Leben beginnen zu wollen, wohin nur wenige das Leben bringen.“⁵⁰³

⁴⁹⁹ Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 193.

⁵⁰⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 75.

⁵⁰¹ Vgl. Ende: *Momo*, 83ff, 89, 190ff, 213ff.

⁵⁰² Seneca: „De brevitae vitae“, 193.

⁵⁰³ Seneca: „De brevitae vitae“, 185.

Verlässt man sich auf späte Erfüllung im Ruhestand, so verdrängt man die eigene Sterblichkeit – wer garantiert denn, dass man überhaupt ein bestimmtes Alter erreichen wird? Zudem hält Seneca es für töricht, all das, womit man sein Leben eigentlich gerne erfüllen würde, auf spätere Zeiten zu verschieben – und somit immer nur in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu leben. Genau diesen Vorschlag machen jedoch die grauen Herren in *Momo*: Friseur Fusi soll seine Zeit ansparen, damit er dann später, im Ruhestand, genug davon hätte. Ganz ähnlich wie bei Seneca ist dabei explizit von einem bestimmten Lebensalter die Rede – der graue Herr rechnet Herrn Fusi vor, wie viel Zeit er durch mehr Effizienz und weniger ‚Überflüssiges‘ einsparen könnte und meint dann: „Dieses ganze Kapital stünde Ihnen in Ihrem zweiundsechzigsten Lebensjahr zur freien Verfügung.“⁵⁰⁴ Auch hier übersieht Herr Fusi völlig, dass niemand ihm garantieren kann, dass er dieses Lebensalter überhaupt erreichen wird. Zudem macht der Roman deutlich, dass das Zeitsparen so nicht funktioniert – man erhält die gesparte Zeit nie zurück.⁵⁰⁵ Die Narration des Romans warnt damit genauso vor den falschen Versprechen des Zeitsparens wie Seneca davor warnt, all das, was einem*r das Leben erst lebenswert erscheinen lässt, auf später zu verschieben: „Niemand wird dir die Jahre zurückgeben, niemand wird dich dir wieder zurückgeben.“⁵⁰⁶

Als Gegenmodell zum Leben der Vielbeschäftigten spricht Seneca von erfüllten Tagen, die nach der eigenen Absicht verlaufen, an denen man Umgang mit sich selbst hat, an denen man sich in seinem authentischen Zustand befindet, in denen das Herz unerschrocken ist.⁵⁰⁷ Dieses Ideal scheint Momo (fast) durchgehend zu erfüllen: Sie verfügt ganz alleine über ihre Zeit, sodass ihre Tage häufig nach ihrer eigenen Absicht verlaufen – sie hat Zeit für Spiele mit den anderen Kindern und Zeit, um ihren erwachsenen Freund*innen in Ruhe zuzuhören. Auch die grauen Herren wissen, dass Momo sich nicht mit Zeit bestechen lässt, weil sie ohnehin so viel Zeit hat, wie sie nur will.⁵⁰⁸ Sie hat auch Zeit, um ‚Umgang mit sich selbst‘ zu haben: Am Abend sitzt sie oft alleine im leeren Amphitheater und blickt kontemplativ hinauf in die Sterne – und manchmal hört sie dabei etwas wie eine leise und doch gewaltige Musik aus der Ferne.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Ende: *Momo*, 71.

⁵⁰⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 74f.

⁵⁰⁶ Seneca: „De brevitae vitae“, 199.

⁵⁰⁷ Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 183ff.

⁵⁰⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 16, 23, 14, 157.

⁵⁰⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 22; siehe auch Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

Sogar der Zustand des unerschrockenen Herzens findet sich bei Momo: Zunächst hat sie zwar große Angst vor den grauen Herren, als diese Macht über all ihre Freund*innen gewonnen haben. Doch dann denkt sie an ihre Freund*innen in Not und empfindet plötzlich Mut statt Angst und Hilflosigkeit.⁵¹⁰ Mit Seneca könnte man sogar an diesem eigentlich düsteren Tag, an dem Momo angesichts der Bedrohung der Zeitdiebe beschließt, sich gegen die grauen Herren zu wehren, von einem erfüllten Tag sprechen – denn es gelingt ihr, sich unerschrocken für ihren authentischen Weg zu entscheiden. Momo scheint damit insgesamt Senecas Ideal der erfüllten Tage, der erfüllten Zeit, des erfüllten Lebens zu verkörpern.

Zu Senecas Charakterisierung erfüllter Tage kommt allerdings noch ein Aspekt hinzu, der in expliziterer Weise philosophisch gedacht ist: der Aspekt der Muße. Nach Seneca suchen gerade mächtige und reiche Menschen häufig nach Ruhe und Muße und würden diese all ihren Gütern vorziehen.⁵¹¹ Der Philosoph unterscheidet dabei zwischen echter und nur scheinbarer Muße – denn manchmal wäre Muße selbst in Wahrheit vielbeschäftigt. Wer sich beispielsweise in ländliche Einsamkeit zurückzieht, um dann auch dort nicht zur Ruhe zu kommen, führe kein Leben in Muße, sondern wäre sich selbst eine Last. Weitere Beispiele für nur scheinbare Muße sind nach Seneca das stundelange Sitzen beim Friseur in Sorge um perfekte Haare; das angestrengte Verfassen, Hören oder Lernen von Liedern; oder auch das aufwendige Planen sowie angespannte Umsetzen von Gastmählern. Wenn ein Vergnügen viel Mühe bereitet, dann wäre es keine Muße mehr.⁵¹²

Sich tatsächlich der Muße hinzugeben würde hingegen bedeuten, Zeit für Philosophie zu haben. Nur wer weise wäre und über die größten und kleinsten Dinge philosophiere, führe ein Leben mit großer Weite – er*sie erinnere sich an die Vergangenheit und nehme die Zukunft gedanklich vorweg, ohne dabei die Gegenwart zu verlieren.⁵¹³ Nur wer in Muße philosophiere erkenne nämlich die Bedeutung der Zeit, während die Vielbeschäftigten glaubten, mit der Zeit handeln zu können und dabei deren Stellenwert übersehen.⁵¹⁴ In Senecas Worten heißt es dazu: „Mit der wertvollsten Sache von allen [der Zeit] spielt man; es entgeht ihnen [den

⁵¹⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 243, 246

⁵¹¹ Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 187.

⁵¹² Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 207, 209ff, 213.

⁵¹³ Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 219, 223.

⁵¹⁴ Vgl. Smith: „De brevitae vitae“, 162.

Vielbeschäftigten] das aber, weil sie ein unkörperliches Ding ist, weil sie nicht in den Blick kommt und deshalb für überaus billig gehalten wird, vielmehr nahezu keinen Wert hat.“⁵¹⁵

Indem die Vielbeschäftigten die Bedeutung der Zeit übersehen, vergessen sie das Vergangene, vernachlässigen das Gegenwärtige und haben Furcht vor dem Zukünftigen – und so leben sie das kürzeste aller Leben, da sie nicht merken, wie die Zeit vergeht.⁵¹⁶ Nur, wer sich Zeit nimmt, um zu philosophieren, würde den Wert der Zeit für ein erfülltes, glückliches Leben erkennen.⁵¹⁷

Nun könnte man einwenden, dass die Parallele zwischen Senecas Ideal und Momos Lebensweise womöglich an dieser Stelle endet – denn Momo scheint keine Philosophin im klassischen Sinn zu sein, die bewusst über die Bedeutung der Zeit reflektiert. Allerdings lässt sich argumentieren, dass sie Senecas Perspektive intuitiv einnimmt, indem sie im Augenblick lebt und Zeit nie als etwas betrachtet, das gespart oder verhandelt werden soll. (Man könnte vielleicht sogar sagen, dass Momo sehr phänomenologisch an ihr eigenes Zeitempfinden herangeht: Als die Menschen, die sie beim Amphitheater finden, sie fragen, wann sie geboren wäre, antwortet sie, dass sie – soweit sie sich erinnern kann – immer schon da gewesen wäre.⁵¹⁸)

Betrachtet man Momo als eine solche ‚intuitive Philosophin‘ auf Senecas Spuren, könnte Meister Hora, der Meister der Zeit, als diejenige Figur des Romans verstanden werden, die Momos intuitives Verständnis explizit macht und erweitert. Somit könnte Meister Hora selbst als philosophische Stimme verstanden werden, die im Roman eine Senecas Ansatz entsprechende Philosophie verkündet. Meister Hora ist es nämlich, der darüber aufklärt, dass die Zeit, die im Auftrag der grauen Herren eingespart wird, tote Zeit ist. Jeder Mensch hätte eine ihm zugewiesene Zeit – doch nur solange diese wirklich seine eigene wäre (wie an Senecas erfüllten Tagen), bliebe sie lebendig. Ebenso wie Seneca weist also auch Meister Hora auf die Bedeutung der Zeit hin – und auf die Gefahr, diese zu verschwenden, in den Dienst fremder⁵¹⁹ Ziele zu stellen oder in der Hoffnung auf spätere Belohnung einzusparen. Die Macht

⁵¹⁵ Seneca: „De brevitae vitae“, 197.

⁵¹⁶ Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 225.

⁵¹⁷ Vgl. Smith: „De brevitae vitae“, 163.

⁵¹⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 8.

⁵¹⁹ Eine Schwierigkeit besteht dabei womöglich darin, erkennen zu können, wann gewisse Ziele ‚fremd‘ sind. ‚Eigene Ziele‘ zu haben impliziert, dass es ein ‚eigenes‘ (mehr oder weniger isoliertes) Ich gibt. Siehe dazu Spinozas Überlegungen zum Conatus bzw. zu individuellen Anlagen in Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragstellungen & Thesen.

der Zeitdiebe entstünde dabei nur, weil die Menschen den grauen Herren die Möglichkeit dazu geben würden.⁵²⁰

Auch die auktorialen Kommentare (also die Kommentare der erzählenden Stimme, die Narration selbst) entsprechen Senecas Position: Die Erzählerstimme setzt Zeit und Leben gleich und erklärt, dass die Menschen umso weniger Zeit (und damit Leben) haben, je mehr sie einsparen.⁵²¹

Würden die Zeitsparenden, die Vielbeschäftigten jedoch einmal zur Ruhe kommen, wüssten sie nach Seneca im Augenblick der Muße nichts mit sich anzufangen. Ständig strebten sie nach irgendeiner Beschäftigung und sogar ihre Freuden und Genüsse wären voller Angst.⁵²² Auch dieser Aspekt findet sich in *Momo* wieder: Die Zeitsparenden füllen auch ihre freie Zeit in aller Eile mit Terminen zur Vergnügung und Entspannung – denn sie können die Stille nicht ertragen, sie macht ihnen Angst (vermutlich, weil sie dann darüber nachdenken müssten, ob sie ihr Leben tatsächlich so führen, wie sie es möchten – und wo all die gesparte Zeit geblieben ist).⁵²³

Jason Brennan, der in dieser Arbeit bereits als pro-kapitalistischer Philosoph erwähnt wurde, macht ebenfalls auf diesen Umstand aufmerksam – zieht allerdings ganz andere Schlussfolgerungen als Seneca und Meister Hora. Brennan weist darauf hin, dass es Menschen gibt, die mit einem größeren Ausmaß an Freizeit gar nicht angemessen umgehen könnten: „Some are perfectly happy to spend their time in passive leisure, and some continue to feel that they must actively do something or their lives will lack meaning.“⁵²⁴ Für Brennan stellt ein solcher Mangel an Muße, Ruhe oder Kontemplation im Unterschied zu Seneca jedoch keinen Grund zur Besorgnis dar – er würde vermutlich auf die Argumentation des antiken Philosophen antworten, dass diejenigen, die ständig das Gefühl hätten, aktiv etwas tun zu müssen, eben ihren eigenen Weg zum Glück gefunden hätten. Die Frage, ob sie dabei nicht das Gefühl hätten, dass die Zeit zu schnell vergehe, stellt Brennan allerdings nicht.

Möglicherweise kommt es darauf an, ob eine Person, die sich für das Zeitsparen entscheidet, dabei auch berücksichtigt, dass sie im Modus der Effizienz den Eindruck haben könnte, dass

⁵²⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 169.

⁵²¹ Vgl. Ende: *Momo*, 61, 78.

⁵²² Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 225ff.

⁵²³ Vgl. Ende: *Momo*, 76f.

⁵²⁴ Brennan: *Rich*, 176.

die Zeit schnell vorübergeht. Wer sich dessen bewusst ist und sich nach wie vor für das Zeitsparen entscheidet, um beispielsweise ein selbstgestecktes Ziel zu erreichen, wäre in Sartres Sinn frei – auch wenn er*sie sich für einen Weg entscheidet, den Seneca nicht als Weg zu einem glücklichen Leben betrachten würde.⁵²⁵

Hält man Senecas Argumentation für überzeugend und folgt auch Momo und Meister Hora darin, dass nur ein Leben, das sich auch der Muße und der Kontemplation widmet, ein Leben, dessen Zeit man nicht in der Hoffnung auf spätere Ziele ‚investiert‘, wirklich lebenswert ist – dann müsste man der Arbeit weniger Stellenwert geben und die kapitalistischen Ideale der Effizienz und des Zeitsparens nicht blind übernehmen. Man müsste Senecas Aufforderung ernst nehmen und sich in Muße zurückziehen, über die Zeit und das eigene Leben reflektieren.⁵²⁶

An dieser Stelle lässt sich nun die Frage stellen, ob Seneca damit nicht aus einer sehr privilegierten Position heraus spricht. Wer kann es sich schon leisten, sich vollständig aus dem Berufsleben zurückzuziehen und seine Zeit ganz der Philosophie zu widmen? Wohl nur eine Person, die über genügend Geld und Mittel verfügt, um sich an eine Formulierung Senecas zu halten, die tatsächlich sehr aristokratisch klingt: „besser ist es, seines eigenen Lebens Ordnung als den Zustand der staatlichen Getreideversorgung zu kennen“.⁵²⁷

Dieser Einwand mag zwar zutreffen – es wäre jedoch zu kurz gegriffen, Seneca auf eine Idealvorstellung zu reduzieren, die nur ein kleiner Teil der Gesellschaft erreichen könnte. Vielmehr lässt sich Seneca auch so lesen, dass es nicht darum gehe, die Arbeit vollständig aus dem Leben zu verbannen. Es ginge nur darum, ihr einen angemessenen Stellenwert zu geben – und das Ideal der Effizienz nicht alle Lebensbereiche bestimmen zu lassen. Entscheidend dafür wäre nach Seneca das angesprochene Verständnis für die zentrale Bedeutung der Zeit. „Really living (*vivere*), then, can only happen when one is in control of time“⁵²⁸ heißt es dazu in einem Kommentar zu Senecas Text.

Auf diesen Aspekt geht auch Wilhelm Schmid in seinem in dieser Arbeit bereits erwähnten Buch *Philosophie der Lebenskunst* ein. Schmid stimmt Seneca explizit zu, dass Lebenszeit eine

⁵²⁵ Siehe auch Abschnitt 5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst.

⁵²⁶ Vgl. Seneca: „De brevitae vitae“, 231.

⁵²⁷ Seneca: „De brevitae vitae“, 231.

⁵²⁸ Smith: „De brevitae vitae“, 164.

kostbare Ressource wäre. Eine grundlegende Technik der Lebenskunst bestehe demnach auch nach Schmid im bewussten Gebrauch der Zeit. Unnötiger Stress – also das, was Seneca als ‚überflüssige Anstrengungen mühevoller Betriebsamkeit‘ bezeichnete – entstehe Schmid zufolge insbesondere durch den Versuch, zu viele Möglichkeiten auf einmal realisieren zu wollen.⁵²⁹ Er schreibt dazu: „Das kluge Subjekt dagegen wählt unter den Möglichkeiten wenige aus und setzt diejenigen, die in der unmittelbaren Gegenwart keinen Platz finden, ‚auf die Zeitschiene‘, auf der sie der künftigen Realisierung, wenn die Umstände günstiger sind, von selbst entgegengleiten.“⁵³⁰ Nach Schmid geht es also auch darum, nicht zu viele Projekte auf einmal umsetzen zu wollen, sondern sich den einzelnen Möglichkeiten in Ruhe zu widmen und ihnen ihre Zeit zu lassen.

Zudem entwirft Schmid das Bild eines*r Zeitspielenden, einer Person, die ihre Zeit eigenständig und situationsspezifisch gestaltet (wobei man hier womöglich wieder ein eher privilegiertes Denken vorwerfen könnte – beispielsweise als Angestellte*r kann man seine Zeit wohl nicht immer eigenständig einteilen). Er empfiehlt, sich nicht mehr ständig mit den Fragen des rationalen Zeitkalküls zu martern – also jenen Fragen, die dem Denken im System der grauen Herren entsprechen: Habe ich meine Zeit optimal genutzt? Womit habe ich sinnlos Minuten und Sekunden verloren? Stattdessen könne man versuchen, auch ganz andere Fragen zu stellen: Wo habe ich meine Zeit mit Genuss vergeudet? Wo habe ich sie ohne Bedauern verschleudert? Es ginge also darum, die zur Verfügung stehende Zeit einerseits gut zu nutzen – die Zeit andererseits aber auch immer wieder mit Absicht dahingehen zu lassen und mit (scheinbar) sinnlosen Beschäftigungen zu vertreiben, sich in der Kunst des Müßiggangs zu üben (nicht nur in Senecas Sinne?), in den Tag hineinzuleben. Auf diese Weise könne man sich der rücksichtslos fortschreitenden Zeit entziehen und ein Wechselspiel von erfüllter und leerer Zeit in Gang setzen. Die leere Zeit charakterisiert Schmid dabei als dysfunktional und frei von Ziel und Zweck; hier würden neue Gedanken wie von selbst auftauchen und alte Erfahrungen verarbeitet.⁵³¹ Im Roman wird die Bedeutung dieser nicht-effizienten Zeit auch dadurch verdeutlicht, dass das Moment der Langsamkeit immer wieder eine Rolle spielt. Beppo Straßenkehrer denkt beispielsweise oft sehr lange über seine Antworten nach. Während das viele Zuhörende langweilt, weiß Momo, dass er sich so viel Zeit

⁵²⁹ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 355ff.

⁵³⁰ Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 357.

⁵³¹ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 359f.

nimmt, um nie etwas Unwahres zu sagen – Beppo wartet also geduldig, bis die für ihn wichtigen Gedanken sich gebildet und in Worten geformt haben.⁵³² Eine zentrale Rolle spielt zudem Kassiopeia, die Momo zu Meister Hora führt – und die als Schildkröte als Symbol für Langsamkeit gelesen werden kann. Interessanterweise wird dabei thematisiert, dass sich Kassiopeia zwar sehr langsam bewegt, dabei jedoch zugleich unerwartet schnell vorankommt.⁵³³ Diese Stelle kann so verstanden werden, dass es gerade die Langsamkeit und Nicht-Effizienz der Schildkröte ist, die ihr im Endeffekt dabei hilft, im Leben wirklich voranzukommen – vielleicht, indem sie früher als die ‚Vielbeschäftigten‘ erkennt, worauf es (ihr) wirklich ankommt.

Ein weiterer philosophischer Bezug zur Gegenüberstellung zwischen dem Ideal des Zeitsparens, der Effizienz, der grauen Herren, der kapitalistischen Ideologie einerseits und dem Ideal des erfüllten Lebens, der Perspektive von Momo und Meister Hora, Senecas Muße, dem Bild des*der Zeitspielenden andererseits, lässt sich in der Unterscheidung zwischen dem Modus des Habens und dem Modus des Seins finden, die der Philosoph, Psychologe und Soziologe Erich Fromm zur Analyse der Gesellschaft und des menschlichen Lebens entwickelte.

Auch Fromm beobachtet, dass es vielen Menschen nur schwer gelingt, sich der Muße zu widmen: „Wir sind eine Gesellschaft notorisch unglücklicher Menschen [...], die froh sind, wenn es ihnen gelingt, jene Zeit ‚totzuschlagen‘, die sie ständig einzusparen versuchen.“⁵³⁴ Während sich Fromm damit in die Argumentationslinie Senecas (in Bezug auf die Vielbeschäftigten) und Meister Horas (in Bezug auf die für die grauen Herren ersparte tote Zeit) einreihet, entwickelt er eine eigene Terminologie für die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Modi der Existenz. Haben und Sein wären zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens, die sich beispielsweise darin äußern, dass jemand, der im Modus des Habens denkt, eine hübsche Blume am Wegesrand pflücken, besitzen und vielleicht auch wissenschaftlich untersuchen möchte, während ein Mensch im Modus des Seins dieselbe Blume betrachtet und ihren Anblick genießt, ohne sie pflücken zu wollen.⁵³⁵ In

⁵³² Vgl. Ende: *Momo*, 37.

⁵³³ Vgl. Ende: *Momo*, 131f, 136.

⁵³⁴ Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: dtv 1980⁴, 27ff.

⁵³⁵ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 17.

eine mögliche Kritik am Modus des Habens reiht sich damit eine Stelle im Roman, die davon spricht, dass die ‚Professoren der Altertumswissenschaft‘ sich nicht mehr um die Ruine des Amphitheaters kümmern, weil es dort nichts mehr zu erforschen gäbe.⁵³⁶ Die beschriebenen Professoren (möglichweise als Sinnbild für die akademische Haltung überhaupt?) wären damit im Modus des Habens verhaftet, indem sie den Anblick des Amphitheaters nicht einfach in Ruhe genießen können, sondern den Ort zunächst wissenschaftlich untersuchen möchten – und dann das Interesse verlieren, sobald dieses „Haben-Wollen“ befriedigt ist.

Die Haben-Orientierung entspricht dabei der Argumentation der grauen Herren: „Es scheint [...] so, als bestehe das eigentliche Wesen des Seins im Haben, so dass nichts *ist*, wer nichts *hat*.“⁵³⁷ – eine Formulierung Fromms, die der bereits mehrmals erwähnten Passage im Roman sehr nahe kommt, nach der es den grauen Herren zufolge im Leben darum gehe, dass man es zu etwas bringt, „dass man was hat“⁵³⁸.

Im Unterschied dazu ist die Existenzweise des Seins durch Lebendigkeit und einen authentischen Bezug zur Welt gekennzeichnet⁵³⁹ – ein Ideal, das sich in der Charakterisierung Momos und Senecas Beschreibung der erfüllten Tage wiederfinden lässt (s.o.).

Fromm führt nun einige Beispiele an, um den Unterschied zwischen dem Modus des Habens und jenem des Seins deutlich zu machen. Spricht man etwa davon, dass man einen Körper *hat*, so unterscheide sich das von der Formulierung, dass man ein Körper *ist* – und nur in der zweiten Formulierung würde sich der Körper bewusst als lebendig erfahren. Studierende im Modus des Habens konzentrierten sich auf den logischen Sinn einer Vorlesung, um die Prüfung so gut wie möglich zu bestehen – doch der Inhalt würde nicht Teil ihrer Gedankenwelt. Im Modus des Seins würden sie hingegen zulassen, dass ihre eigenen Denkprozesse angeregt werden – und sie würden bereits mit eigenen Gedanken und Interessen in die Vorlesung kommen. Im Gespräch wäre eine Unterhaltung im Modus des Seins kein Austausch von Waren (Informationen, Wissen, Status) mehr, sondern ein Dialog, in dem es keine Rolle spiele, wer *recht hat*.⁵⁴⁰

⁵³⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 7.

⁵³⁷ Fromm: *Haben oder Sein*, 27.

⁵³⁸ Ende: *Momo*, 103.

⁵³⁹ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 35.

⁵⁴⁰ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 33, 38f, 43.

Grundsätzlich ginge es im Modus des Habens um Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen – also jene Ideale, die sowohl die kapitalistische Ideologie als auch die grauen Herren verkörpern.⁵⁴¹ Vor allem ginge es immer auch um Selbstoptimierung:

„Der ‚Individualismus‘, der im positiven Sinn Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln bedeutet hatte, läuft im negativen Sinn auf ‚Selbst-Besitz‘ hinaus – das Recht (und die Pflicht), seine Energie in den Dienst des eigenen Erfolges zu stellen.“⁵⁴²

Die Haben-Orientierung bedeutet damit immer auch, dass man am eigenen Selbst arbeiten müsse – dass man nie einfach *sein* könne, sondern immer darauf achten müsse, neue Ziele zu erreichen und möglichst viel Erfolg zu *haben*.

Um sich vom Haben-Paradigma zu lösen, müsste man nach Fromm nun nicht nur wissen, was man kritisiert – das Effizienzdenken, das Erfolgsstreben, den Zwang zur Selbstoptimierung. Neben dieser Freiheit *von* etwas bräuchte man auch eine Freiheit *zu* etwas – ein Gegenmodell, um nicht nur zu rebellieren, ohne nach einem Ziel zu suchen.⁵⁴³ Auch eine reine Kritik an der kapitalistischen Ideologie oder dem System der grauen Herren würde demnach zu kurz greifen. Man bräuchte etwas Positives, nach dem man streben kann: Senecas Muße, Momos und Meister Horas Ideal der erfüllten Zeit, Schmidts Vorstellung der Zeitspielenden.

Für Fromm besteht das positive Gegenmodell im Modus des Seins, der viele Übereinstimmungen zu den soeben genannten Positionen aufweist. Voraussetzungen für die Existenzweise des Seins sind nach Fromm Unabhängigkeit, Freiheit und das Vorhandensein kritischer Vernunft. Gekennzeichnet wäre der Modus des Seins zudem durch das Merkmal der Aktivität, das sich allerdings von einer betriebsamen Geschäftigkeit unterscheidet: es ginge um ein inneres Tätigsein und den produktiven Gebrauch der eigenen Anlagen und Talente. In dieser Form des nicht-entfremdeten Tätigseins würde man sich selbst als handelndes Subjekt des eigenen Lebens wahrnehmen.⁵⁴⁴ Diese Beschreibung scheint sowohl Senecas Ideal der Muße, die sich der Philosophie widmet, als auch Meister Horas Beschreibung eines erfüllten Lebens, in dem die Zeit als lebendige Zeit von jedem Menschen aktiv gestaltet wird, nahe zu kommen.

⁵⁴¹ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 73.

⁵⁴² Fromm: *Haben oder Sein*, 75.

⁵⁴³ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 78.

⁵⁴⁴ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 89, 91.

Zudem spricht Fromm davon, dass die Existenzweise des Seins sich auf das Hier und Jetzt fokussiert⁵⁴⁵ – was genau jenem Umgang mit der Zeit entspricht, für den Seneca, Meister Hora und Schmid argumentieren. Fromm schreibt dazu: „In der Existenzweise des Seins respektieren wir die Zeit, aber wir unterwerfen uns ihr nicht. Aber der Respekt wird zur *Unterwerfung* unter die Zeit, wenn die Existenzweise des Habens vorherrscht“ und „In der Existenzweise des Habens wird die Zeit zu unserem Beherrscher“.⁵⁴⁶ An dieser Stelle könnte *Momo* als exakte narrative Entsprechung der Philosophie Erich Fromms verstanden werden: Im Modus des Seins, in Momos Erleben erfüllter Tage, wird die Zeit gerade durch das Bewusstsein für ihre Bedeutsamkeit nicht verschwendet – und es wird auch nicht versucht, ihr nachzulaufen. Unter der Herrschaft der grauen Herren unterwerfen sich die Menschen hingegen unter das Diktat der effizienten Nutzung der Zeit und wechseln dadurch in den Modus des Habens.

Es lässt sich damit vorerst zusammenfassen, dass einige philosophische Ansätze Momos Ideal der erfüllten Zeit sehr nahe kommen, wobei diese sich jeweils in Abgrenzung zu den Werten der grauen Herren positionieren. Bei Seneca findet sich der Gedanke, dass gerade die Vielbeschäftigten den Eindruck haben, dass die Zeit zu schnell vergehe. Ein erfülltes Leben würde hingegen genügend Zeit für Muße enthalten, gefüllt mit philosophischen Gedanken über die Bedeutsamkeit der Zeit, in authentisch verbrachten Stunden, in Zeit für den Umgang mit sich selbst sowie in einem unerschrockenen Herzen. Nach Wilhelm Schmid wäre es zudem der reflektierte Umgang mit der Zeit inklusive der Entscheidung, ab und zu bewusst Zeit zu verschwenden, der uns von der Herrschaft der Zeit befreien würde. Bei Erich Fromm findet sich darüber hinaus die Charakterisierung eines Modus des Habens, welcher der Argumentation der grauen Herren entspricht – hier geht es um Besitzen, Erwerben, Gewinnmachen, Effizienz und Erfolgsstreben. Dem gegenübergestellt wird der Modus des Seins, der Momos Ideal entspricht und sich in Lebendigkeit, einem authentischen Zugang zur Welt, innerer Aktivität und dem Fokus auf das Hier und Jetzt äußert.

Damit zeigt sich, dass Momos Ideal sich in der Philosophiegeschichte wiederfinden lässt – offen bleibt bisher allerdings die Frage, wie dessen Umsetzung in der Arbeitswelt und im Alltag tatsächlich aussehen könnte. Anders gefragt: Sind die genannten Ideale umsetzbar – oder sind

⁵⁴⁵ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 124.

⁵⁴⁶ Fromm: *Haben oder Sein*, 126.

sie, wie immer wieder vorgeworfen wird, zu elitär gedacht und nur für eine kleine Gruppe von Menschen mit genügend Kleingeld realisierbar? Und: Wie werden Arbeit und Alltag im Roman charakterisiert, wenn die grauen Herren nicht an der Macht sind? Welche Entsprechungen finden sich dazu womöglich in der Philosophie?

Bei allen Menschen, die sich nicht durch übermäßigen Wohlstand auszeichnen, nimmt die Arbeit wohl eine zentrale Stellung im Leben ein.⁵⁴⁷ Hält man Arbeit, Effizienz und Erfolg allerdings für das einzig Relevante, so gilt man nach Seneca als bedauernswerte*r Vielbeschäftigte*r – und reiht sich nach Weber in die Tradition der protestantischen Ethik ein, nach der die Arbeit selbst, das Tätigsein, der eigentliche Sinn des Lebens wäre.⁵⁴⁸ Gerade Ehrgeizige und Hochmotivierte könnten dieses Tätigsein sogar mehr genießen als den Müßiggang – und sich nur existent fühlen, solange sie aktiv sind. Damit besteht jedoch die Gefahr der Selbstversklavung, sobald Arbeit als einzige Sinnstiftung betrachtet wird.⁵⁴⁹ Die Philosophin Svenja Flaßpöhler schreibt dazu: „Je stärker sich der heutige ‚Genussarbeiter‘ mit seiner Arbeit identifiziert, umso schwerer fällt ihm das Loslassen.“⁵⁵⁰ Der Philosoph Mark Kingwell geht zudem auf die Problematik ein, dass Vielbeschäftigte sich auch durch Arbeit von innerer Leere abzulenken versuchen: „Der Workaholic kolonialisiert seine Verzweiflung angesichts der Leere des unproduktiven Lebens, indem er es mit Arbeit anfüllt.“⁵⁵¹

Wie sieht nun aber ein Leben aus, in dem Arbeit nicht den höchsten Stellenwert besitzt? Ein Leben, in dem man zwar arbeitet, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, in dem man deshalb jedoch nicht automatisch zu Senecas Vielbeschäftigten gehört?

Im Roman ist es wohl insbesondere Beppo Straßenkehrer, der dieses Ideal erfüllt – er geht seiner Arbeit gewissenhaft nach, ohne vollständig in ihr aufzugehen und ohne sie als höchsten Wert des Lebens zu betrachten (zumindest solange er von den grauen Herren verschont bleibt). Im Roman heißt es, dass er seine Arbeit gern und gründlich erledigt, da er weiß, dass

⁵⁴⁷ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 10.

⁵⁴⁸ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 323. Siehe auch Abschnitt 5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?

⁵⁴⁹ Vgl. Flaßpöhler: „Macht Arbeit glücklich?“, 7f.

⁵⁵⁰ Flaßpöhler: „Macht Arbeit glücklich?“, 9.

⁵⁵¹ Kingwell, Mark: „Die Arbeitslüge.“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, 16.

es eine notwendige Arbeit ist.⁵⁵² Entscheidend für eine Arbeitsweise im Modus des Seins scheint somit zunächst das Gefühl der Sinnhaftigkeit der eigenen Arbeit zu sein.

Darüber hinaus zeigt Beppo, dass es nicht nur darauf ankommt, *was* man arbeitet, sondern auch darauf, *wie* man seine Arbeit erledigt. Über Beppos Tätigkeit als Straßenkehrer heißt es im Roman:

„Wenn er so die Straßen kehrte, tat er es langsam, aber stetig: bei jedem Schritt einen Atemzug und bei jedem Atemzug einen Besenstrich. Schritt – Atemzug – Besenstrich. Schritt – Atemzug – Besenstrich. Dazwischen blieb er manchmal ein Weilchen stehen und blickte nachdenklich vor sich hin. Und dann ging es wieder weiter: Schritt – Atemzug – Besenstrich – – –“⁵⁵³

Besonders wichtig scheint bei dieser langsamen, aber gleichmäßigen Arbeitsweise der Atemzug zu sein. Es kommt wohl darauf an, nicht auf den Atem, den Rhythmus zu vergessen – und darauf, sich die Zeit für Pausen zum Nachdenken zu nehmen. In diesen Pausen kommen Beppo Gedanken, die er nach der Arbeit mit Momo teilt – auch Gedanken, die mit seiner Arbeitsweise zusammenhängen:

„‘Siehst du, Momo’, sagte er dann zum Beispiel, ‘es ist so: Manchmal hat man eine sehr lange Straße vor sich. Man denkt, die ist so schrecklich lang; das kann man niemals schaffen, denkt man.’ Er blickte eine Weile schweigend vor sich hin, dann fuhr er fort: ‘Und dann fängt man an, sich zu eilen. Und man eilt immer mehr. Jedes Mal, wenn man aufblickt, sieht man, dass es gar nicht weniger wird, was noch vor einem liegt. Und man strengt sich noch mehr an, man kriegt es mit der Angst, und zum Schluss ist man ganz außer Puste und kann nicht mehr. Und die Straße liegt immer noch vor einem. So darf man es nicht machen.’ Er dachte einige Zeit nach. Dann sprach er weiter: ‘Man darf nie an die ganze Straße auf einmal denken, verstehst du? Man muss nur an den nächsten Schritt denken, an den nächsten Atemzug, an den nächsten Besenstrich. [...] Dann macht es Freude; das ist wichtig, dann macht man seine Sache gut. Und so soll es sein.’ Und abermals nach einer langen Pause fuhr er fort: ‘Auf einmal merkt man, dass man Schritt für Schritt die ganze Straße gemacht hat. Man hat gar nicht gemerkt wie und man ist nicht außer Puste.’ Er nickte vor sich hin und sagte abschließend: ‘Das ist wichtig.’“⁵⁵⁴

Diese bekannt gewordene Passage des Romans zeigt, wie Arbeit jenseits der Werte der grauen Herren aussehen kann – wie Arbeit aussehen kann, wenn sie sich nicht Effizienzdenken und

⁵⁵² Vgl. Ende: *Momo*, 37.

⁵⁵³ Ende: *Momo*, 37.

⁵⁵⁴ Ende: *Momo*, 37f.

Erfolgsstreben unterwirft, nicht im Modus der Vielbeschäftigten und des Habens abläuft, sondern Zeit für philosophische Muße lässt, in den Modus des Seins wechselt: Dann bedeutet Arbeit, sich jeweils nur auf den nächsten Schritt zu konzentrieren, sich nicht zu eilen, langsam, aber stetig und Schritt für Schritt voranzukommen – ohne dabei auf die einzelnen Atemzüge zu vergessen. Insbesondere geht es auch darum, dass die Arbeit Freude macht – und nicht etwa darum, dass sie zu möglichst viel Gewinn führt.

Diese Darstellung des sinnerfüllten Arbeitens ähnelt einer Beschreibung, welche die Philosophin Alice Lagaay in ihrem Text *Büro Utopia* über ihre Idealvorstellung des Berufsalltags ausführt. In ihrem utopischen Büro gibt es beispielsweise Raum für zufällige Gespräche – man hat zwar etwas zu tun, aber nichts ist so dringend, dass man sich nicht einem spontanen Austausch widmen könnte. Auch Kinder kommen vorbei und die Katze des Nachbarn macht neben dem Bücherregal ihren Mittagsschlaf. Neben dem Arbeitstisch ist genügend Platz für eine Liegecouch und ihre geliebten Teekannen.⁵⁵⁵ Sie schreibt: „Mein idealer Arbeitsort ist nicht nur auf die Arbeit selbst, nicht nur auf Produktivität und Effizienz getrimmt. Ich bewohne den Ort, an dem ich arbeite, nicht bloß mit einem Teil von mir, sondern mit meinem Wesen.“⁵⁵⁶ Explizit geht es in Lagaays Ideal also nicht nur um Produktivität und Effizienz, die Werte der kapitalistischen Ideologie sowie der grauen Herren. Stattdessen möchte sie ihr Büro ganzheitlich, mit ihrem ganzen Wesen bewohnen – in den Modus des Seins eintreten, könnte man mit Erich Fromm formulieren (s.o.).

Zudem betont Lagaay ebenso wie Beppo Straßenkehrer, dass es in der sinnerfüllten Arbeit nicht darum geht, durchgehend oder möglichst schnell zu arbeiten – neben dem Erledigen von Aufgaben wären andere Tätigkeiten ebenso wichtig: schlafen, essen, abwesend sein, sitzen, starren, nichts tun – sich Zeit für Abwechslung, Pausen und Momente der Passivität nehmen.⁵⁵⁷ Ebenso wie Beppo hebt Lagaay damit den Atemzug hervor, die Pause zum Nachdenken – der Modus der Ruhe und Langsamkeit im Gegensatz zur Hektik im System der grauen Herren und der Effizienz. Lagaay meint sogar, dass nur in diesem entspannten Rhythmus wirkliche Inspiration stattfinden kann: „Wenn ich Tee trinke zum Beispiel, bin ich empfängsbereit, kann wahrnehmen, meine Umwelt und mich selbst. Ich werde wieder weich,

⁵⁵⁵ Vgl. Lagaay, Alice: „Büro Utopia.“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, 28f.

⁵⁵⁶ Lagaay: „Büro Utopia“, 29.

⁵⁵⁷ Vgl. Lagaay: „Büro Utopia“, 29.

öffne mich für die Welt. Reine Aktivität hingegen ist hart und stumpf. Stress tötet jede Inspiration.“⁵⁵⁸ Abschließend unterstreicht sie, dass es im utopischen Büro eben nicht in erster Linie um Geld gehe – es gehe darum, sich vertiefen zu können, weil Körper und Geist danach verlangen, um sich zu entfalten, um zu sein⁵⁵⁹ (und nicht, um zu *haben*, ließe sich mit Fromm ergänzen).

Damit kommen sowohl Beppo Straßenkehrer als auch Alice Lagaay in ihrer Beschreibung der sinnerfüllten Arbeit zugleich Senecas Ideal sehr nahe, der es als Ziel sieht, nicht das versinken zu lassen, was man an lebendiger Veranlagung in sich hat.⁵⁶⁰ Wenn Beppo danach strebt, die Arbeit in Ruhe zu erledigen, sodass sie ihm Freude macht; wenn Lagaay sich für die Welt öffnen und in sie vertiefen möchte, so geht es um diese lebendige Veranlagung, um Momente, die intensiv erlebt werden und das Leben lebenswert machen – und nicht um Effizienz, Profit, Zeitsparen oder Erfolgsstreben.

Zugleich geht es auch darum, dass Arbeit nicht das Einzige ist, was das Leben lebenswert macht. Dieser Aspekt wird im Roman insbesondere in der Beschreibung des Idealzustands am Ende deutlich, als die Herrschaft der grauen Herren überwunden ist: Hier heißt es, dass die Leute plötzlich viel Zeit haben – wenn Kinder beispielsweise mitten auf der Straße spielen, sehen wartende Autofahrer*innen lächelnd zu, manche steigen sogar aus und spielen einfach mit. Die Menschen plaudern miteinander und erkundigen sich ausführlich nach ihrem gegenseitigen Wohlergehen. Wer zur Arbeit geht, hat Zeit, die Blumen an einem Fenster zu bewundern oder die Vögel zu füttern. Ärzt*innen haben Zeit, sich all ihren Patient*innen ausführlich zu widmen. Arbeiter*innen können ruhig und mit Liebe zur Sache arbeiten – denn es kommt nicht mehr darauf an, in möglichst kurzer Zeit möglichst viel fertig zu bringen.⁵⁶¹

An diesem Ideal wird noch einmal deutlich, dass es in der Utopie des Romans nicht darum geht, die Arbeit vollständig aufzugeben oder das System zu stürzen. Es ginge stattdessen darum, innerhalb der arbeitsteiligen Gesellschaft seine Arbeit auf eine Weise zu verrichten, die der eigenen Tätigkeit auf der einen Seite einen Sinn verleiht – ihr auf der anderen Seite aber keinen so hohen Stellenwert gibt, dass keine Zeit für andere Aspekte des Lebens bleibt.

⁵⁵⁸ Lagaay: „Büro Utopia“, 29.

⁵⁵⁹ Vgl. Lagaay: „Büro Utopia“, 29.

⁵⁶⁰ Vgl. Seneca: „De brevitate vitae“, 235.

⁵⁶¹ Vgl. Ende: *Momo*, 294ff.

In gewisser Weise lässt sich Momos Ideal beziehungsweise das Ideal des Romans damit als Modifikation des Systems von Innen verstehen, in der keine großen Umstürze stattfinden, sondern es eher darum geht, die eigenen Werte sowie die eigene Lebensführung zu überdenken und bewusst zu gestalten. Mit Sartre⁵⁶² könnte man sagen, dass sich die einzelnen Individuen im Bewusstsein ihrer radikalen Freiheit die Frage stellen könnten, ob sie eher Senecas, Meister Horas, Erich Fromms Ideal folgen möchten – oder sich bewusst dafür entscheiden, ihr Leben in der Hoffnung auf Erfolg und späteren Gewinn dem effizienten Arbeiten zu widmen. Auch der Philosoph Mark Kingwell meint dazu, dass die Lösung für den Workaholic darin besteht, sich nicht nur als Teil des Systems, sondern als Individuum zu verstehen: „Verändere nicht das System, ändere dein Leben.“⁵⁶³

Betrachtet man Momos Antagonisten, die grauen Herren, als innere Stimme des Kapitalismus, bestünde die Antwort des Romans also nicht darin, den Kapitalismus als Wirtschaftssystem zu ersetzen. Auch aus philosophischer Sicht scheint es zumindest bisher kein Wirtschaftssystem zu geben, das ohne Nachteile auskommt.⁵⁶⁴ Wilhelm Schmid spricht bei einer Modifikation von Innen, die das System grundsätzlich beibehält, dabei jedoch aus individueller Sicht andere Wertmaßstäbe setzt, von einer pragmatischen Utopie.⁵⁶⁵ Er schreibt dazu:

„Die Philosophie der Lebenskunst versucht in jedem Fall anzusetzen bei der individuellen Haltung, um der ausschließlich materiellen Orientierung des Individuums entgegenzutreten und deutlich zu machen, dass die Frage des Eigentums noch eine andere ist als die des Eigentums im materiellen Sinne, nämlich die eines Eigentums im ideellen Sinne: Aneignung von Selbst und Welt, Einübung von Selbstmächtigkeit, Wahrnehmung von Freiheit, Eingehen freier Verpflichtungen.“⁵⁶⁶

Statt den Kapitalismus als System zu ersetzen geht es dabei in *Momo* vor allem darum, den Stellenwert der Arbeit zu evaluieren: Die Arbeit sei wichtig, aber nur ein Wert von mehreren, die im Leben Bedeutung hätten. Auch der Philosoph Laurence James vertritt die Position, dass verschiedene Bereiche des Lebens für ein gutes Leben wichtig zu sein scheinen – nicht nur ökonomische Sicherheit, sondern auch Glück, Sinn, Gesundheit und Stabilität.⁵⁶⁷

⁵⁶² Siehe Abschnitt 5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst.

⁵⁶³ Kingwell: „Arbeitslüge“, 18.

⁵⁶⁴ Vgl. u.a. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 158; Jaeggi: „Entfremdet“, 56.

⁵⁶⁵ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 161.

⁵⁶⁶ Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 162.

⁵⁶⁷ Vgl. James, Laurence: „Shape and the Meaningfulness of Life“. In: Bortolotti, Lisa (Hrsg.): *Philosophy and Happiness*. Hampshire, New York: Palgrave MacMillan 2009, 45.

Im Folgenden sollen einige Aspekte aufgezeigt werden, die in Momos Ideal neben der Arbeit bedeutsam erscheinen: die Rolle von Festen, die Bedeutung von Gefühlen, der Wert der Freundschaft sowie das Bewusstsein für eine ‚tiefere Wahrheit‘.

5.4.2. Zeit für Festlichkeiten

Ein Aspekt, der in der Charakterisierung des Lebens von Momo und ihren Freund*innen jenseits des Systems der grauen Herren immer wieder hervorgehoben wird, ist die Zeit für Festlichkeiten. So heißt es bereits relativ zu Beginn des Romans, dass die Menschen, die Momo in ihre Gemeinschaft aufnehmen, anlässlich ihres Einzugs ins Amphitheater ein so vergnügtes Fest feiern, wie es nur arme Leute zu feiern verstehen.⁵⁶⁸ Diese Bemerkung scheint zu implizieren, dass gerade Menschen, die nicht viel Kapital zur Verfügung haben, in besonderer Weise dazu in der Lage sind, sich Zeit zu nehmen, um Feste in einer authentischen Weise – im Modus des Seins, könnte man mit Fromm sagen (s.o.) – zu feiern. Dafür würde man nicht viel brauchen:

„Und dann kamen die Kinder der Leute und brachten, was man an Essen erübrigen konnte, das eine ein Stückchen Käse, das andere einen kleinen Brotwecken, das dritte etwas Obst und so fort. Und da es sehr viele Kinder waren, kam an diesem Abend eine solche Menge zusammen, dass sie ein richtiges kleines Fest zu Ehren von Momos Einzug feiern konnten.“⁵⁶⁹

Menschen, die sich nicht dem Zeitsparregime unterworfen hätten, würde es demnach mit wenigen Mitteln gelingen, ein fröhliches Fest zu veranstalten. Auch am Ende des Romans, als die Herrschaft der grauen Herren überwunden ist, feiern alle gemeinsam ein Fest im Amphitheater.⁵⁷⁰ Im Zeitsparregime der grauen Herren könnten die Menschen laut Roman hingegen keine richtigen Feste feiern – weder fröhliche noch ernste.⁵⁷¹ Man könnte damit sagen, dass Zeitsparende im Modus des Habens nicht mehr die Zeit dafür fänden, die großen Momente des Lebens wahrzunehmen und gebührend zu würdigen – weder die freudigen noch die traurigen.

⁵⁶⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 12.

⁵⁶⁹ Ende: *Momo*, 12.

⁵⁷⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 296f.

⁵⁷¹ Vgl. Ende: *Momo*, 77.

In einigen philosophischen Überlegungen finden sich ähnliche Beobachtungen wie im Roman. So argumentiert der Philosoph Byung-Chul Han, dass der moderne Mensch in einer Zeit ohne Feste leben würde.⁵⁷² Han betrachtet das Fest als etwas Besonderes, als Aspekt des Lebens, dem er sogar eine eigene Zeit zuschreibt: „Beim Fest herrscht eine andere Zeit, in der die Zeit als Nacheinander vergänglicher, flüchtiger Momente aufgehoben ist.“⁵⁷³ Diese Zeit des Festes wäre eine Zeit, in der man verweilt, eine Zeit, die gewissermaßen unvergänglich ist. Die Verabsolutierung von Arbeit, Leistung und Produktion – das System der grauen Herren – würde dieser Zeit der Festlichkeit widersprechen und ihr Erleben unmöglich machen. Menschen, die sich dem Zeitsparregime unterwerfen, würden sich somit der Möglichkeit der besonderen Zeit der Festlichkeit berauben und diesen Augenblick gesteigerter Lebensintensität nie erleben.⁵⁷⁴

Mit Rudolf von Rotz und Max Weber könnte man diese fehlende Zeit für Festlichkeiten auf den Calvinismus und die protestantische Ethik zurückführen (siehe auch Abschnitt 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert). Im calvinistischen Verständnis wären alle Feste verwerflich, unnütz, irrational und unproduktiv. Wenn alle Zeit genutzt werden muss, um Gott durch Arbeit zu dienen, erscheint die Zeit für Feste gewissermaßen als gotteslästerlich. Selbst die Muße darf in diesem Verständnis nur genutzt werden, um danach besser arbeiten zu können – niemals jedoch als Selbstzweck in Senecas Sinn. Mit Weber wäre diese religiöse Anschauung in der heutigen kapitalistischen Ideologie in säkularisierter Form enthalten geblieben und kann damit als eine Ursache dafür betrachtet werden, weshalb sich Menschen im Modus des Habens (Fromm) unter der Herrschaft der grauen Herren keine Zeit für Feste nehmen (können).⁵⁷⁵ Elmar Waibl weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass im Zuge des rigorosen Leistungsethos des Protestantismus sogar kirchliche Feiertage abgeschafft worden wären.⁵⁷⁶

Während Arbeit und Wirtschaftstätigkeit im industriellen Kapitalismus eine Vormachtstellung einnehmen, sieht von Rotz in vorindustriellen Zeiten nicht nur die Möglichkeit für Feste, sondern betont auch deren Funktion zur Zeiteinteilung in einem gleichmäßigen

⁵⁷² Vgl. Han: „Falsches Versprechen“, 31.

⁵⁷³ Han: „Falsches Versprechen“, 31.

⁵⁷⁴ Vgl. Han: „Falsches Versprechen“, 31f.

⁵⁷⁵ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 312.

⁵⁷⁶ Vgl. Waibl: *Kapitalismusdebatte*, 348f.

Jahresrhythmus.⁵⁷⁷ Dabei würden sich Arbeitsphasen und Phasen für Festlichkeiten abwechseln: „Feste, Feiern, Spiele und Ruhezeiten stellen für den Menschen einen natürlichen Ausgleich zu den Anstrengungen der Arbeit dar.“⁵⁷⁸ Von Rotz argumentiert, dass Feste zudem wichtige Funktionen in der Gesellschaft einnehmen würden – die demnach verloren gingen, wenn auf Feste verzichtet wird: Über Feste würde der soziale Zusammenhalt, die Gruppenidentität und Solidarität erneuert und vertieft. Zudem würde Kultur aktiv gelebt, weitergetragen und weiterentwickelt. Dadurch kämen Menschen in Begegnung mit der Welt und ihrer eigenen Existenz – und erhielten dadurch die Möglichkeit, das Leben als sinnhaftes Ganzes zu erfahren sowie das gesellschaftliche Zusammenleben bewusst zu gestalten. In einem System, das rein auf Effizienz und Produktivität ausgelegt ist, gilt hingegen die Sichtweise, dass das Potenzial in Produktion und Erwerb an Feiertagen nicht ausgeschöpft wird.⁵⁷⁹

Sich Zeit für Feste zu nehmen bedeutet also gesteigerte Lebensintensität (Han), Stärkung des sozialen Zusammenhalts sowie Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz (von Rotz). Bei von Rotz heißt es dazu abschließend: „Feste und Mußestunden als Gelegenheit zu Geselligkeit und Spiel bilden [...] nicht nur als Ausgleichsfunktion sondern auch ganz für sich allein gesehen einen wesentlichen, eigenwertigen Bestandteil des Lebens.“⁵⁸⁰

Wenn unter der Herrschaft der grauen Herren beziehungsweise in der kapitalistischen Ideologie, im Modus des Habens auf Feste verzichtet und Arbeit als einziger Lebensinhalt betrachtet wird, gehen somit all diese Aspekte verloren.

5.4.3. Die Bedeutung von Gefühlen

Neben der Zeit für Festlichkeiten ist die Rolle von Gefühlen – insbesondere von Gefühlen der Zuneigung und Liebe – ein zweiter Aspekt, der im Roman als Beispiel für etwas vorkommt, das unter der Herrschaft der grauen Herren zu kurz kommt. Beppo Straßenkehrer hat beispielsweise den Eindruck, dass es durch den immer größeren Einfluss der Zeitdiebe kalt in der Gesellschaft wird – gefühlskalt, ließe sich auch formulieren: Die Menschen haben immer

⁵⁷⁷ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 123f.

⁵⁷⁸ von Rotz: *Arbeit*, 124.

⁵⁷⁹ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 125f.

⁵⁸⁰ Von Rotz: *Arbeit*, 125.

weniger Zeit für den Ausdruck zwischenmenschlicher Gefühle – wie unter anderem die Eltern, die kaum noch Zeit mit ihren Kindern verbringen.⁵⁸¹

Die grauen Herren selbst werden ebenfalls als gefühlskalt oder abgeschnitten von jedem Gefühl dargestellt – als dunkler und kalter Schatten.⁵⁸² Wiederum lässt sich Momo als Gegenposition zu den Zeitdieben verstehen. Das Mädchen hat Schwierigkeiten, mit der Puppe Bibigirl zu spielen, die ihr von den grauen Herren als Bestechungsgeschenk angeboten wird. Sie weiß nicht, was sie mit ihr anfangen soll – und meint schließlich, dass sie glaubt, man könne eine Puppe wie Bibigirl nicht lieb haben.⁵⁸³ Für Momo ist es damit von zentraler Bedeutung, dass man Zuneigung zu jemandem entwickeln kann – und sei es auch zu einem unbelebten Spielzeug wie einer Puppe. Sie vertritt damit eine ganz andere Werthaltung als die grauen Herren, die auf Effizienz und Zeitsparen setzen – in der Hoffnung, dass einem Liebe dann später schon von selbst zufällt. Momo übernimmt die Haltung der grauen Herren nie, bleibt immer im Modus des Seins und tritt nie in den Modus des Habens ein, könnte man mit Fromm sagen. Stattdessen konfrontiert sie den grauen Herren, der sie besucht, ganz direkt mit einer Frage, die für sie den Kern des Problems trifft: Hat dich denn niemand lieb? Der Zeitdieb weiß nicht, wie er darauf reagieren soll, und muss Momo gegenüber schließlich aufgeben.⁵⁸⁴

Meister Hora erklärt, wie die Gefühllosigkeit der grauen Herren sich auch auf die Menschen überträgt, wenn sie sich für das Zeitsparen entscheiden: Im Modus der Effizienz hätte man irgendwann keine Lust mehr, irgendetwas zu tun – und mit der Zeit würden Unlust und Langeweile immer schlimmer. Man würde sich immer leerer, misstrauischer und unzufriedener mit sich und der Welt fühlen. Eines Tages würde sogar dieses Gefühl aufhören und man fühlte gar nichts mehr. Dann komme einem die ganze Welt fremd vor und nichts würde einen etwas angehen – man spürte weder Zorn noch Begeisterung, weder Freude noch Trauer. Es wäre in einem selbst kalt geworden und man könnte nichts und niemanden mehr lieb haben. Man würde mit einem leeren und grauen Gesicht umherhasten und wäre genauso geworden wie die grauen Herren selbst – leidend unter der Krankheit der tödlichen Langeweile.⁵⁸⁵

Abgesehen davon, dass der Roman damit Symptome von Burn-Out und Depression umschreibt, wird klar, inwiefern die Zeitsparenden die Bedeutung von Gefühlen ignorieren:

⁵⁸¹ Vgl. Ende: *Momo*, 85.

⁵⁸² Vgl. Ende: *Momo*, 43.

⁵⁸³ Vgl. Ende: *Momo*, 102.

⁵⁸⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 103, 105.

⁵⁸⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 269.

Zunächst haben sie im Modus der Effizienz keine Zeit mehr, ihren Gefühlen Raum zu geben – und schließlich fühlen sie in all der Hast gar nichts mehr, empfinden nichts mehr als Leere. Im Gegensatz dazu besteht Momos Ideal in einer Offenheit, die danach sucht, Zuneigung für andere zu entwickeln. Für sie scheint es von zentraler Bedeutung zu sein, in liebevollen Beziehungen zu anderen zu stehen⁵⁸⁶ – es scheint sie mit Bedauern zu erfüllen, dass man die Puppe Bibigirl nicht lieb haben kann und beinahe mit Mitleid, dass niemand den grauen Herren zu mögen scheint. Die Menschen im Modus des Zeitsparens sind hingegen im letzten Stadium ihrer Entwicklung zu Meister*innen der Effizienz selbst nicht mehr in der Lage, irgendjemandem gegenüber Liebe oder Zuneigung zu empfinden.

Der Philosoph Erich Fromm schreibt dazu, dass Liebe etwas ist, das man nicht wie ein Ding oder eine Substanz haben im Sinne von besitzen kann – in Wirklichkeit gäbe es nur den Akt des Liebens.⁵⁸⁷ Ganz anders als Jason Brennan, der meint, mit Geld könnte man leichter zu Liebesglück finden⁵⁸⁸, spielt sich wahre Liebe für Fromm nur im Modus des Seins ab: jemanden zu lieben würde bedeuten, für jemanden zu sorgen, jemanden zu kennen, auf jemanden einzugehen, ihn*sie zu bestätigen, sich an jemandem zu erfreuen. Man könne einen Menschen lieben, aber auch einen Baum oder eine Idee. Zu lieben würde heißen, jemanden (oder etwas) zum Leben zu erwecken, dessen Lebendigkeit zu steigern. Im Modus des Habens bedeute Liebe (die eigentlich keine echte Liebe wäre) hingegen das geliebte Objekt einzuschränken, gefangen zu nehmen, zu kontrollieren – eine solche Liebe wäre lähmend und erstickend.⁵⁸⁹ Menschen im Modus des Habens hätten zudem Angst davor, wirklich zu lieben – sie hätten Angst davor, sich gegenüber einem anderen Menschen ganz zu öffnen und die Sicherheit ihres Effizienzregimes dafür aufzugeben.⁵⁹⁰

Nach von Rotz und Weber könnte eine Erklärung für diese Abneigung gegenüber Gefühlsregungen ihren Ursprung wiederum im Calvinismus haben, der eine negative Einstellung gegenüber allen Gefühlsäußerungen vertrat.⁵⁹¹ Demnach wäre auch in der säkularisierten Version der protestantischen Ethik keine Zeit für Gefühle und die Freude am

⁵⁸⁶ Siehe auch Abschnitt 5.4.4. Die Rolle der Freundschaft.

⁵⁸⁷ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 52.

⁵⁸⁸ Vgl. Brennan: *Rich*, 39. Siehe auch Abschnitt 5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus und Liberalismus.

⁵⁸⁹ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 52.

⁵⁹⁰ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 108.

⁵⁹¹ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 308.

Augenblick, da diese Aspekte im Ideal der Effizienz als Zeitverschwendung betrachtet würden.⁵⁹²

Insgesamt würde durch den Verlust der Gefühlswelt nach der Narration jedenfalls ein zentraler Bereich des Lebens wegfallen, sodass man schließlich grau und leer würde. Ein solcher Verlust wäre dabei eine nicht zu unterschätzende Gefahr, wenn man der Arbeit sowie dem Modus der Effizienz und des Zeitsparens den höchsten Stellenwert zuschreibt.

5.4.4. Die Rolle der Freundschaft

Neben dem Stellenwert der Arbeit, der Zeit für Festlichkeiten und der Bedeutung von Gefühlen ist die Freundschaft ein weiterer Aspekt, der in Momos Ideal eine wichtige Rolle einnimmt.

Im Roman heißt es dazu, dass der wichtigste Aspekt für Momos Wohlbefinden darin besteht, dass sie viele gute Freund*innen hat:

„Von nun an [seit sie im Amphitheater wohnt] ging es der kleinen Momo gut, jedenfalls nach ihrer eigenen Meinung. Irgendetwas zu essen hatte sie immer, mal mehr, mal weniger, wie es sich eben fügte und wie die Leute es entbehren konnten. Sie hatte ein Dach über dem Kopf, sie hatte ein Bett und sie konnte sich, wenn es kalt war, ein Feuer machen. Und was das Wichtigste war: Sie hatte viele gute Freunde.“⁵⁹³

Die grauen Herren wollen Momo hingegen einreden, dass sie keine Freund*innen brauchen würde, wenn sie eine Puppe wie Bibigirl hätte, mit deren Ausstattung sie den ganzen Tag spielen könnte.⁵⁹⁴ Liest man die grauen Herren als Stimme des Kapitalismus, erscheint das Ansammeln von Konsumgütern damit in der kapitalistischen Ideologie wichtiger als der Kontakt zu Freund*innen. Von Rotz erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass die protestantische Ethik (nach Weber die Grundlage der kapitalistischen Ideologie⁵⁹⁵) soziale und familiäre Beziehungen gegenüber der gestellten Aufgabe als unwichtig betrachtet.⁵⁹⁶ Das

⁵⁹² Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 125.

⁵⁹³ Ende: *Momo*, 13.

⁵⁹⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 102.

⁵⁹⁵ Siehe Abschnitt 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.

⁵⁹⁶ Vgl. von Rotz: *Arbeit*, 309.

Erfüllen der beruflichen Aufgaben scheint somit auch in der kapitalistischen Ideologie einen höheren Stellenwert zu haben als das Aufrechterhalten von Freundschaften.

Für Momo, die sich von den grauen Herren nicht beeindrucken lässt, bleiben ihre Freund*innen bedeutsam: Als sie bei Meister Hora den Ort kennenlernt, von dem ihre Zeit kommt⁵⁹⁷, hat sie anschließend sofort das Bedürfnis, ihren Freund*innen davon zu erzählen.⁵⁹⁸ Auch der Entschluss, sich gegen die grauen Herren zu wehren, ist von der Stärke ihrer Freundschaften geprägt – der Gedanke an ihre Freund*innen in Not ist ausschlaggebend für ihre Entscheidung, nicht mehr vor den Zeitdieben zu fliehen.⁵⁹⁹

Für die grauen Herren ist auch ersichtlich, dass Momo wesentlich an ihren Freund*innen hängt – sie vermuten zurecht, dass Momo gar kein Interesse mehr an ihrer ‚ungesparten‘ Zeit hätte, wenn sie diese Zeit nicht mehr mit ihren Freund*innen teilen könnte, und versuchen, sie damit zu erpressen.⁶⁰⁰ Die Frage, ob der Kontakt zu Freund*innen eventuell ihr eigenes Leben bereichern könnte, stellen sich die grauen Herren allerdings nicht.

Blickt man in die Philosophiegeschichte, so lässt sich diese wichtige Rolle, die ihre Freund*innen für Momo spielen, mit den aristotelischen Überlegungen zur Freundschaft näher untersuchen. Aristoteles vertritt dabei die Position, dass niemand wählen würde, ohne Freund*innen zu leben, auch wenn er*sie alle anderen Güter hätte. Auch Reiche und Machthabende würden ein Bedürfnis nach Freundschaft haben.⁶⁰¹ Diese Perspektive widerspricht der genannten Position der grauen Herren, dass der Konsum von (immer mehr) Gütern dafür sorgen würde, dass man keine Freundschaften (mehr) braucht. Aristoteles weist dabei darauf hin, dass Freund*innen beispielsweise in Unglücksfällen die einzige Zuflucht darstellen, dass sie jungen Menschen helfen, Fehler zu vermeiden und ältere bei alltäglichen Tätigkeiten unterstützen⁶⁰² – alles Aspekte des Lebens, die von den grauen Herren nie angesprochen werden (außer vielleicht wenn sie meinen, Herr Fusi solle seine Mutter in ein Altersheim geben, anstatt sich selbst um sie zu kümmern – sodass er sozusagen aufhört, Aristoteles Idee der freundschaftlichen Unterstützung älterer Menschen zu erfüllen⁶⁰³).

⁵⁹⁷ Siehe auch Abschnitt 5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘.

⁵⁹⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 183f.

⁵⁹⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 246.

⁶⁰⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 249.

⁶⁰¹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VIII, §1 (Wolf-Ausgabe: S. 251).

⁶⁰² Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VIII, §1 (Wolf-Ausgabe: S. 251).

⁶⁰³ Vgl. Ende: *Momo*, 72.

In weiterer Folge unterscheidet Aristoteles drei Arten der Freundschaft. Die erste Art besteht, weil die Freund*innen einander in irgendeiner Form nützlich sind, man könnte sie also als Nutzen-Freundschaft bezeichnen. Die zweite Art basiert darauf, dass man angesichts der anderen Person Lust oder Vergnügen empfindet – weil die Person attraktiv, unterhaltsam oder angenehm im Umgang ist. Diese Art könnte man Vergnügen-Freundschaft nennen. In beiden genannten Arten würde man die andere Person nicht um ihrer selbst willen schätzen. Aristoteles argumentiert, dass diese beiden Freundschaften dadurch instabil sind und leicht aufgelöst werden können, wenn der Aspekt der Nützlichkeit oder des Vergnügens wegfällt.⁶⁰⁴ Die dritte Art der Freundschaft ist hingegen beständig, da sie nicht davon abhängig ist, dass sich die Beteiligten gegenseitig nützlich sind oder Vergnügen bereiten. In dieser Form der Freundschaft schätzt man die andere Person wirklich um ihrer selbst willen und wünscht einander in gleicher Weise Gutes. Diese Freundschaft könnte man mit Aristoteles als Tugend-Freundschaft bezeichnen.⁶⁰⁵

Aus diesem Verständnis heraus könnte man Momos Freundschaften als Tugend-Freundschaften betrachten: Momo ist für andere da, ohne sich einen Nutzen zu erhoffen, wenn sie den Erwachsenen zuhört oder mit den anderen Kindern phantasievolle Spiele spielt – es handelt sich also nicht um eine Nutzen-Freundschaft (jedenfalls nicht aus ihrer Perspektive). Als ihre Freund*innen sich dem Zeitsparregime unterwerfen, ist der Kontakt mit ihnen auch nicht mehr vergnüglich, sondern überaus anstrengend für Momo: Beispielsweise hat Nino, der Wirt, jeweils nur zwischen zwei Essens-Abfertigungen in seinem neuen Schnellrestaurant kurz Zeit, ein paar Worte mit ihr zu wechseln; Gigi überhäuft sie bei ihrem Besuch in seinem neuen, luxuriösen Wohnviertel mit Fragen und lässt sie gar nicht zu Wort kommen.⁶⁰⁶ Bei Momos Freundschaft kann es sich also auch nicht um eine Vergnügen-Freundschaft handeln, da sie (zumindest von ihrer Seite) nicht daran scheitert, dass ihr die Anwesenheit ihrer Freund*innen kein Vergnügen mehr bereitet. Hingegen scheint sie ihre Freund*innen im Sinne der Tugend-Freundschaft wirklich um ihrer selbst willen zu schätzen – und ist bereit, sich alleine gegen die grauen Herren zu stellen, um Beppo, Gigi, Nico und die anderen zu retten (s.o.).

⁶⁰⁴ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VIII, §3 (Wolf-Ausgabe: S. 255).

⁶⁰⁵ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VIII, §4 (Wolf-Ausgabe: S. 256).

⁶⁰⁶ Vgl. Ende: *Momo*, 14f, 23ff, 213ff, 226.

Interessanterweise ergänzt Aristoteles, dass auch Menschen, die grundsätzlich glücklich sind, Freund*innen brauchen.⁶⁰⁷ Darunter könnte auch Momo fallen, die reich an Zeit ist und sich dadurch nicht von den grauen Herren beeindrucken lässt⁶⁰⁸ – aber dennoch auf ihre Freund*innen angewiesen ist. Aristoteles erklärt diesen Umstand damit, dass glückliche Menschen jemanden brauchen, mit dem sie ihr Glück teilen und dem gegenüber sie sich wohlwollend zeigen können.⁶⁰⁹ Diesen Aspekt findet man auch bei Momo, die ihre Einsicht in den Ursprung der Zeit nicht für sich behalten, sondern mit ihren Freund*innen teilen möchte.⁶¹⁰

Die besondere Rolle der Freundschaft lässt sich mit Aristoteles also dadurch charakterisieren, dass Reichtum alleine nicht glücklich macht – auch Menschen, die der Kapitalismus zu Wohlstand gebracht hat, hätten demnach (anders als die grauen Herren argumentieren) ein Bedürfnis nach Freund*innen. Die stabilste Form der Freundschaft wäre dabei die Tugend-Freundschaft, die weder auf Nutzen noch auf Vergnügen basiert, sondern darin besteht, dass die Freund*innen einander um ihrer selbst willen schätzen. Eine solche Freundschaft scheint Momo mit Beppo, Gigi, Nino und den anderen zu führen. Wie sich mit Aristoteles vorhersagen ließe, ist sie dabei trotz der Tatsache, dass sie sich nicht unter das Zeitsparregime unterwirft und somit freier und (zunächst) glücklicher ist als andere, auf ihre Freund*innen angewiesen – in Aristoteles Verständnis insbesondere, um ihr Glück mit anderen teilen beziehungsweise an andere weitergeben zu können.

In derselben Denktradition könnte man Erich Fromms Ausspruch verstehen, dass das höchste Ziel menschlichen Lebens in der Entfaltung sowohl der eigenen Persönlichkeit als auch jener der Mitmenschen besteht.⁶¹¹ Wie Aristoteles meint, dass auch glückliche Menschen ihr Glück teilen und weitergeben möchten, spricht Fromm hier von dem Wunsch nach Entfaltung, der sich nicht nur auf die eigene Person beschränkt – ebenso wie Momo danach strebt, ihre Zeit und ihre Erkenntnisse mit ihren Freund*innen zu teilen, wodurch Freundschaften eine entscheidende Rolle in Momos Ideal einnehmen.

⁶⁰⁷ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch IX, §9 (Wolf-Ausgabe: S. 301f).

⁶⁰⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 16.

⁶⁰⁹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch IX, §9 (Wolf-Ausgabe: S. 301).

⁶¹⁰ Vgl. Ende: *Momo*, 183f.

⁶¹¹ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*, 163.

5.4.5. Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘

Einige Stellen in *Momo* wurden in der literaturwissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzung so interpretiert, dass es sich um die Beschreibung einer spirituellen oder mystischen Erfahrung Momos handelt.⁶¹² Diese Passagen sollen im Folgenden genauer untersucht und mit Zugängen aus der Philosophiegeschichte verglichen werden. Die Grundannahme könnte dabei sowohl in *Momo* als auch in den angesprochenen philosophischen Zugängen lauten, dass es möglich sei, Einsicht in eine ‚tiefere‘ als die alltäglich wahrgenommene Wahrheit zu gewinnen. Dieser Aspekt scheint neben dem beschriebenen Stellenwert der Arbeit, neben der Zeit für Festlichkeiten, Gefühle und Freundschaften einen weiteren bedeutsamen Platz in Momos Ideal als Gegenmodell zum System der grauen Herren einzunehmen.

Zunächst fällt in diesem Zusammenhang auf, dass Momo besonders empfänglich für eine solche ‚tiefere Wahrheit‘ zu sein scheint: Abends sitzt sie manchmal lange in einer Art meditativem Zustand alleine am Rand des Amphitheaters, sieht hinauf zu den Sternen und lauscht auf die Stille. Manchmal kommt es ihr dabei so vor, als würde sie eine leise und doch gewaltige Musik vernehmen.⁶¹³

Die gesamte Passage, in der Momo Meister Hora besucht, könnte nun auch als inneres Erleben Momos in einem solchen Zustand der Versenkung interpretiert werden. Wenn es heißt, dass Momo sich auf eine seltsame Gegend am Rand der Zeit zubewegt, in der sie umso schneller vorankommt, je langsamer sie sich bewegt⁶¹⁴, so könnte es sich dabei auch um die Beschreibung des Übergangs in einen inneren Zustand handeln, in der das gewöhnliche Zeitempfinden seine Gültigkeit verliert und gerade die Entschleunigung und Verlangsamung einen ‚schneller‘ weiterführt.

Bei Meister Hora kommt die Sprache wieder auf die besondere Musik, die Momo im Amphitheater manchmal zu hören glaubte. Als Momo im Gespräch mit Hora darüber nachdenkt, was die Zeit eigentlich ist, denkt sie zuerst an einen Duft oder einen Wind – und kommt dann zu dem Schluss, dass die Zeit eine Art Musik wäre, die man für gewöhnlich nicht

⁶¹² Siehe Abschnitt 4.2. Interpretationsansatz 2: *Momos* Bezug zu spirituellen Erfahrungen.

⁶¹³ Vgl. Ende: *Momo*, 21f.

⁶¹⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 142, 145.

wahrnimmt, weil sie immer da ist. Genau diese Musik kennt Momo bereits – und hat somit bei ihrem meditativen Blick in die Sterne die Zeit selbst wahrgenommen.⁶¹⁵

An dieser Stelle findet sich ein expliziter Hinweis darauf, dass Momo besonders empfänglich für die Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘ ist: Als sie sagt, dass sie diese Musik schon manchmal ganz leise gehört hätte, antwortet Meister Hora: „Ich weiß, [...] deswegen konnte ich dich ja zu mir rufen.“⁶¹⁶ Diese Aussage impliziert, dass Momo etwas an sich hat, dass ihr den Besuch bei Meister Hora ermöglicht – beziehungsweise sie in der genannten Interpretation in die Lage versetzt, eine ‚tiefere Wahrheit‘ wahrzunehmen, die andere nicht wahrnehmen können.

Auch heißt es, dass Momo den Eindruck gehabt hätte, dass diese Musik von weit her kommt, aber gleichzeitig tief in ihrer drinnen klingt.⁶¹⁷ Diese Verbindung von Äußerem und Innerem könnte als Hinweis darauf gelesen werden, dass Momo sich in ihrem meditativen Zustand mit der ganzen Welt verbunden fühlt – dass sie wahrnimmt, wie die äußere Zeit des Kosmos und ihre eigene, innere Zeit zusammenfallen.

An diese Verbundenheit mit dem Kosmos knüpft Meister Hora an, wenn er davon spricht, dass die Menschen, wenn ihre Zeit vergangen ist, an den Ort gelangen, von dem diese Musik herkommt. Dann würden sie selbst ein Ton in dieser Musik werden. Er meint, dass die Menschen keine Angst mehr vor dem Tod hätten, wenn sie wüssten, was er bedeutet – und dann wäre es nicht mehr so leicht, sie zum Zeitsparen zu überreden und ihnen damit die Lebenszeit zu stehlen.⁶¹⁸

Damit zeigt sich die Bedeutsamkeit dieser Erfahrung einer Verbundenheit mit der ‚kosmischen Musik‘ in der Gegenbewegung zum System der grauen Herren: Indem Momo besonders empfänglich für die Wahrnehmung dieser Verbundenheit von äußerer und innerer Zeit ist, sind die grauen Herren ihr gegenüber machtlos – sie hat keine Angst vor der verrinnenden Zeit und lässt sich dadurch nicht zum Zeitsparen überreden. Versteht man die grauen Herren als Verkörperung der kapitalistischen Ideologie, wären also Menschen, die sich in besonderer Weise mit der kosmischen Zeit verbunden fühlen, eher als andere immun dagegen, sich einem Regime des Zeitsparens und der Effizienz zu unterwerfen.

⁶¹⁵ Vgl. Ende: *Momo*, 175.

⁶¹⁶ Ende: *Momo*, 175.

⁶¹⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 175.

⁶¹⁸ Vgl. Ende: *Momo*, 177.

Im weiteren Verlauf des Romans gelangt Momo mit Meister Hora sogar an den Ort, von dem die Zeit herkommt – in der Interpretation einer meditativen Versenkung könnte man davon sprechen, dass sie den tiefsten Punkt dieses In-Sich-Gehens erreicht. Dort nimmt Momo ein ungeheures Pendel wahr, das sich über einen Teich bewegt. Wo das Pendel sich dem Rand nähert, entsteht jeweils eine wunderschöne Blüte, die aufblüht und wieder verblüht, bevor sich an einer anderen Stelle eine neue Blüte öffnet. Jede Blüte sieht anders aus als alle vorherigen, und jeweils diejenige, die gerade blüht, erscheint Momo am allerschönsten. Zugleich ist jene Musik nun lauter zu hören, die Momo bereits kennt – und diese kosmische Musik ruft die Blüten aus der Tiefe des Wassers hervor und lässt sie erblühen. Momo versteht, dass jede einzelne Blume eine Stunde ihrer Lebenszeit bedeutet – und dass es der gesamte Kosmos ist, der jede Stundenblume zum Blühen bringt.⁶¹⁹ In diesem Moment „überkam sie etwas, das größer war als Angst“.⁶²⁰ Meister Hora gegenüber meint sie im Nachhinein staunend, dass sie nicht gewusst hätte, dass die Zeit so groß ist – woraufhin er ihr erklärt, dass das, was sie wahrgenommen hatte, nur ihre eigene Zeit gewesen sei. Grundsätzlich würde es diesen Ort, diesen Ursprung der Zeit in allen Menschen geben – sie müssten sich jedoch darauf einlassen und von Meister Hora hinführen lassen.⁶²¹

In der bereits angesprochenen Deutung wären nach dieser Passage also grundsätzlich alle Menschen in der Lage, einen Einblick in die ‚tiefere Wahrheit‘ zu gewinnen, die Momo erfahren hat. Allerdings müssten sie dafür darauf vertrauen, dass der Weg der Meditation, der Spiritualität oder der Mystik zu einer Wahrheit führt – vielleicht sogar zu einer Wahrheit, die dabei hilft, die Angst vor der verrinnenden Zeit zu überwinden und sich dadurch nicht mehr von den grauen Herren beziehungsweise der Ideologie des Zeitsparens und der Effizienz beeindrucken zu lassen.

Eine weitere Stelle, die dafür sprechen könnte, dass Momos Weg zu Meister Hora (auch) ein innerer Weg ist, findet sich in Momos Gespräch mit der Schildkröte Kassiopeia, die sie zu Meister Hora führt. Hier meint Kassiopeia, dass Momo sie nicht tragen kann, sondern ihr folgen muss – denn: „Der Weg ist in mir“.⁶²² Der Weg zur ‚tieferen Wahrheit‘ ist somit ein

⁶¹⁹ Vgl. Ende: *Momo*, 178ff.

⁶²⁰ Ende: *Momo*, 182.

⁶²¹ Vgl. Ende: *Momo*, 183.

⁶²² Ende: *Momo*, 257.

innerer Weg, ein Weg, den man nur findet, wenn man in sich geht. Zugleich ist die Schildkröte in ihrer Langsamkeit ein weiterer Hinweis darauf, dass es gerade die Entschleunigung ist, die einen in dieser Hinsicht schneller vorankommen lässt – wie auch Momo bereits festgestellt hat, als sie in der Gegend Meister Horas umso schneller vorangekommen ist, je langsamer sie sich bewegt hat (s.o.). Kassiopeia spricht es nun sogar nochmals explizit aus: „Je langsamer, desto schneller.“⁶²³

Die angesprochene Stelle erscheint zudem in einem weiteren Punkt interessant: Es wird erzählt, dass die grauen Herren Momo und Kassiopeia beobachtet haben und ihnen dadurch folgen können, obwohl es ihnen bis dahin unmöglich gewesen war, die Gegend in der Nähe Meister Horas zu betreten.⁶²⁴ Im Kontext der bisher vorgeschlagenen Interpretation könnte man diesen Aspekt so deuten, dass es den grauen Herren – den Kapitalist*innen oder der Stimme des Kapitalismus – durch Beobachtung gelingt, sich auch den Bereich des Spirituellen, Meditativen oder Mystischen einzuverleiben.⁶²⁵ Zur Beschreibung dieses Phänomens existiert bereits der Begriff des ‚Spirituellen Materialismus‘: Darunter wird eine (scheinbare, oberflächliche) Hinwendung zur Spiritualität, zu einer ‚tieferen Wahrheit‘ verstanden, die auf (mehr oder weniger) versteckte Weise dem Zweck dient, dadurch zu noch besseren Kapitalist*innen zu werden. Obwohl die grauen Herren sich im Roman tatsächlich Meister Hora nähern (allerdings ohne ihn zu erreichen), gelangt man durch den Spirituellen Materialismus nur scheinbar näher an eine ‚tieferer Wahrheit‘ oder den Ursprung der Zeit. Dabei stellt der Spirituelle Materialismus – wie die grauen Herren – zugleich eine Bedrohung für die Erfahrung einer solchen Wahrheit dar: Menschen, die eigentlich nach einer ‚tieferen Wahrheit‘ suchen, werden von ihrem Weg abgelenkt.

Genauer beschrieben wird dieses Phänomen des Spirituellen Materialismus in einem Text der zen-buddhistischen Meisterin Corinne Frottier:

„Wenn wir uns auf einen spirituellen Weg begeben, dann geschieht das oft in dem Wunsch, dort Methoden zu erlernen, mit denen es uns endlich gelingen möge, uns in den Menschen zu verwandeln, der wir so gerne wären. Mithilfe der Weisheit eines Meisters oder einer Meisterin hoffen wir, das passende Rezept dafür zu erhalten, mit dem wir uns verbessern könnten, um dadurch erfolgreicher, ausgeglichener und glücklicher zu werden. Der tibetische Lehrer Chögyam Trungpa nennt dies den Weg

⁶²³ Ende: *Momo*, 259.

⁶²⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 257, 260.

⁶²⁵ Siehe auch Abschnitt 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen.

des ‚spirituellen Materialismus‘. Mit einer solchen Haltung fahren wir fort, genau die Ziele zu verfolgen, die uns von der modernen Konsumgesellschaft als erstrebenswert vorgegaukelt werden. Diese sollten vor allem darauf ausgerichtet sein, unsere ‚Performance‘ zu verbessern und unser Wohlgefühl anzuheben.“⁶²⁶

Zu denken ist dabei beispielsweise an Achtsamkeitskurse, die versprechen, dass man nach deren Besuch über eine gesteigerte mentale Gesundheit verfügen würde und dadurch wieder besser arbeiten könnte. So werden auf einer Homepage zu einem Achtsamkeitskurs die folgenden positiven Auswirkungen angekündigt:

„Möchtest du gerne eine wirkungsvolle Methode kennenlernen

- um mit Stress und schwierigen Situationen im Beruf besser umgehen zu können?
- um Überforderung und Burnout vorzubeugen?“⁶²⁷

Ähnliche Beispiele wäre das Betreiben von Yoga oder Meditation, um dadurch so ausgeglichen zu sein, dass man (wieder) besonders effizient tätig sein kann.

In diesen Beispielen wäre Spiritualität weder Selbstzweck noch eine echte Gegenbewegung zur kapitalistischen Ideologie, sondern würde vom Kapitalismus einverleibt oder kolonialisiert werden. Spiritualität wird dann genutzt, um die Auswirkungen des kapitalistischen Systems besser zu ertragen und dann wieder ein Rädchen im Getriebe zu werden. Wenn es beispielsweise auf der genannten Homepage heißt, dass Achtsamkeit Überforderung und Burnout vorbeugen soll, dann wird die Frage, wodurch es überhaupt zu Überforderung und Burnout kommen kann, gar nicht gestellt. Die Verantwortung dafür, mit dem kapitalistischen System zurecht zu kommen, wird damit dem Individuum zugeschoben, das Spiritualität quasi als Schutzschild benutzen soll, um besser zu ‚funktionieren‘ und sich weiter zu optimieren.

Im Roman führt Momos Erfahrung einer ‚tieferen Wahrheit‘ hingegen nicht dazu, dass sie eine besonders gute Kapitalist*in wird – sondern unterstützt sie dabei, gar nicht in das System des Zeitsparens und Effizienzdenkens einzusteigen.

⁶²⁶ Frottier, Corinne: *So wie du bist. Der buddhistische Weg zur Selbstannahme*. München: Kösel-Verlag 2016, 38f.

⁶²⁷ Achtsamkeitskurs-Homepage: <https://www.dao-zentrum.at/kurse-retreats/mbsr-achtsamkeitstraining/> [5. Mai 2022].

Alexander Oberleitner vertritt nun die Position, dass eine philosophische Auseinandersetzung mit mystischen Erfahrungen eigentlich unmöglich wäre⁶²⁸ – die Philosophie könnte demnach nichts zur Beschreibung der Erlebnisse Momos bei Meister Hora beitragen beziehungsweise ließe sich kein philosophischer Text finden, von dem aus Bezüge zu den dargestellten Szenen in *Momo* herstellbar wären. Auf diese Ansicht Oberleitners soll hier mit dem Beispiel eines Philosophen geantwortet werden, der ebenfalls die Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘, die in einer Verbundenheit mit dem Kosmos besteht, beschreibt. Es handelt sich um Baruch de Spinoza, der als ernstzunehmendes Mitglied des philosophischen Kanons ein Beweis dafür sein könnte, dass *Momo* auch im Hinblick auf eine ‚tiefere Wahrheit‘ Philosophie erzählt – und nicht etwa in esoterische (im Sinn von okkulte) Bereiche ‚abgeleitet‘. Würde dieser Nachweis gelingen, wären auch diese Passagen des Romans geeignet, eine genuin philosophische Reflexion anzuregen.

Zugleich wäre Spinoza nur ein exemplarischer Fall für viele Philosophierende, die sich mit einer solchen ‚tieferen Wahrheit‘ beschäftigten. Zu denken ist hier beispielsweise auch an die Idee des Guten bei Platon oder das Eine bei den Neuplatonikern. Die Erfahrung einer Einheit sowie das Konzept einer nicht-diskursiven Erkenntnis wird damit – anders als von Oberleitner angenommen – immer wieder in der philosophischen Tradition thematisiert.

Bei Spinoza scheint es sich zunächst stärker um einen Bezug zur Religion beziehungsweise zum Monotheismus zu handeln als in *Momo* – während Momo die Musik des Universums erlebt und sich mit dieser verbunden fühlt sowie eine Einheit von äußerer und innerer Zeit erfährt, kommt bei Spinoza explizit der Terminus ‚Gott‘ vor. Allerdings handelt es sich dabei nicht um einen Gottesbegriff im traditionellen Sinn: Für Spinoza ist Gott nicht etwas, das über der Welt steht und sie als außenstehender Schöpfergott erschaffen hat, sondern Gott ist in der Welt, ist der Welt immanent, ist die ganze Natur und alles Seiende.⁶²⁹ Diesen Gott kann man sich auch als eine Kraft vorstellen, eine Kraft, die sich selbst und die ganze Welt ständig aus sich selbst heraus gebiert. Alle Lebewesen und Dinge sind dabei Teil derselben göttlichen Substanz, werden als Modi dieser einen Substanz bezeichnet, die alles Seiende in sich trägt und aus sich

⁶²⁸ Vgl. Oberleitner: *Michael Endes philosophisches Denken*, 144; Siehe auch Abschnitt 4.2. Interpretationsansatz 2: *Momos* Bezug zu spirituellen Erfahrungen.

⁶²⁹ Vgl. Spinoza: *Ethik* I. Buch, Lehrsatz 18, S. 49.

heraus die einzelnen Modi zur Erscheinung bringt.⁶³⁰ Spinozas Gott scheint damit eher ein philosophischer Gott zu sein, basierend auf der Vorstellung, dass alle Dinge auf ein und dieselbe Substanz zurückgehen – und nicht ein religiöser Gott im monotheistischen Sinn. Die Einheit mit dem Kosmos, die Momo in Momenten der Versenkung erlebt, ist nun möglicherweise vergleichbar mit der Erfahrung dieser göttlichen, allumfassenden Substanz, von der Spinoza spricht.

Spinoza selbst äußert sich jedenfalls auch dazu, wie Menschen dazu in der Lage sind, diese göttliche Substanz zu erfahren. Er spricht dabei von drei verschiedenen Erkenntnisarten: Die erste Erkenntnisart ist noch verworren und diffus, Zusammenhänge werden nicht erkannt und Zufälliges wird unangemessen verknüpft.⁶³¹ Würde man beispielsweise annehmen, dass der Lärm einer nahegelegenen Baustelle darauf abzielte, Philosophierende von ihrer Tätigkeit abzuhalten, würde man zufällige Ereignisse in unangemessener Weise miteinander verknüpfen. Verstünde man hingegen, dass der Lärm der Baustelle nichts mit den Philosophierenden zu tun hat, sondern davon abhängig ist, welcher Schritt des Bauplans gerade durchgeführt wird, befindet man sich auf Ebene der zweiten Erkenntnisart, in der die Notwendigkeit der Dinge erkannt wird und wir die adäquate Ursache eines Sachverhalts mit der Vernunft ergründen und sozusagen wissenschaftlich einsehen können.⁶³² Bezogen auf *Momo* sind diese beiden Erkenntnisarten wohl auch im System der grauen Herren zu finden: Die Zeitsparenden erkennen in manchen Fällen die tatsächliche Ursache für einen Sachverhalt (zweite Erkenntnisart) und in anderen ist ihre Erkenntnis noch verworren (erste Erkenntnisart). Gerade bei der Ursache für ihre Entscheidung zum Zeitsparen sehen sie nicht klar, dass die grauen Herren – beziehungsweise die innere Stimme des Kapitalismus – sie dazu überredet haben. Ihre Erkenntnis ist also in dieser Hinsicht verworren und diffus. Die dritte Erkenntnisart scheint im Roman jedoch – wenn überhaupt jemand – nur Momo zu erreichen. Diese dritte Art der Erkenntnis geht insofern über die zweite hinaus, als sie nicht nur nach einer angemessenen Ursache, sondern nach der ersten beziehungsweise letzten, der zugrundeliegenden Ursache fragt – man würde nicht nur fragen, was die Ursache für den Baustellenlärm oder den Bauplan wäre, sondern nach derjenigen Ursache suchen, mit der alles anfing, nach der Ursache für jeden Baustellenlärm und alle Baupläne der Welt, nach der

⁶³⁰ Vgl. Spinoza: *Ethik* I. Buch, Definitionen 5-6, S. 5f, Lehrsatz 11, S. 21f, Lehrsatz 15, S. 31.

⁶³¹ Vgl. Spinoza: *Ethik* II. Buch, Lehrsatz 28, S. 161.

⁶³² Vgl. Spinoza: *Ethik* II. Buch, Lehrsatz 38, S. 173; Lehrsatz 39, S. 175; Lehrsatz 40, S. 177.

Ursache für alles Existierende. Eine Erkenntnis auf dieser Ebene würde nach Spinoza nicht rein rational funktionieren, sondern eher intuitiv und plötzlich – dann würde man in einem Moment unerwartet Gott, die Substanz, die Natur als die eine und zugrundeliegende Ursache alles Seienden erkennen. Aufgrund dieses intuitiv-erfahrungsbasierten Charakters der dritten Erkenntnisart bezeichnet Spinoza diese als *scientia intuitiva*.⁶³³

Bei Momo scheint der Weg zur dritten Erkenntnisart weniger intellektuell auszusehen: Sie stellt sich nicht explizit die Frage, was die Ursache alles Seienden wäre. Allerdings stellt sie sehr wohl die Frage, was die Zeit ist und reflektiert darüber, woher die Zeit kommt.⁶³⁴ Diese Frage lässt sich insofern als Variation der Frage nach der Ursache alles Seienden verstehen, als Momo als Antwort darauf eine intuitive Erkenntnis in Spinozas Sinn zu erleben scheint: Sie erfährt die Verbindung zwischen kosmischer Zeit und Eigenzeit und nimmt eine ‚kosmische Musik‘ wahr, was sich als Umschreibung der Erfahrung einer allumfassenden Substanz oder Einheit deuten lässt.

Für Spinoza gelingt es dem Menschen in der dritten Erkenntnisart sogar, sich selbst unter dem Aspekt der Ewigkeit zu betrachten: In einer endlichen Perspektive erlebt man sich als Körper, der in der Zeit (!) auftaucht und wieder verschwindet.⁶³⁵ Basierend auf dieser endlichen Perspektive entscheiden sich die Menschen wohl aus Angst angesichts der verrinnenden Zeit für das Zeitsparen, das ihnen zugleich von den grauen Herren beziehungsweise der kapitalistischen Ideologie nahegelegt wird. Unter dem Aspekt der Ewigkeit betrachtet erfährt man sich nach Spinoza hingegen als notwendig existierendes Wesen, als notwendigen Modus der einen Substanz und erkennt, wie das Ganze der Welt entsteht und vergeht, wie die Ewigkeit des Werdens das Einzige ist, das Bestand hat.⁶³⁶

Ganz ähnlich klingt das, was Meister Hora zur kosmischen Musik zu sagen hat: Wenn die Zeit eines Menschen abgelaufen wäre, würde er selbst ein Ton in der Musik werden – und ist damit Teil des großen Ganzen.⁶³⁷ Mit Spinoza könnte man ergänzen, dass jeder Mensch auch schon zu Lebzeiten ein Ton in der Musik der allumfassenden Substanz wäre – und sobald er diese ‚tiefere Wahrheit‘ erkennen würde, würde er sich zugleich selbst unter dem Aspekt der Ewigkeit erfahren. Auch wenn Meister Hora diesen Detailspekt nicht explizit anspricht,

⁶³³ Vgl. Spinoza: *Ethik* II. Buch, Lehrsatz 46f, S. 195.

⁶³⁴ Vgl. Ende: *Momo*, 175.

⁶³⁵ Vgl. Spinoza, *Ethik* V. Buch, Lehrsatz 22, S. 565.

⁶³⁶ Vgl. Spinoza, *Ethik* V. Buch, Lehrsatz 22, S. 565.

⁶³⁷ Vgl. Ende: *Momo*, 177.

scheint Momo genau diese intuitive Einsicht selbst zu erfahren, wenn sie die Verbindung zwischen ihrer eigenen und der kosmischen Zeit erlebt.

Basierend auf dieser Auseinandersetzung mit Spinoza erzählt *Momo* also auch im Hinblick auf eine ‚tiefere Wahrheit‘ Philosophie – beziehungsweise lassen sich Bezüge zwischen dem Roman und der Philosophie Spinozas herstellen.

In der bisherigen Sekundärliteratur zu *Momo* wurden die untersuchten Passagen zwar nicht mit Spinoza in Beziehung gebracht, sehr wohl allerdings mit dem Zen-Buddhismus – auch wenn dabei insbesondere Sōiku Shigematsus Büchlein *Momo erzählt Zen* umstritten ist.⁶³⁸ Aus der bisher vorgeschlagenen Deutung der Erlebnisse Momos bei Meister Hora als innere Erfahrungen im Zustand der Versenkung scheint der Bezug zum Zen jedenfalls nicht völlig an den Haaren herbeigezogen. Als beispielhafter Text zum Vergleich mit *Momo* soll an dieser Stelle in aller Kürze auf das Werk *Shobogenzo* des Zen-Buddhisten Dogen Kigen zurückgegriffen werden.⁶³⁹

Der Grundgedanke der Erleuchtung oder ‚tieferen Wahrheit‘ würde auch bei Dogen in der Erfahrung eines kosmischen Zusammenhangs bestehen, wie man es sehr einfach ausdrücken könnte. Dogen spricht dabei davon, dass das ganze Universum eine einzige leuchtende Perle wäre – in der englischen Übersetzung: „All the universe is one bright pearl“.⁶⁴⁰ Auch wenn es sich hier um eine ganz andere Formulierung handelt, könnte man sich an Momos (allumfassende) kosmische Musik sowie an Spinozas göttliche Substanz erinnert fühlen. Der zen-buddhistische Moment der Erleuchtung wird von Dogen auch so umschrieben, dass in dieser Erfahrung erkannt würde, dass alle Lebewesen und Dinge die Buddha-Natur verkörpern würden: „all beings are the Buddha-nature“.⁶⁴¹ Das, was hier als Buddha-Natur bezeichnet wird, könnte wiederum Momos kosmischer Musik sowie Spinozas allumfassender Substanz entsprechen.

⁶³⁸ Siehe Abschnitt 4.2. Interpretationsansatz 2: *Momos* Bezug zu spirituellen Erfahrungen.

⁶³⁹ Dabei ist zu bedenken, dass auf eine Übersetzung zurückgegriffen werden muss, da ich des Japanischen nicht mächtig bin. Gewisse Aspekte der buddhistischen Originalschrift könnten damit verloren gehen. (Vgl. Suzuki, Daisetz Taitaro: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*. Berlin (West): Ullstein 1960, 28f.)

⁶⁴⁰ Wadell, Norman; Abe, Masao (Hrsg. und komm.): *The Heart of Dogen's Shobogenzo*. New York: State University of New York Press 2002, 31.

⁶⁴¹ Wadell; Masao: *Dogen's Shobogenzo*, xii.

Sowohl im Zen als auch bei Spinoza und *Momo* geht es somit – wie auch in vielen (anderen) spirituellen Traditionen – um eine Einheitserfahrung mit einem größeren Ganzen. Natürlich lässt sich darüber streiten, wie viel Gemeinsamkeit hier tatsächlich besteht und ob die Unterschiede nicht unüberwindbar wären, wenn die verschiedenen Traditionen genauer untersucht werden. Beispielsweise fällt auf, dass der Fokus in *Momo* naheliegenderweise auf die Zeit gelegt wird, während bei Spinoza und Dogen von vornherein die Welt oder das Universum im Zentrum steht. Wie gezeigt wurde, ist die Zeit als kosmische Musik in *Momo* zugleich so zugrundeliegend und allumfassend, dass die Nähe zu den Ansätzen Spinozas und Dogens wieder deutlicher wird.

Manche Ansätze gehen nun davon aus, dass es sich in allen unterschiedlichen Traditionen, die Erfahrungen einer Einheit beschreiben, in Wirklichkeit um Versprachlichungen einer Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘ handelt, bei der es sich grundsätzlich um dieselbe Wahrheit handeln würde. Mit dem Begriff der ‚tieferen Wahrheit‘ soll dabei ausgedrückt werden, dass nicht angenommen wird, dass alle Traditionen dieselben ‚Hirngespinnste‘ oder Halluzinationen erleben (was von Kritiker*innen z.T. argumentiert wird), sondern es sich um eine Erfahrung handelt, die auf der Realität (beziehungsweise einer bestimmten Ebene der Realität) beruht. Mit dem Attribut der ‚Tiefe‘ ist gemeint, dass die angesprochene Wahrheit über die alltägliche Erfahrung hinausgeht.

Nach dieser Vorstellung einer universellen ‚tieferen Wahrheit‘ wäre das Erlebnis Momos sowohl vergleichbar mit Spinozas intuitiver Erkenntnis als auch mit der buddhistischen Erleuchtungserfahrung. Der Unterschied würde sich erst im Moment der Versprachlichung ergeben, da das eigentlich Erlebte sich nicht direkt in Worte fassen lässt. Der Zen-Buddhist Daisetz Teitaro Suzuki schreibt dazu: „Alles, was uns trennt, ist die Terminologie“.⁶⁴²

Auch wenn sich die Frage, ob Suzuki recht haben könnte, an dieser Stelle nicht beantworten lässt, konnte gezeigt werden, dass *Momo* sich auch im Hinblick auf Stellen, die als spirituelle, mystische oder meditative Erfahrung gedeutet werden können, in Bezug zur Philosophiegeschichte stellen lässt (wobei Spinoza als Teil des philosophischen Kanons gilt, während umstritten ist, ob es sich beim Zen-Buddhismus eher um eine Philosophie oder eine Religion handelt).

⁶⁴² Suzuki: *Der westliche und der östliche Weg*, 17.

In der Auseinandersetzung mit Momos Ideal kann zudem betont werden, dass dieser Aspekt einer ‚tieferen Wahrheit‘ im Roman ein Gegengewicht zum System der grauen Herren beziehungsweise zur kapitalistischen Ideologie darstellt. Man könnte also zusammenfassen, dass die Narration nahelegt, sich angesichts des Drucks zum Zeitsparens und zur Effizienz für eine ‚tiefere Wahrheit‘ zu öffnen – sei es nun für eine Meditation über die Stundenblumen und die kosmische Musik, für Spinozas intuitive Erkenntnis oder die zen-buddhistische Versenkung. Basierend auf dem Erleben der Verbundenheit mit der kosmischen Zeit (oder mit der göttlichen Substanz beziehungsweise der ‚one bright pearl‘) würde man viel weniger leicht in Versuchung geraten, sich dem Zeitsparregime zu unterwerfen.

Ein letzter Aspekt bleibt in diesem Zusammenhang erwähnenswert: Meister Hora spricht auch von Sternstunden, von besonderen Augenblicken, in denen ungewöhnliche Dinge möglich sind – wenn es jemanden gibt, der sie erkennt. Diese Sternstunden zu erkennen scheint jedoch nur Menschen zu gelingen, die dafür Zeit und Muße haben beziehungsweise offen dafür sind, auf diese besonderen Momente in der kosmischen Symphonie zu hören.⁶⁴³

Der Philosoph Wilhelm Schmid spricht in diesem Zusammenhang davon, dass es darum ginge, mit Geduld den richtigen Zeitpunkt abzuwarten und sich selbst offen zu halten für alles, was kommt: „Diese Haltung erleichtert die Heraufkunft jener *purpurnen Stunden*, um derentwillen allein es sich zu leben lohnt“.⁶⁴⁴ Diese purpurnen Stunden sind wohl vergleichbar mit Meister Horas Sternstunden, deren Erkennen einer ganz ähnlichen Haltung entspringt. Wäre man in der Lage, diese besonderen Momente zu erkennen, komme es nach Schmid nur mehr darauf an, das Selbst im entscheidenden Moment frei sein zu lassen.⁶⁴⁵

Momos Ideal ist damit grundsätzlich als Gegenmodell zum System der grauen Herren aufzufassen. Wo die Zeitdiebe Arbeit, Erfolgsstreben und Effizienz als höchstes Ziel betrachten, steht Momo für Muße, authentische und erfüllte Tage mit Zeit für andere und den Umgang mit sich selbst sowie für sinnerfüllte Arbeit, die zugleich nicht das einzige darstellt, wofür es sich zu leben lohnt – denn neben der Arbeit spielen Zeit für Festlichkeiten, Zeit und

⁶⁴³ Vgl. Ende: *Momo*, 162.

⁶⁴⁴ Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 361.

⁶⁴⁵ Vgl. Schmid: *Philosophie der Lebenskunst*, 361.

Raum für Gefühle der Liebe und Zuneigung, Zeit für Freundschaften sowie Offenheit gegenüber einer ‚tieferen Wahrheit‘ eine entscheidende Rolle.

6. *Momo* philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der philosophischen Selbstbildung

Im folgenden Kapitel sollen die zu Beginn aufgeworfenen Fragestellungen sowie aufgestellten Thesen⁶⁴⁶ erneut aufgegriffen und aufgezeigt werden, inwiefern die dargestellte Untersuchung diese Fragen beantwortet und inwiefern die Thesen sich angesichts der durchgeführten Analyse bewähren können.

Ausgegangen wurde dabei von dem Gedanken, dass Literatur und Philosophie sich beide auf ihre je eigene Weise mit grundlegenden Fragen der Menschheit beschäftigen können. Während der Zugang der Philosophie sich dabei als rational-abstrakt-argumentativ verstehen lässt, wäre der Zugang der (erzählenden) Literatur fiktional-ästhetisch-narrativ. Der Vorschlag dieser Arbeit bestand nun darin, dass sich durch die Beschäftigung mit denselben grundlegenden Themen trotz dieser unterschiedlichen Zugänge eine Schnittstelle ergeben könnte, in der Literatur und Philosophie einander gegenseitig bereichern.

Zudem wurde angenommen, dass sich die Philosophie in einen (eher) objektiven, wissenschaftlichen und einen subjektiven Anteil, der sich mit lebensphilosophischen Fragen beschäftigt, gliedern lässt. Nachdem die Literatur selbst keinen Wahrheitsanspruch im wissenschaftlichen Sinn erhebt und als Form der Kunst einen subjektiven Zugang zur Welt darstellt, kann davon ausgegangen werden, dass eine Bereicherung der Philosophie durch die Literatur sich insbesondere auf dieses zweite, subjektive Gebiet der Philosophie als Weg der Selbstbildung beziehungsweise die philosophische Selbstbildung bezieht.

Die Idee, dass lebensphilosophische Fragen sich nicht allgemeingültig, sondern nur subjektiv beantworten lassen, wurde mit Baruch de Spinozas Vorstellung individuell unterschiedlicher Anlagen, die nach Entfaltung streben, verknüpft. Laut Spinozas Affektenlehre würden Affekte dabei eine wichtige Rolle spielen, indem sie dazu beitragen, zu erkennen, wonach man selbst (bzw. in Spinozas Terminologie der eigene Conatus als individuelles Streben und Kern des eigenen Selbst) strebt.

Die Literatur könnte nun eine Bereicherung der philosophischen Selbstbildung darstellen, indem die Lektüre literarischer Texte affektive Impulse auslöst, die mit Spinozas Affektenlehre

⁶⁴⁶ Siehe Abschnitt 2.3. Literatur als Bereicherung der Philosophie: Fragestellungen & Thesen.

analysiert werden können, um eine individuell passenden Antwort auf eine lebensphilosophische Frage zu finden.⁶⁴⁷

Anders als in bisherigen philosophischen Vorschlägen zur Schnittstelle zwischen Literatur und Philosophie wurde in der vorliegenden Arbeit nicht davon ausgegangen, dass Literatur wie ein philosophisches Gedankenexperiment funktioniert⁶⁴⁸ – der erste Anstoß bei der Lektüre eines narrativen Textes wird viel weniger bewusst und in erster Linie emotional-affektiv gedacht. Erst in einem zweiten Schritt könnte dieser affektive Impuls mit Hilfe von Spinozas Affektenlehre reflektiert werden.

Damit ein literarischer Text tatsächlich zu einer philosophischen Reflexion beziehungsweise zur philosophischen Selbstbildung führen kann, scheint es nötig zu sein, dass dieser Text – mehr oder weniger explizit – philosophische Themen enthält.

Um exemplarisch aufzuzeigen, inwiefern die Lektüre von Michael Endes *Momo* die philosophische Selbstbildung durch affektive Impulse anregen könnte, soll daher zunächst zusammenfassend geklärt werden, inwiefern der Roman (auch) Philosophie erzählt.

Zunächst soll also im Folgenden auf die ‚innere‘ Fragestellung sowie die ‚inneren‘ Thesen eingegangen werden, die sich mit den philosophischen Bezügen des exemplarisch gewählten Romans beschäftigen. Anschließend werden die ‚äußeren‘ Fragestellungen und Thesen aufgegriffen, wobei anhand von *Momo* aufgezeigt wird, inwiefern die Literatur eine Bereicherung der philosophischen Selbstbildung darstellen kann.

⁶⁴⁷ Details zu diesen zugrundeliegenden Annahmen finden sich in Kapitel 2. Methodische Reflexion – Wie philosophieren?

⁶⁴⁸ Siehe Abschnitt 2.2. Literarische Texte als philosophische Gedankenexperimente?

6.1. ‚Innere‘ Thesen: Momo erzählt (auch) Philosophie

Im Folgenden soll zusammenfassend gezeigt werden, dass die Fragestellung **„Inwiefern erzählt Momo (auch) Philosophie?“** (zweite Forschungsfrage, siehe Abschnitt 2.3.) insofern beantwortet werden kann, als zu verschiedenen Themen des Romans philosophische Texte und Gedankengänge gefunden werden konnten.⁶⁴⁹

Die These **„Michael Endes Roman *Momo* erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen“** (Hauptthese B, siehe Abschnitt 2.3.) konnte sich somit in der dargelegten Analyse bewähren, wie im Folgenden zusammenfassend dargestellt werden soll.

Die erste Unterthese zur Hauptthese B lautete dabei:

These B1: *Momo* lässt sich als ethische Kapitalismuskritik interpretieren, wobei darunter eine Kritik an der philosophischen Ideologie des Kapitalismus verstanden wird.

Der Grundgedanke zu dieser These besteht darin, dass sich die grauen Herren im Roman⁶⁵⁰ sowohl als kapitalistische Antagonisten als auch als Verkörperung der kapitalistischen Ideologie auffassen lassen – wobei die Narration deutlich macht, dass die Position der grauen Herren abzulehnen ist, was sich somit als Kritik an der Ideologie des Kapitalismus deuten lässt. Dieser Ansatz findet sich auch in der bereits vorhandenen Sekundärliteratur zu *Momo*, wobei insbesondere Oberleitner betont, dass der Roman nicht nur gesellschafts-, sondern explizit kapitalismuskritisch zu interpretieren wäre.⁶⁵¹

In der vorliegenden Arbeit konnte im Detail gezeigt werden, dass die narrative Darstellung der grauen Herren einige Parallelen zur philosophischen Kritik an der kapitalistischen Ideologie aufweist, wobei hier insbesondere der Ansatz der Philosophin Rahel Jaeggi herangezogen wurde.⁶⁵² Jaeggi unterscheidet drei Formen der philosophischen Kapitalismuskritik, eine funktionale, eine moralische und eine ethische, wobei jeweils aufgezeigt werden konnte, welche Bezüge zwischen diesen Varianten der Kritik und dem Roman bestehen. Die dritte

⁶⁴⁹ Quellenangaben zu den hier zusammengefassten Positionen finden sich jeweils in den Abschnitten, in denen diese Ansätze ausführlich dargestellt wurden.

⁶⁵⁰ Zum Inhalt des Romans siehe Abschnitt 3.2. Eine kurze inhaltliche Einführung in *Momo*.

⁶⁵¹ Siehe Abschnitt 4.1. Interpretationsansatz 1: *Momo* als Systemkritik.

⁶⁵² Siehe Abschnitt 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – *Momo* als ethische Kapitalismuskritik.

Form der ethischen Kritik scheint der narrativen Position *Momos* dabei am eindeutigsten zu entsprechen.

Zu betonen ist, dass sowohl Jaeggi als auch *Momo* nicht in erster Linie das wirtschaftliche System des Kapitalismus kritisieren, sondern die damit verbundene Ideologie. Diese lässt sich grundlegend durch einige Merkmale charakterisieren: durch ein Profitstreben, das sich nicht an den vorhandenen Bedürfnissen orientiert, sondern eher versucht, neue Bedürfnisse zu wecken; durch das Eingehen (scheinbar⁶⁵³) freier Verträge; sowie durch die Aufteilung in Kapitalist*innen und Arbeitende, wobei sich erstere von letzteren durch das Vorhandensein von Eigenkapital unterscheiden.⁶⁵⁴ Analog dazu ist in *Momo* das Streben nach Zeit und Geld, das Eingehen von Verträgen mit den grauen Herren sowie die Aufteilung in die grauen Herren, interpretierbar als Kapitalisten, und die Zeitsparenden, lesbar als Arbeitende, zu finden.

Die erste von Jaeggi genannte Kritikform besteht als funktionale Kritik darin, dass der Kapitalismus nicht funktionieren und sich mit der Zeit selbst abschaffen würde. Diese Kritik unterscheidet sich auf den ersten Blick von der Narration in *Momo*, da das System der grauen Herren sich nicht von selbst abschafft, sondern Momo die Menschen vor den Zeitdieben rettet. Nach Jaeggi scheint auch der Kapitalismus in der Realität sich nicht selbst abzuschaffen – man könnte allerdings einwenden, dass er nicht in jeder Hinsicht funktioniere, da sich beispielsweise die Schere zwischen Arm und Reich vergrößern würde. Damit würde man jedoch den Boden einer wertneutralen Kritik verlassen, als die sich die funktionale Kritik selbst versteht. Ein*e Vertreter*in des Kapitalismus könnte einwenden, dass in der kapitalistischen Ideologie nie versprochen worden wäre, dass das System für eine Verkleinerung der Schere zwischen Arm und Reich sorgen würde. Wer also argumentiert, dass der Kapitalismus in dieser Hinsicht nicht funktioniert, würde bereits einen Wertmaßstab anlegen – und nicht beweisen, dass das System unabhängig von diesem Maßstab nicht funktionieren kann.

Analog dazu scheint das Regime der grauen Herren im Roman insofern für die Beteiligten zu funktionieren, als die Zeitsparenden immer wohlhabender werden. Einwenden könnte man, dass es aus Perspektive der Kinder nicht gut funktioniert, da ihre Eltern keine Zeit mehr für sie haben und sie in Kinderdepots abgeschoben werden. Ebenso wie bei der funktionalen Kapitalismuskritik wäre damit jedoch ein Werturteil getroffen, also ein Urteil darüber, dass

⁶⁵³ Siehe Auseinandersetzung mit These B2.

⁶⁵⁴ Siehe Abschnitt 5.1. Die grauen Herren als Antagonisten – *Momo* als ethische Kapitalismuskritik.

das System so nicht funktionieren *sollte*; und nicht, dass es so nicht funktionieren *kann* – und die grauen Herren hätten nie versprochen, dass ihr System dazu führen würde, dass Eltern Zeit für Spiele mit ihren Kindern hätten.

Ein Punkt, in dem das Regime der grauen Herren eventuell nur scheinbar funktioniert, besteht darin, dass es die Sinnsuche der Menschen, die beispielsweise Herrn Fusi Ausgangspunkt für das Zeitsparen darstellt, nur scheinbar beantworten kann: Durch das Zeitsparen beschäftigt sich Fusi nicht mehr damit, wie er seinem Leben Sinn verleihen könnte – hat diese Ausgangsfrage aber eigentlich nicht beantwortet, sondern nur verdrängt. Versteht man das Versprechen der grauen Herren als Aussicht auf eine Sinnfindung in dem Moment, in dem man die ersparte Zeit zurückerhält, erfüllt sich dieses Versprechen nie (da die grauen Herren die Zeit einbehalten), sodass das System aus Sicht der Zeitsparenden dysfunktional erscheint. Bezogen auf die kapitalistische Ideologie ist jedoch nicht so klar, ob diese eine Sinnfindung versprechen würde. Nur, wenn man davon ausgeht, dass diese Ideologie das Ziel beinhaltet, dem Leben einen Sinn zu verleihen – und darüber hinaus mit der ethischen Kritik (s.u.) annimmt, dass dieses Ziel im kapitalistischen System nicht erreicht werden kann – würde sich die kapitalistische Ideologie als dysfunktional erweisen.

Dieser Aspekt lässt sich mit Jaeggi bereits als eine Verknüpfung von funktionaler und ethischer Kritik verstehen, wobei die Philosophin argumentiert, dass die ethisch kritisierte Entfremdung und Versachlichung (s.u.) das kapitalistische Versprechen auf Freiheit und Selbstbestimmung unterläuft, sodass sich das System insgesamt als dysfunktional erweist. Dieser Kritikpunkt ist allerdings nur haltbar, solange man der ethischen Kritik zustimmt – geht man hingegen davon aus, dass das System der Effizienz und des Zeitsparens sehr wohl zu einem erfüllten, als sinnhaft empfundenen Leben führen könnte, kann das System auch nicht mehr als dysfunktional kritisiert werden (siehe auch die als ‚Gegengeschichte‘ erfundene Idee der bunten Damen, welche einen Weg zum Glück aufzeigen, in Abschnitt 5.2.3).

Grundsätzlich scheint die funktionale Kritik im Roman jedenfalls nicht im Fokus zu stehen – zumindest nicht ohne den zusätzlichen Einbezug der ethischen Kritik.

Die moralische Kapitalismuskritik ist nun nach Jaeggi im Unterschied zur funktionalen explizit normativ: Sie lehnt den Kapitalismus moralisch ab, weil er den Arbeitenden die Früchte ihrer eigenen Arbeit vorenthalten würde. Diese Variante der Kritik findet sich in *Momo* insbesondere dann, wenn man die grauen Herren als kapitalistische Antagonisten versteht.

(Am besten vergleichbar wären sie vielleicht mit Börsenmaklern als Symbolfigur für den Finanzkapitalismus. Während Börsenmakler die Menschen zum Investieren ihres Geldes überreden, überzeugen die grauen Herren die Menschen vom Investieren und Sparen ihrer Zeit.)

Hier lässt sich von Ausbeutung sprechen, da Herr Fusi, Nino und die anderen die ersparte Zeit – die Früchte ihrer eigenen Arbeit – nie zurückbekommen. Zudem ist die für Ausbeutung typische asymmetrische Verteilung von Macht zu beobachten: Die grauen Herren verfügen über die Zeit der Menschen und sind in der Lage, ihnen Angst zu machen, während die Menschen nichts über die grauen Herren wissen und sogar deren Existenz vergessen, sobald sie aus ihrem Blickfeld verschwunden sind. Insofern könnte man den Roman als moralische Kritik an einem System lesen, in dem die grauen Herren die arbeitenden Menschen als kapitalistische Antagonisten ausbeuten.

Jaeggi fragt sich allerdings, ob diese Ausbeutung tatsächlich als für den Kapitalismus spezifisches Übel gelten kann – immerhin würde es Ausbeutung auch in anderen Systemen geben. Zudem wäre die Aneignung der Mehrarbeit der Arbeitenden durch die Kapitalist*innen nicht als ungerecht oder moralisch falsch zu verstehen, solange man die Regeln der kapitalistischen Ideologie akzeptiert: Es sind weder offensichtliche Herrschaftsverhältnisse noch direkte Gewalt zu beobachten – und ein freier Markt, in dem Arbeit auf Basis freier Verträge gegen Lohn getauscht wird, wäre auch in moralischer Hinsicht gegenüber Zwangsarbeit und Zwangsabgaben zu bevorzugen.

Analog dazu entscheiden sich die Menschen im Roman freiwillig für das Zeitsparen und werden nicht durch direkte Gewalt dazu gezwungen. Obwohl die grauen Herren von der Zeit leben, welche die Menschen einsparen – ähnlich wie Kapitalist*innen von der Mehrarbeit der Arbeitenden leben – könnte man sich also fragen, ob angesichts der Freiwilligkeit, mit der Zeitsparende beziehungsweise Arbeitende in das System beziehungsweise den Vertrag mit den grauen Herren eingestiegen sind, tatsächlich von moralisch abzulehnender Ausbeutung die Rede sein kann.

Mit Jaeggi (und Marx, auf den sie sich hierbei bezieht) würden allerdings sehr wohl subtile Zwangs- und Herrschaftsverhältnisse vorherrschen: Gerade die Verträge wären nicht so frei, wie sie auf den ersten Blick erscheinen, da die Arbeitenden zwar formell, nicht aber materiell frei wären – ohne Eigenkapital sind sie darauf angewiesen, Arbeitsverträge einzugehen, um überleben zu können. Im Roman könnte man in Analogie dazu von einer subtilen Herrschaft

der grauen Herren sprechen, die insbesondere darin besteht, dass sie den Menschen Angst über die verrinnende Zeit machen. Wer seine (Arbeits-) Zeit anderen zur Verfügung stellen muss, um Geld zu verdienen oder Zeit für später zu sparen, wäre dabei in der unterlegenen, subtil ausgebeuteten Position.

Zugleich zeigt sich hier eine Grenze der Analogie: Während Arbeitende tatsächlich keinen Zugang zu den Eigenmitteln der Kapitalist*innen hätten, haben die Zeitsparenden im Roman nur scheinbar keinen Zugang zu ihrer eigenen Zeit. Die Arbeitenden sind demnach wirklich auf Arbeitsverträge mit den Kapitalist*innen angewiesen – die Zeitsparenden jedoch nur scheinbar auf Verträge mit den grauen Herren. Dieser Unterschied lässt sich erklären, wenn man die grauen Herren nicht in erster Linie als kapitalistische Antagonisten liest, sondern als symbolische Verkörperung der kapitalistischen Ideologie selbst beziehungsweise als innere Stimme des Kapitalismus, welche die Menschen zu Effizienz und Zeitsparen überredet. Dann handelt es sich jedoch in Jaeggis Terminologie weniger um eine moralische Kritik, die das Verhalten der Kapitalist*innen betrifft, sondern eher um eine ethische Kritik, die das ganze System des Kapitalismus in den Blick nimmt.

Unabhängig vom Roman argumentiert Jaeggi, dass angesichts der Subtilität der Machtverhältnisse ebenfalls von einer moralischen zu einer ethischen Kritik übergegangen werden muss: Der alltägliche Ausbeutungsbegriff würde das Phänomen nicht in den Blick bekommen; gemessen an den eigenen Maßstäben wäre am System moralisch gesehen nichts auszusetzen. Eine ethische Kritik würde hingegen die gesamte kapitalistische Ideologie als solche betreffen. Kritisiert wird dabei der Kapitalismus als Lebensform, der die angesprochenen subtilen Ausbeutungsverhältnisse erst ermöglichen würde – durch ein System, in dem nur Profitinteressen entscheidend sind und Arbeitskraft nur als Ware gilt.

So gesehen bestünde das Problem auch im Roman nicht in erster Linie in einer Ausbeutung durch die grauen Herren im moralischen Sinn – immerhin steigen die Zeitsparenden freiwillig und ohne direkten Zwang ins System ein. Das entscheidende Problem wäre hingegen die kapitalistische Ideologie selbst, verkörpert durch die grauen Herren als Stimme des Kapitalismus, durch die ein System erzeugt wird, in dem Zeit eine Ware und Zeitsparen den höchsten Wert darstellt. Die Konsequenzen für die Lebensweise der Zeitsparenden wären dabei entscheidender und stehen stärker im Fokus der Erzählung als das moralische Fehlverhalten der grauen Herren. (Es ließe sich sogar argumentieren, dass das ethische Problem auch dann bestehen bliebe, wenn die grauen Herren nicht lügen würden und die

Menschen die gesparte Zeit tatsächlich zu einem festgelegten Zeitpunkt zurückerhalten würden. Die ethischen Auswirkungen der Betrachtung von Zeit als Ware wären damit nicht behoben.)

Für diese Lesart spricht auch die Beobachtung, dass sogar die grauen Herren selbst unter dem von ihnen geschaffenen System zu leiden scheinen. Legt man diesen Aspekt auf die Realität um, handelt es sich wieder um einen ethischen Kritikpunkt: Durch die kapitalistische Ideologie wird ein System erzeugt, unter dem sogar diejenigen leiden können, die scheinbar davon profitieren.

Eine mögliche Verknüpfung zwischen den grauen Herren als äußeren Antagonisten einerseits und als innere Stimme des Kapitalismus andererseits beziehungsweise zwischen moralischer und ethischer Kritik ist dabei denkbar, wenn angenommen wird, dass die grauen Herren oder Kapitalist*innen zunächst ein System etablieren, das ihnen selbst zu Gute kommt. Mit der Zeit würde diese hegemoniale Ideologie der Kapitalist*innen so selbstverständlich, dass sie auch diejenigen befürworten, die eigentlich dadurch benachteiligt sind – also die Arbeitenden beziehungsweise Zeitsparenden. In einem weiteren Schritt erscheint die vorherrschende Ideologie dann so unausweichlich, dass selbst die grauen Herren oder Kapitalist*innen kaum eine Möglichkeit zur Veränderung sehen beziehungsweise unter nicht vorhergesehenen negativen Konsequenzen leiden könnten.

Mit Jaeggi könnte man zugleich auch insofern von einer Verknüpfung von moralischer und ethischer Kritik sprechen, als das ethisch kritisierte System einzelne Handlungen begünstigen würde, die moralisch abzulehnen wären.

Basierend auf den bisherigen Ausführungen lässt sich *Momo* insgesamt jedenfalls vor allem als ethische Kapitalismuskritik verstehen. Nach Jaeggi wird in einer solchen Kritik argumentiert, dass die kapitalistische Lebensform zu einer Verarmung der Lebensweise führen würde, in der nur Zweckhaftes und Verwertbares zählt. Dinge, Fähigkeiten und Beziehungen würden als Ware aufgefasst, sodass beispielsweise ein Studium nur als nützlich für ein Zeugnis oder Freundschaft in erster Linie als vorteilhaft für das eigene Wohlergehen und die eigene Gesundheit bewertet wird.

Wie bereits erwähnt, lässt sich *Momo* insbesondere dann als ethische Kapitalismuskritik interpretieren, wenn man die grauen Herren als Verkörperung des ‚Geist des Kapitalismus‘ beziehungsweise der kapitalistischen Ideologie versteht – eine Deutung, die auch in der

Sekundärliteratur zum Roman favorisiert wird.⁶⁵⁵ Die grauen Herren wären demnach Anteile in den Menschen selbst, die sie vom ‚Geist des Kapitalismus‘, also vom Zeitsparen und Effizienzdenken, vom Profit- und Leistungsstreben überzeugen. Statt von einer moralisch zu verwerfenden Fremdausbeutung könnte man als Resultat von einer Selbstausbeutung sprechen, die durch ein ethisch fragwürdiges System begünstigt wird.

Im Roman ist zur Verdeutlichung dieser Idee beispielsweise Friseur Fusi zu nennen, der laut Darstellung des Romans eigentlich glücklich ist, ohne sich aber dessen bewusst zu sein – stattdessen sehnt er sich nach etwas Besonderem oder Luxuriösem. Als er nun von einem grauen Herren als Verkörperung der kapitalistischen Stimme besucht wird, entscheidet er sich für das Zeitsparen, um sich seinem diffusen Ziel zu nähern. Der graue Herr rät ihm dabei, alles ‚Überflüssige‘ wegzulassen – nur die Arbeit zählt als zweckhaft und verwertbar. Herr Fusi arbeitet nun immer schneller und effizienter, um Zeit für später und Geld für ein luxuriöses Leben anzusparen. Wie von der ethischen Kritik vorausgesagt, fühlt sich sein Leben durch die Prinzipien der Effizienz und Gewinnmaximierung allerdings bald leer und entfremdet an. Gemäß These B1 besteht das Hauptproblem im Roman genau in dieser Verarmung der Lebensweise der Zeitsparenden – und weniger in der Lüge der grauen Herren, mit der sie Herr Fusi an sich binden. Es handelt sich somit in Jaeggis Terminologie vielmehr um eine ethische als um eine moralische Kritik.

Im Verständnis der grauen Herren als innere Stimme könnte man diese Lüge auch als Selbsttäuschung verstehen: Jemand, der sich dem Prinzip des Zeitsparens unterwirft, würde demnach hoffen, die ersparte Zeit irgendwann ‚mit Zinsen‘ zurückzubekommen – wer also besonders fleißig arbeitet und viel Zeit investiert, erhofft sich einen späteren Lohn durch das Erreichen selbstgesetzter Ziele sowie durch die Möglichkeit, dann endlich Zeit zur Muße zu haben.⁶⁵⁶ Diese Hoffnung würde sich jedoch nach *Momo* nie bewahrheiten: Die in der Gegenwart gesparte Zeit bekäme man nie zurück: Man könne jene Momente, die man der Arbeit gewidmet hat, nicht mehr später zum Ausgleich mit anderen Inhalten füllen – diese Momente wären in dieser Hinsicht unwiederbringlich verloren. Wenn man den grauen Herren in der Annahme folgt, dass es nur darauf ankommt, dass man es zu etwas bringt, dass man was wird, dass man was hat, dann würde einem Freundschaft, Liebe und Ehre schon von selbst zufallen – dann würde man sich täuschen: Die Momente, in denen man Freundschaften hätte

⁶⁵⁵ Siehe Abschnitt 4.1. Interpretationsansatz 1: *Momo* als Systemkritik.

⁶⁵⁶ Siehe auch Auseinandersetzung mit These B4.

schließen oder Liebe und emotionale Nähe hätte finden können, die man jedoch stattdessen der Arbeit gewidmet hat, wären unwiederbringlich verloren.

Damit ist es im Roman vor allem die Zeit, die als Ware betrachtet wird – sie kann (scheinbar) angespart und mit Zinsen wieder zurückerhalten werden. Unter dieser quantitativen Betrachtungsweise geht der qualitative Aspekt einer Zeit, die sich für das Individuum erfüllt anfühlt, völlig verloren – sodass mit der ethischen Kapitalismuskritik von einer verarmten Lebensweise gesprochen werden kann.

Insgesamt gelingt es den Zeitsparenden im Roman somit nicht, unter der Herrschaft der grauen Herren ein glückliches, erfülltes Leben zu führen. Liest man die grauen Herren als Verkörperung der kapitalistischen Ideologie, kann *Momo* somit als ethische Kapitalismuskritik verstanden werden, sodass These B1 angesichts der durchgeführten Analyse als bewährt gelten kann.

Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang auch Michael Endes Haltung als Autor, so lässt sich diese gut mit der angesprochenen These des Romans als ethischer Kapitalismuskritik vereinbaren: Ende gilt als jemand, der die ökonomische Rationalität kritisierte und die Romantik als Gegengewicht befürwortete, der zufolge die wahre Menschlichkeit im Ungeplanten liege: in Träumen, der Phantasie, im Spielen der Kinder sowie im ökonomisch Überflüssigen.⁶⁵⁷

Diese Gegenüberstellung eines kapitalistisch-rationalen und eines romantisch-expressivistischen Paradigmas konnte in der vorliegenden Arbeit basierend auf der Argumentation Rosas auch für *Momo* aufgezeigt werden.⁶⁵⁸ Das Ideal Momos und ihrer Freund*innen kann dabei als Beispiel für das romantische Paradigma verstanden werden: Kreativität gilt als positiver und bedeutsamer Bestandteil des Lebens; Momos Umgang mit der Zeit lässt sich als Beispiel für das romantische Ideal des zwecklosen Zwecks verstehen, das dem Nützlichkeitsdenken widerspricht; und auch die Idee, dass jeder Mensch eine künstlerische Anlage in sich tragen würde, zeigt sich im Roman, wenn Momo ihre Erkenntnisse bei Meister Hora mitteilen möchte, indem sie singt, sich also künstlerisch ausdrückt.

Zugleich findet sich auch Rosas Gedanke, dass die kapitalistische Ideologie das romantische Paradigma überlagern würde, im Roman wieder: Gigi wird als Schriftsteller, der damit als

⁶⁵⁷ Siehe Abschnitt 3.1. Michael Ende als Autor.

⁶⁵⁸ Siehe Abschnitt 5.1.5. Erweiterung der ethischen Kritik: Überlagerung anderer Lebensweisen.

Künstler eigentlich ein Paradebeispiel für das romantische Ideal darstellt, im Lauf der Geschichte trotzdem ein Mitspieler im System der grauen Herren. Dieser Aspekt der Handlung lässt sich mit Michael Endes eigenen Überlegungen zu seiner Rolle als Schriftsteller in Zusammenhang bringen, die er in einem Interview äußerte: Angesichts seiner vielen Lese-Auftritte und einer gewissen Vermarktung seiner Person fragte sich der Autor, ob er mit der Zeit selbst zu einer Ware geworden wäre.⁶⁵⁹ Damit spricht Ende genau jene ethische Kritik an der kapitalistischen Ideologie an, nach der diese dazu führen würde, dass alle Aspekte des Lebens nur mehr als Ware betrachtet werden.

Laut Rosa wäre es nun beinahe unmöglich, sich als Individuum diesem Einfluss des kapitalistischen Paradigmas zu entziehen – man könne sich nur kollektiv zur Wehr setzen. In der vorliegenden Arbeit wurde dazu die Überlegung ergänzt, dass gerade im Bereich der Kunst Anregungen für eine kollektive Gegenbewegung zur kapitalistischen Ideologie geschaffen werden könnten. Auch wenn Michael Ende Angst hatte, selbst zur Ware zu werden, könnte sein Roman *Momo* damit als ein solcher künstlerischer Anstoß verstanden werden, der ein Gegenmodell zum dominanten kapitalistischen Paradigma vorschlägt.⁶⁶⁰

Insgesamt konnte jedenfalls gezeigt werden, dass *Momo* sich als ethische Kapitalismuskritik lesen lässt, womit These B1 als bewährt gelten kann.

Die zweite Unterthese zur Hauptthese B („Michael Endes Roman *Momo* erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen“) lautete nun:

These B2: Die Position der grauen Herren im Roman entspricht einer liberalen und kapitalistischen Philosophie.

Anders als bei These B1 wurde damit nicht die narrative Darstellung der grauen Herren als Antagonisten in den Blick genommen, sondern untersucht, inwiefern sich die Argumentation der Zeitdiebe selbst in philosophischen Ansätzen wiederfinden lässt.

⁶⁵⁹ Siehe Abschnitt 3.1. Michael Ende als Autor; sowie auch Adams, Heidi: *Ein Besuch bei Michael Ende*. Interview-Film 1984, Min. 6-8.

⁶⁶⁰ Siehe Auseinandersetzung mit These B4.

Grundsätzlich scheint die Position der grauen Herren dabei einer liberalen Ideologie zu entsprechen, nach der jede*r ein Recht auf Freiheit hätte, solange die Bedürfnisse anderer nicht eingeschränkt werden. Interpretiert man die grauen Herren als kapitalistische Antagonisten, wären die Verträge zwischen diesen und den Zeitsparenden somit legitim, da beide Seiten aus freien Stücken in den Vertrag einsteigen.⁶⁶¹ Eine Ausnahme stellen höchstens die Kinder dar, die nicht selbst in Zeitsparverträge einsteigen, sondern durch das Verhalten Erwachsener gezwungen werden, ihre Tage in sogenannten Kinderdepots mit (angeblich) nützlichen Tätigkeiten zu verbringen.

Bei Hobbes findet sich dazu der Gedanke, dass es sich bei Verträgen grundsätzlich um freie Willensübereinkünfte unter freien Rechtssubjekten handeln würde. Ähnlich heißt es bei Milton und Rose Friedman, dass beide Vertragsparteien profitieren können, solange die Zusammenarbeit freiwillig ist. Mit Adam Smith lässt sich zudem ergänzen, dass der Mensch aus liberaler Sicht in der Lage ist, seine Arbeit beziehungsweise Arbeitszeit legitimerweise zum Tausch anzubieten – also wäre grundsätzlich nichts daran auszusetzen, dass die Zeitsparenden gewissermaßen mit ihrer Zeit handeln. Etwas differenzierter erscheint die Perspektive Nozicks, nach der es (nur) legitim ist, sich in einer schlechter gestellten Position zu befinden, solange alle Beteiligten freiwillig und im Rahmen ihrer Rechte gehandelt hätten. Damit könnte man die Frage stellen, ob sich die grauen Herren legitimerweise in ihrer Machtposition befinden – ob also ein freiwilliger Einstieg der Zeitsparenden dafür ausreicht, oder die Vertragsbedingungen illegitim sind, nachdem die grauen Herren ihre wahren Ziele verheimlicht haben.

Auf den Einwand, dass die grauen Herren ihre wahren Motive verschweigen und die gesparte Zeit selbst verbrauchen, könnte man aus einer liberalen Position grundsätzlich antworten, dass Fusi, Nino und die anderen den Vertrag als freie Subjekte genauer hätten prüfen können beziehungsweise zu einem späteren Zeitpunkt wieder aus dem Vertrag aussteigen könnten, indem sie mit dem Zeitsparen aufhören.

Um zu entscheiden, ob die grauen Herren selbst im Rahmen ihrer Rechte gehandelt haben (Nozick), könnte es entscheidend sein, zwischen der Einschätzung als gemäß den Spielregeln des Systems legitim versus als moralisch gerechtfertigt zu unterscheiden. Hinsichtlich der Spielregeln könnte man aus einer kapitalistisch-liberalen Perspektive antworten, dass für Fusi,

⁶⁶¹ Siehe Abschnitt 5.2. Die Position der grauen Herren – Kapitalismus & Liberalismus.

Nino und die anderen das Prinzip der Eigenverantwortung gilt: Die Zeitsparenden hätten damit rechnen können, dass ihre Vertragspartner*innen vielleicht lügen – dann würden diese zwar moralisch fragwürdig handeln, das wäre jedoch noch kein Argument gegen den Liberalismus selbst beziehungsweise gegen ein System freier Verträge. In Jaeggis Terminologie wäre das kapitalistische System damit nicht als unethisch abzulehnen – das Problem wären nur einzelne Individuen, die sich moralisch fragwürdig verhalten, nicht aber das Gesamtsystem. Man könnte demnach aus liberaler Perspektive die grauen Herren als Einzelakteure moralisch kritisieren, ohne dabei die gesamte kapitalistische Ideologie ethisch in Frage zu stellen.

Der entscheidende Punkt scheint damit in der Frage zu bestehen, ob das kapitalistische System ein moralisch fragwürdiges Vorgehen begünstigt – was die ethische Kapitalismuskritik mit Ja, die genannten Vertreter*innen der liberalen Position mit Nein beantworten würden.

Versteht man die grauen Herren nicht als äußere Antagonisten, sondern als innere Stimme des Kapitalismus, stellt sich nun eher die Frage, ob sich das Zeitsparen aus einer liberalen Position heraus als individuelle Entscheidung rechtfertigen lässt. Mit Locke kann diese Frage jedenfalls mit Ja beantwortet werden: Diesem zufolge sind selbstauferlegte Freiheitsbeschränkungen mit der Würde freier Personen vereinbar, wobei die Entscheidung zum Zeitsparen als eine solche selbstauferlegte Beschränkung der eigenen Freiheit verstanden werden kann.

Nach *Momo* würde man sich dabei allerdings gewissermaßen selbst belügen, da man die ersparte Zeit nicht zurückerhält (s.o.). Aus einer kapitalistisch-liberalen Position könnte man hingegen argumentieren, dass die Prinzipien des Zeitsparens und der Effizienz sehr wohl dazu führen (können), dass man seine Ziele erreicht und ein glückliches Leben führt.

Der Philosoph Jason Brennan stellte sich in der durchgeführten Analyse als derjenige heraus, der diese kapitalistisch-liberale Position am eindeutigsten vertritt – und dabei in seinen Formulierungen eindeutige Parallelen zur Argumentation der grauen Herren im Roman aufweist. Insbesondere teilen Brennan und die Zeitdiebe den Gedanken, dass man mit Geld (fast) alles kaufen könne, es also sinnvoll ist, seine Zeit dafür zu investieren, möglichst viel zu verdienen.

Darüber hinaus wurde analysiert, inwiefern sich aus dieser kapitalistisch-liberalen Perspektive konkret auf Jaeggis drei Kritikformen an der kapitalistischen Ideologie antworten lassen könnte.

Hinsichtlich der funktionalen Kritik könnte die Antwort vor allem darin bestehen, dass durch den Kapitalismus insgesamt eine Steigerung des Wohlstands zu beobachten wäre – das System also grundsätzlich für alle Beteiligten funktionieren würde. Auch in *Momo* scheint das Zeitsparregime dazu zu führen, dass der Wohlstand aller zunimmt. Insofern würde die kapitalistische Ideologie in funktionaler Hinsicht also (zumindest) das halten, was sie verspricht.

Eine liberale Antwort auf die moralische Kritik an der grundsätzlichen Asymmetrie zwischen Kapitalist*innen und Arbeitenden beziehungsweise grauen Herren und Zeitsparenden könnte lauten, dass diese dadurch gerechtfertigt wäre, dass diejenigen in der Machtposition sich diesen Vorteil durch ihren eigenen Fleiß erworben hätten. Zudem würden sie durch eine höhere Selbstbeherrschung über mehr Mittel verfügen, während diejenigen in der nun unterlegenen Position als Verschwender*innen betrachtet werden, die in kurzsichtiger Weise den Augenblick leben. Zu letzteren würde Locke, der auf diese Weise argumentiert, wohl auch Momo und ihre Freund*innen zählen. Laut Nozick würden zudem viele Arbeitnehmende das Risiko der Unternehmensgründung nicht eingehen wollen und wären daher auf ‚mutige‘ Kapitalist*innen angewiesen. Analog könnte man die Position der grauen Herren rechtfertigen, wenn man davon ausgeht, dass Zeitsparende auf die Zeitsparkasse angewiesen sind, da sie alleine nicht in der Lage sind, ihre Zeit sinnvoll zu nutzen.⁶⁶² In diesem Gedanken finden sich bereits Anklänge an Gründe, sich für das Zeitsparen zu entscheiden, die in der Auseinandersetzung mit These B3 zusammengefasst werden.

Grundsätzlich scheint die Asymmetrie zwischen den grauen Herren oder den Kapitalist*innen und den Zeitsparenden beziehungsweise Arbeitnehmenden aus kapitalistisch-liberaler Perspektive moralisch gerechtfertigt, solange man annimmt, dass die Machthabenden durch Fleiß, Selbstbeherrschung und die ‚mutige‘ Gründung von Unternehmen oder der Zeitsparkasse legitimerweise zu ihrer Machtposition gekommen sind.

In Bezug auf die ethische Kritik könnte man aus einer liberalen Perspektive argumentieren, dass das kapitalistische System jedenfalls zu mehr individueller Freiheit und

⁶⁶² Siehe Abschnitt 5.2.2. Wirtschaftsliberale Antworten auf die moralische Kritik?

Selbstbestimmung geführt hätte als andere Systeme, die beispielsweise Sklaven- oder Fronarbeit beinhalten. Zwar könnte die kapitalistische Ideologie zu einem Zustand der Entfremdung führen – dennoch wäre der Kapitalismus das beste System, das uns bisher zur Verfügung stehen würde. In der vorliegenden Arbeit wurde in diesem Zusammenhang argumentiert, dass eine solche Position womöglich strukturelle Bedingungen übersieht, die dazu führen, dass sich das System ethisch kritisieren lässt: Die Vertragspartner*innen steigen mit unterschiedlichen Ausgangsbedingungen in Arbeits- beziehungsweise Zeitsparverträge ein, sodass der Einstieg in den Vertrag für Unterlegene weniger frei ist, als er auf den ersten Blick erscheint. Jaeggi spricht in diesem Zusammenhang von subtilen Ausbeutungsverhältnissen, da die Unterlegenen zwar formal, nicht aber materiell frei wären. Auch wenn sich alle Akteur*innen moralisch korrekt verhalten würden, wäre das System somit nach Jaeggi ethisch zu kritisieren, da seine Spielregeln den verschiedenen Akteur*innen von Anfang an unterschiedlich gute Karten zuspielen. Zudem wird der Aspekt, dass auch Machthabende – also Kapitalist*innen beziehungsweise die grauen Herren – unter der kapitalistischen Ideologie leiden könnten, in der Verteidigung des Kapitalismus kaum aufgegriffen.

Insgesamt konnte jedenfalls gezeigt werden, dass sich die Position der grauen Herren als kapitalistische sowie liberale Position verstehen lässt, sodass These B2 als bewährt gelten kann.

Die dritte Unterthese zur Hauptthese B („Michael Endes Roman Momo erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen“) lautete:

<u>These B3:</u> In der Philosophiegeschichte finden sich philosophische Ansätze, die Erklärungen dafür anbieten, weshalb sich die Menschen im Roman für das Zeitsparen entscheiden.

In der durchgeführten Untersuchung wurden dazu zwei Antworten herausgearbeitet – eine historisch-soziologische, die auf Max Weber zurückgeht, sowie eine existentialistische, die sich nach Sartre mit dem Konzept der existentiellen Freiheit auseinandersetzt.⁶⁶³

⁶⁶³ Siehe Abschnitt 5.3. Warum sich für das Zeitsparen entscheiden?

In beiden Erklärungsansätzen geht es vor allem um die Suche nach einer Antwort, weshalb sich Menschen, welche die kapitalistische Werte eigentlich nicht teilen, dennoch für ein Leben entscheiden, dass den Prinzipien des Zeitsparens und der Effizienz folgt.

Webers Erklärung für die Entscheidung zum Zeitsparen besteht dabei in der These, dass sich die protestantische Ethik, insbesondere der Calvinismus, trotz einer weitgehenden Säkularisierung in der kapitalistischen Ideologie fortsetzen würde. Diese These wird in der Sekundärliteratur zur *Momo* auch von Ewers aufgegriffen, um den Einstieg ins Zeitsparregime zu begründen.⁶⁶⁴

In einem ersten Schritt hätte nach Weber mit Tauler und Luther eine Aufwertung der Berufsarbeit stattgefunden, die damit nicht mehr im Gegensatz zur spirituellen, kontemplativen Tätigkeit betrachtet wurde – sowohl weltliche Arbeit als auch spirituelle Kontemplation würden Gott dienen, wobei hier mit der Berufsarbeit noch kein materielles Gewinnstreben verbunden ist.

In einem zweiten Schritt wäre mit dem Calvinismus ein Ideal asketischer Lebensführung stark gemacht worden, dass sich auch in der Position der grauen Herren wiederfinden lässt: Muße, Genuss und (religiöse) Kontemplation werden abgelehnt. Ein mystisches oder spirituelles Erleben einer Einheit mit dem Göttlichen gilt damit nicht mehr als Ziel der Religiosität.⁶⁶⁵ Im Puritanismus als calvinistischer Ideologie in Reinform wurde zudem die Gefühlsseite der Religion abgelehnt und Zeitvergeudung galt – wie bei den grauen Herren – als größte Sünde. Grundsätzlich besteht die Idee des Calvinismus (zwar nicht von Calvin selbst, aber von seinen Nachfolger*innen der zweiten und dritten Generation) nun darin, dass man die Chance auf Gottes Gnade durch fleißige, rastlose Arbeit sowie systematische Selbstkontrolle erhöhen könnte. In säkularisierter Form findet sich derselbe Gedanke bei den grauen Herren: Die gesamte Lebensführung soll den Prinzipien der Effizienz und des Zeitsparens untergeordnet werden. Im Calvinismus hätte das Motiv für diese Lebensweise noch in der Angst bestanden, nicht von Gott erwählt zu werden – nach Weber hätten sich dieselben Ideale jedoch auch gehalten, sobald der religiöse Aspekt weggefallen wäre; nach wie vor blieben Erfolg, Leistungsstreben und Selbstkontrolle entscheidende Werte.

Im dritten Schritt, der Säkularisierung, hätte gerade der Luxus und Reichtum als Frucht der fleißigen Berufsarbeit zu einer Abnahme der Religiosität geführt: Angesichts des angehäuften

⁶⁶⁴ Siehe Abschnitt 4.1. Interpretationsansatz 1: *Momo* als Systemkritik.

⁶⁶⁵ Vgl. Auseinandersetzung mit These B4.

Besitzes im Diesseits hätten die Menschen nach und nach die Angst vor dem Jenseits vergessen. Herr Fusi's Entscheidung zum Zeitsparen würde somit auf eine lange Tradition zurückgehen – auf die gesamte Geschichte des protestantischen Arbeitsethos.⁶⁶⁶

Obwohl Weber nicht behaupten wollte, dass dieser säkularisierte protestantische Ethos von allen geteilt wird, wurde im Rahmen dieser Arbeit die Frage gestellt, ob die Menschen tatsächlich so sehr von historischen Entwicklungen vereinnahmt sind, dass sie das Paradigma des effizienten, asketischen Leistungsstrebens unhinterfragt übernehmen. Als alternative Erklärung für die Entscheidung zum Zeitsparen wurde dabei eine Antwort vorgeschlagen, die im Gegensatz zu Weber von der Vorstellung radikaler Freiheit ausgeht.

Mit Sartre wurde dabei in der vorliegenden Arbeit argumentiert, dass sich die Menschen angesichts der Erkenntnis ihrer radikalen Freiheit für das Zeitsparen entscheiden (als eine der Möglichkeiten zur Flucht vor der existentiellen Angst), da sie den Gedanken nicht ertragen, ihr Leben selbst vollkommen frei gestalten zu können. Sartre geht davon aus, dass die Existenz des Menschen seiner Essenz vorausgeht, dass wir also existieren, bevor wir in irgendeiner Weise definiert sind. Mit der Erkenntnis dieser Freiheit würde man sich jedoch zugleich bewusst, dass man vollkommen verantwortlich für das eigene Leben sei – wodurch man angesichts dieser Verantwortung eine starke existentielle Angst empfinden würde. Nun käme es darauf an, ob man dieser Angst zu entfliehen versucht – oder ob man sie erträgt und sich aus dieser Angst heraus bewusst entscheidet, wie man das eigene Leben gestalten möchte.⁶⁶⁷

Im Rahmen dieser Arbeit wurde argumentiert, dass die Zeitsparenden wie beispielsweise Herr Fusi diese existentielle Angst nicht ertragen und sich deshalb für das Zeitsparregime entscheiden. In Fusi's Fall ist es der Gedanke an seine eigene Endlichkeit, die ihm bewusst macht, dass er prinzipiell frei ist, seinem Leben selbst Bedeutung zu verleihen – er folgt diesem Gedanken jedoch nicht weiter, sondern hört (unreflektiert, also nicht frei) auf die Stimme des grauen Herren.

In der Sekundärliteratur zu *Momo* argumentiert auch Oberleitner, dass Angst das zentrale Motiv für das Zeitsparen darstellt. Oberleitner fokussiert sich dabei auf die Angst vor der

⁶⁶⁶ Siehe Abschnitt 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.

⁶⁶⁷ Siehe Abschnitt 5.3.2. Existentielle Freiheit – existentielle Angst.

eigenen Sterblichkeit⁶⁶⁸ – anders als auf die Angst angesichts der eigenen Freiheit, die hier mit Sartre dargestellt wurde.

Zusätzlich wurde argumentiert, dass sich die Ansätze Webers und Sartres eventuell verknüpfen ließen: Mit Sartre könnte man sich im Moment der Erkenntnis der eigenen Freiheit bewusst entscheiden, ob man der vorherrschenden kapitalistischen Ideologie folgt, die nach Weber aus der protestantischen Ethik hervorgegangen ist. Würde man sich nun bewusst entscheiden, die Werte des kapitalistischen Systems zu übernehmen, wäre man in Sartres Sinn frei – anders als Herr Fusi, der nicht bewusst reflektiert, sondern sich aus Angst für das Zeitsparen entscheidet.

Anders als Rosa (s.o.) geht Sartre damit davon aus, dass man sich sowohl für als auch gegen die vorherrschende Ideologie entscheiden kann, während Rosa meint, dass eine Gegenbewegung zur kapitalistischen Ideologie nur kollektiv möglich wäre. In seinem Spätwerk räumt Sartre allerdings ein, dass die Bedingungen der eigenen Existenz durchaus eine Macht über das eigene Leben hätten. Trotzdem vertritt er nach wie vor die Position, dass der Mensch nicht durchgehend von den äußeren Umständen bestimmt sei und damit innerhalb des Rahmens der äußeren Bedingungen dennoch als radikal frei gelten kann.

Mit dieser Position lässt sich Sartre zugleich von der vorgestellten liberalen Position abgrenzen, da letztere das Individuum als vollkommen unabhängig von den äußeren Umständen betrachtet. Wenn Nozick beispielsweise versucht, die Position der Bessergestellten moralisch dadurch zu rechtfertigen, dass alle Beteiligten freie Entscheidungen treffen könnten, blendet er gesellschaftliche Bedingungen (wie die Geburt in eine bestimmte soziale Situation) aus. Sartre scheint es hingegen nicht um eine moralische Rechtfertigung der Machthabenden zu gehen, sondern viel eher darum, dass jede*r – auch diejenigen in der unterlegenen Position – die eigene Freiheit innerhalb der Rahmenbedingungen erkennt und dadurch in der Lage ist, bewusster zu handeln.

Bei Nozicks Position handelt es sich damit eher um eine Rechtfertigung des kapitalistischen Status quo, während Sartres Argumentation viel eher ein emanzipatorisches Element enthält: Mit Nozick könnte man den Zeitsparenden oder Arbeitnehmenden entgegenhalten, dass sie sich nicht beschweren sollen, weil sie sich selbst für ihre Position entschieden hätten – mit

⁶⁶⁸ Siehe Abschnitt 4.1. Interpretationsansatz 1: *Momo* als Systemkritik.

Sartre könnte man ihnen hingegen ermutigend zurufen, dass sie freier sind, als ihnen bewusst ist, und in der Lage sind, ihre Situation zu verändern.⁶⁶⁹

In der vorliegenden Arbeit wird in diesem Zusammenhang davon ausgegangen, dass der Mensch zumindest bis zu einem gewissen Grad in der Lage ist, sein Leben frei zu gestalten – ansonsten wäre es sinnlos, darüber nachzudenken, wie eine philosophische Selbstbildung dazu beitragen könnte, ein bewusst reflektiertes, erfülltes Leben zu führen.

Zugleich konnte unabhängig davon, ob man in der Frage der Freiheit eher Rosa und Weber, (der Mensch ist relativ stark durch das System determiniert) oder Nozick und Sartre (der Mensch ist grundsätzlich frei) zustimmt, in der Untersuchung gezeigt werden, dass sich mit Weber und Sartre Ansätze in der Philosophiegeschichte finden lassen, die Erklärungen dafür anbieten, weshalb sich die Menschen für das Zeitsparen entscheiden – insbesondere auch dann, wenn sie die Werte der kapitalistischen Ideologie nicht von vornherein teilen. These B3 kann somit ebenfalls als bewährt gelten.

Die vierte Unterthese zur Hauptthese B („Michael Endes Roman *Momo* erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen“) lautete nun:

These B4: Das im Roman entworfene Ideal Momos lässt sich philosophisch als Gegenentwurf zur Ideologie des Kapitalismus, des Zeitsparens und des Effizienzdenkens interpretieren.

In der Sekundärliteratur zu *Momo* findet sich dieser Gedanke kurz bei Stoyan, die schreibt, dass sich *Momo* ganz allgemein als fiktionales Gegenbild der profitorientierten Gesellschaft verstehen lässt.⁶⁷⁰ In der vorliegenden Arbeit wurde dieser Gedanke im Detail ausgearbeitet, wobei jeweils Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophie hergestellt wurden. Dabei wurden fünf Elemente als zentral für Momos Ideal beschrieben: ein bestimmter Stellenwert der Arbeit sowie ein Verständnis der Arbeit, in dem Zeitsparen nicht der höchste Wert ist (Abschnitt

⁶⁶⁹ Es lässt sich darüber diskutieren, ob dieser Unterschied zwischen Nozick und Sartre gerade aus Perspektive der Unterlegenen nicht nur ein rhetorischer ist. Jedenfalls scheinen Nozick und Sartre unterschiedliche Absichten mit ihrer Argumentation zu verbinden – bei Nozick die Verteidigung der Machtposition der Überlegenen, bei Sartre die Einsicht in die prinzipielle Freiheit jedes Menschen.

⁶⁷⁰ Siehe Abschnitt 4.1. Interpretationsansatz 1: *Momo* als Systemkritik.

5.4.1.), Zeit für Festlichkeiten (5.4.2.), die Bedeutung von Gefühlen (5.4.3.), die Rolle der Freundschaft (5.4.4.) sowie die Einsicht in eine ‚tiefere Wahrheit‘ (5.4.5.).

In Bezug auf den Stellenwert der Arbeit in Momos Ideal konnte festgestellt werden, dass die Arbeit nicht völlig abgelehnt wird, ihr aber ein anderer Stellenwert als in der kapitalistischen Ideologie zugeschrieben wird. Dabei wurde Bezug zu Senecas Position genommen, der argumentiert, dass es gerade den Vielbeschäftigten nicht gelingt, ein gutes Leben zu führen. Ihr falscher Umgang mit der Zeit würde dazu führen, dass sich das Leben zu kurz anfühlt, wobei die Hoffnung auf ein späteres Glück im Ruhestand sich als trügerisch erweisen würde, da es keine Garantie gäbe, dass man so lange lebt. Diese Argumentation erinnert an Jaeggis ethische Kapitalismuskritik, wobei Seneca naheliegenderweise noch nicht die kapitalistische Ideologie im Blick gehabt haben konnte. Nach Seneca scheint es das Problem der Vielbeschäftigten demnach bereits in der Antike gegeben zu haben. Um Seneca und Jaeggi zu verknüpfen, könnte man nun davon ausgehen, dass es auch in früheren Jahrhunderten Menschen gegeben hätte, die sich für ein Leben des Zeitsparens und der Effizienz entschieden hätten – in der kapitalistischen Ideologie hätte man es nun allerdings mit den allgemein vorherrschenden Idealen zu tun, sodass es noch schwieriger sein könnte, ein Gegenmodell zu leben.

Senecas Ideal besteht hingegen darin, dass man seine Zeit nicht nur der Arbeit widmet. Er spricht von erfüllten Tagen, die nach der eigenen Absicht verlaufen, in denen man Zeit für den Umgang für sich selbst findet und sich in einem authentischen Zustand mit unerschrockenem Herzen befindet. Dieses Ideal scheint Momo zu erfüllen: Sie verfügt selbst über ihre Zeit (Tage verlaufen nach ihrer Absicht), sitzt abends manchmal kontemplativ am Rand des Amphitheaters und blickt hinauf in die Sterne (Umgang mit sich selbst), handelt in jedem Moment so, wie es ihren Bedürfnissen (mit Spinoza ihrem Conatus) entspricht (authentischer Zustand) und wehrt sich gegen die grauen Herren (unerschrockenes Herz).

Bis zu diesem Punkt könnte jemand, der sich bewusst und reflektiert für das Zeitsparen entscheidet, eventuell noch Senecas Vorstellung eines guten Lebens entsprechen: die eigene Absicht wäre dann ein effizient genutzter Tag, in dem auch ein paar Minuten für den Umgang mit sich selbst eingeplant sind (z.B. in einem gut strukturierten Tagebuch); man wäre authentisch, da man sich selbst für den Modus der Effizienz entschieden hätte, und selbst in Sartres Verständnis auch unerschrocken, da man nicht vor der existentiellen Angst geflohen,

sondern angesichts dieser bewusst ein Leben gemäß der kapitalistischen Ideologie gewählt hätte.

Anders sieht es mit einem weiteren Punkt aus, den Seneca als zentral für ein gutes Leben betrachtet: der Zeit für Muße, in der über die großen und kleinen Dinge des Lebens philosophiert werden kann. Nur dadurch würde die Bedeutung der Zeit für ein glückliches, erfülltes Leben deutlich: Man wäre in der Lage, sich an die Vergangenheit zu erinnern und die Zukunft vorwegzunehmen, ohne dabei die Gegenwart zu verlieren. Im Unterschied dazu würden die Vielbeschäftigten das Vergangene vergessen, das Gegenwärtige vernachlässigen und hätten Angst vor der Zukunft.

In diesem Zusammenhang wurde Momo in der vorliegenden Arbeit als intuitive Philosophin in Senecas Sinn interpretiert, die im Augenblick lebt und die Zeit als etwas betrachtet, das nicht gespart oder verhandelt werden soll. Meister Hora wurde zudem als Seneca entsprechende philosophische Stimme gedeutet, der die Botschaft verkündet, dass die eigene (Lebens-) Zeit nur lebendig bleiben würde, wenn man authentisch und selbstbestimmt lebt, ohne Zeit sparen zu wollen.

Als weiterer philosophischer Bezug zu Momos Ideal im Hinblick auf den Stellenwert der Arbeit wurde zunächst Wilhelm Schmid genannt, dem zufolge ein guter Umgang mit der Zeit darin besteht, nicht zu viele Möglichkeiten auf einmal realisieren zu wollen und die eigene Zeit als Zeitspielende*r eigenständig und situationsspezifisch zu gestalten sowie immer wieder mit Absicht dahingehen zu lassen. Das Ideal bestünde dabei in einem Wechselspiel von erfüllter und leerer Zeit – man könnte (mit Hinblick auf die Dominanz der *vita activa* in der Gegenwart⁶⁷¹) auch von einer Balance zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* sprechen. Im Roman findet sich dazu das Moment der Langsamkeit, beispielsweise in Beppo Straßenkehrers langsamen, durchdachten Antworten oder in der Schildkröte Kassiopeia, die gerade durch ihre Langsamkeit und Nicht-Effizienz besonders schnell ans Ziel gerät – was sich so interpretieren lässt, dass man im Modus der Entschleunigung früher als die Vielbeschäftigten erkennen könnte, worauf es im Leben wirklich ankommt. Bezieht man zudem Michael Ende als Autor ein, so scheint er selbst diese Langsamkeit gelebt zu haben: Den Roman *Momo* schrieb er in einem langsamen Reifungsprozess von über sechs Jahren.

⁶⁷¹ Siehe auch Abschnitt 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.

In diesem Kontext wurde zudem Erich Fromms Unterscheidung zwischen einem Modus des Habens und einem Modus des Seins herangezogen. Die grauen Herren sowie die Zeitsparenden können dabei als Verkörperung des Haben-Modus verstanden werden: Jemand der nichts hat, scheint in diesem Modus auch nichts zu sein – um etwas zu sein, müsse man etwas erwerben, etwas besitzen, Gewinn machen und sich selbst optimieren.

Im Unterschied dazu kennzeichnet Fromm den Modus des Seins durch Lebendigkeit und einen authentischen Bezug zur Welt, durch den Fokus auf das Hier und Jetzt sowie durch ein inneres Tätigsein und den produktiven Gebrauch der eigenen Anlagen und Talente (wobei Letzteres an Spinozas Vorstellung der Entfaltung des eigenen Conatus bzw. der individuellen Anlagen erinnert⁶⁷²). Dieser Modus des Seins wurde in der vorliegenden Arbeit Momo zugeschrieben.

Wie nun im Modus des Seins, in der Haltung des*der Zeitspielenden sowie unter Berücksichtigung von Senecas Warnung vor dem Vielbeschäftigtsein die tägliche Arbeit aussehen könnte, wurde in Bezug auf Beppo Straßenkehrers Arbeitshaltung im Roman sowie auf die Beschreibung eines utopischen Büros der Philosophin Alice Lagaay dargestellt.

Beppos Mantra ‚Schritt – Atemzug – Besenstrich‘ lässt sich zum einen als Betonung des Atemzugs deuten – es wäre wichtig, nicht auf das Durchatmen und Pausen zum Nachdenken zu vergessen. Zum anderen käme es darauf an, sich jeweils nur auf den nächsten Schritt zu konzentrieren und gerade dadurch stetig und Schritt für Schritt voranzukommen.

Ähnlich sieht es in Lagaays philosophischem Text über das utopische Büro aus: Neben dem Erledigen von Aufgaben sind hier andere Tätigkeiten wichtig: Zeit für Abwechslung, Pausen und Momente der Passivität.

Am Ende des Romans scheinen die Menschen dieses Ideal zu leben: Sie haben Zeit für freundliche Gespräche, Spiele mit den Kindern, für die Bewunderung von Blumen oder das Füttern von Vögeln – und vor allem ist es nicht mehr Ziel, in möglichst kurzer Zeit möglichst viel zu erledigen. Diese Darstellung wurde nun so gedeutet, dass es nach *Momo* nicht darum gehen würde, das kapitalistische System radikal zu stürzen, sondern darum, es von innen zu verändern, indem man der Arbeit nicht mehr den allerhöchsten Stellenwert gibt und damit die kapitalistische Ideologie ein Stück weit aufgibt.

An dieser Stelle könnte man sich fragen, ob der Kapitalismus als System ohne eine Ideologie der Effizienz bestehen könnte – oder, anders gefragt, ob die Arbeitshaltung in Momos Ideal

⁶⁷² Siehe Kapitel 2. Methodische Reflexion – Wie philosophieren?

mit dem Kapitalismus kompatibel ist. Nachdem die Beantwortung dieser Frage allerdings Stoff für eine weitere Masterarbeit bieten würde, soll für den Moment nur festgehalten werden, dass sich der Stellenwert der Arbeit in Momos Ideal in den philosophischen Ansätzen Senecas, Schmidts, Fromms und Lagaays wiederfinden lässt.

In Bezug auf die Rolle der Festlichkeiten (Abschnitt 5.4.2.) wurde aufgezeigt, dass sich Momo und ihre Freund*innen immer wieder Zeit für Feste nehmen – während es im Roman heißt, dass die Zeitsparenden nicht mehr in der Lage sind, Feste zu feiern, weder fröhliche noch ernste. Dieser Aspekt wurde mit dem Ansatz des Philosophen Byung-Chul Han in Verbindung gebracht, der von einer eigenen Zeit der Festlichkeit spricht, in der man verweilt und die gewissermaßen unvergänglich ist. Dieser besondere Moment gesteigerter Lebensintensität würde im Modus des Habens verloren gehen. Nach von Rotz würden Feste zudem den sozialen Zusammenhalt stärken sowie zu einer Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz anregen – weitere Aspekte, die damit im System der Effizienz zu kurz kommen würden.

Hinsichtlich der Bedeutung von Gefühlen (Abschnitt 5.4.3.) konnte festgestellt werden, dass die Zeitsparenden immer weniger Zeit für den Ausdruck zwischenmenschlicher Gefühle finden – solange, bis sie die eigenen Gefühle selbst nicht mehr wahrnehmen und gar nichts mehr empfinden. Für Momo scheint es hingegen zentral zu sein, dass sie Zuneigung zu jemandem entwickeln kann – und sei es auch nur zu einem unbelebten Gegenstand wie einer Puppe. In diesem Zusammenhang wurde ein Gedanke Erich Fromms aufgegriffen, demzufolge man Liebe nicht besitzen könne, sondern es nur den Akt des Liebens im Modus des Seins gäbe. Zu lieben würde dabei bedeuten, für jemanden zu sorgen, jemanden zu kennen, auf jemanden einzugehen, ihn*sie zu bestätigen, sich an jemandem zu erfreuen, dessen*deren Lebendigkeit zu steigern. Im Modus des Zeitsparens würde dieser Akt des Liebens nun keine Zeit mehr finden.

Freundschaft spielt in Momos Ideal ebenfalls eine wichtige Rolle (Abschnitt 5.4.4.), wobei dieser Aspekt in der Sekundärliteratur zu *Momo* von Ewers angesprochen wurde.⁶⁷³ Für Momo ist es entscheidend, dass sie viele gute Freund*innen hat, während die grauen Herren ihr

⁶⁷³ Siehe Abschnitt 4.3. Weitere Interpretationsansätze zu *Momo*.

einzureden versuchen, dass der Besitz einer Puppe wichtiger wäre als der Kontakt zu Freund*innen, Konsum also bedeutsamer als das Pflegen von Freundschaften. In diesem Zusammenhang wurden Aristoteles Beobachtungen zur Freundschaft herangezogen, wobei sich Momos Herangehensweise als Tugend-Freundschaft verstehen lässt: Sie ist für andere da, ohne sich einen Nutzen dafür zu erhoffen, und wendet sich nicht ab, als ihr die Treffen mit ihren zu Zeitsparenden gewordenen Freund*innen kein Vergnügen mehr bereiten – sie scheint ihre Freund*innen demnach wirklich um ihrer selbst willen zu schätzen und ist bereit, sie vor den grauen Herren zu retten.

Aristoteles These, dass auch glückliche Menschen Freundschaften brauchen würden, findet sich ebenfalls im Roman wieder: Momo will ihre Einsicht in den Ursprung der Zeit sofort mit ihren Freund*innen teilen – braucht also mit Aristoteles gesprochen jemanden, mit dem sie ihr Glück teilen und dem gegenüber sie sich wohlwollend verhalten kann.

Der Aspekt der ‚tieferen Wahrheit‘ (Abschnitt 5.4.5.) wird in der Sekundärliteratur zu *Momo* immer wieder aufgegriffen. Insbesondere in Bezug auf Momos Besuch bei Meister Hora spricht beispielsweise Oberleitner von einer mystischen Vision vom tiefsten Wesen der Welt.⁶⁷⁴

Momo wirkt dabei durch ihre Fähigkeit des Zuhörens, die nicht nur andere Menschen, sondern auch die gesamte Welt zu betreffen scheint, besonders empfänglich für das Erleben einer solchen ‚tieferen Wahrheit‘. Wenn Momo eine Musik hört, die zugleich von weit her zu kommen scheint und tief in ihr drinnen klingt, oder wenn sie bei Meister Hora das durch diese Musik angeregte Erblühen und Verblühen ihrer Stundenblumen erlebt, ist dies als Beschreibung der Erfahrung eines Verbundenseins mit der ganzen Welt interpretierbar, wobei die äußere Zeit des Kosmos mit der inneren Zeit zusammenfällt. Durch dieses Erlebnis hat Momo keine Angst mehr vor der verrinnenden Zeit, was auch in der Sekundärliteratur als Gegenbewegung zum System der grauen Herren interpretiert wird, da dem Mädchen dadurch das Motiv zum Zeitsparen fehlt.

Dass die grauen Herren Momo und Kassiopeia durch Beobachtung auf dem Weg zu Meister Hora folgen können, wurde in der vorliegenden Arbeit mit dem Begriff des spirituellen Materialismus in Verbindung gebracht. Damit sind beispielsweise Achtsamkeitskurse gemeint,

⁶⁷⁴ Siehe Abschnitt 4.2. Interpretationsansatz 2: *Momos* Bezug zu spirituellen Erfahrungen.

die eine gesteigerte mentale Gesundheit versprechen, wodurch man danach wieder besser arbeiten könnte. In diesem Sinn nutzt man nach Corinne Frottier spirituelle Traditionen gewissermaßen aus, um damit jene Ziele zu verfolgen, welche die kapitalistische Ideologie als erstrebenswert darstellt. Momo hingegen nutzt ihre Erkenntnis einer ‚tieferen Wahrheit‘ nicht, um daraufhin zu einer besonders guten Kapitalistin zu werden – für sie scheint es eher ein Element zu sein, das sie darin bestärkt, sich gar nicht auf den Modus der Effizienz und des Zeitsparens einzulassen. Im Rahmen dieser Arbeit wurde dabei die (offen gelassene) Frage angesprochen, ob es ohne eine solche spirituelle Grundlage möglich wäre, sich gegen die vorherrschende kapitalistische Ideologie des Zeitsparens und der Effizienz zu wenden.

Zusätzlich zu dieser Beobachtung konnte gezeigt werden, dass sich in der Philosophie verschiedene Bezugspunkte zu dieser ‚tieferen Wahrheit‘ finden lassen, wobei exemplarisch insbesondere auf Spinoza sowie kurz auf Dogens Darstellung des Zen-Buddhismus eingegangen wurde. Bezogen auf Spinoza lässt sich dessen Beschreibung der intuitiven Erkenntnis einer göttlichen Substanz, die alles Seiende in sich trägt und aus sich heraus zur Erscheinung bringt, mit Momos Erfahrung der Einheit mit dem Kosmos beziehungsweise der kosmischen Zeit vergleichen. Auch im Zen sind Umschreibungen der Erfahrung eines kosmischen Zusammenhangs zu finden; so heißt es beispielsweise bei Dogen, dass das gesamte Universum eine einzige, leuchtende Perle wäre.

Bringt man diese Interpretation mit Michael Ende als Autor in Verbindung, so könnte es sein, dass dieser einige Aspekte bewusst so angelegt hat, dass sie eine spirituelle beziehungsweise mystische Deutung erlauben: Ende interessierte sich für verschiedene spirituelle sowie esoterische Strömungen, wobei unter anderem der Zen-Buddhismus genannt wird.⁶⁷⁵

Damit konnte in Bezug auf verschiedene Aspekte – den Stellenwert der Arbeit, die Zeit für Feste, die Bedeutung von Gefühlen, die Rolle der Freundschaft sowie die Einsicht in eine ‚tieferen Wahrheit‘ – gezeigt werden, dass sich Momos Ideal philosophisch als Gegenentwurf zur Ideologie des Kapitalismus, des Zeitsparens und der Effizienz interpretieren lässt, womit These B4 als bewährt gelten kann.

⁶⁷⁵ Siehe Abschnitt 3.1. Michael Ende als Autor.

Insgesamt konnten somit alle vier Thesen zur philosophischen Interpretation des Romans durch die Analyse belegt werden, sodass sich Hauptthese B angesichts der durchgeführten Untersuchung bewährt hat: „Michael Endes Roman *Momo* erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen.“

6.2. ‚Äußere‘ Thesen: Literarische Texte als Erweiterung der philosophischen Selbstbildung

Nachdem gezeigt werden konnte, dass sich zwischen Michael Endes *Momo* und philosophischen Ansätzen eine Reihe von Bezügen herstellen lassen, soll nun darauf eingegangen werden, inwiefern der Roman damit exemplarisch zeigen kann, dass die Literatur in der Lage ist, die Philosophie in Form der philosophischen Selbstbildung zu bereichern.

Damit soll die Fragestellung „**Inwiefern ist die Literatur bzw. sind fiktionale Narrationen dazu in der Lage, die philosophische Selbstbildung zu bereichern?**“ (erste Forschungsfrage, siehe Abschnitt 2.3.) beantwortet sowie dargelegt werden, dass die These „**Durch die Lektüre literarischer Texte hervorgerufene Affektionen sind in der Lage, die philosophische Reflexion im Sinn der Philosophie als Weg der Selbstbildung zu bereichern**“ (Hauptthese A, siehe Abschnitt 2.3.) als bewährt gelten kann.

Die erste Unterthese zur Hauptthese A lautete dabei:

<u>These A1:</u>	Stoßen rationale philosophische Überlegungen in Bezug auf lebenspraktische Fragen an ihre Grenze, können intuitive, affektive Anregungen zur Entscheidung beitragen, indem Spinozas Affektenlehre in der Funktion einer Art Kompass genutzt wird. Dabei erscheint der Einbezug literarischer Werke hilfreich, da diese durch ihre narrative Struktur eher in der Lage sind, starke Affekte hervorzurufen.
------------------	---

Im exemplarischen Fall des Einbezugs von *Momo* in die philosophische Reflexion könnte eine lebenspraktische Frage, bei der die rationale philosophische Untersuchung an eine Grenze stößt, nun lauten, ob man sich als Individuum im kapitalistischen System für ein Leben entsprechend der kapitalistischen Ideologie entscheiden soll, indem man die eigene Lebensführung nach den Werten der Effizienz, des Erfolgsstrebens und des Zeitsparens

ausrichtet – oder ob man versuchen soll, sich in einer Gegenbewegung zur vorherrschenden Ideologie für ein Leben zu entscheiden, das einem anderen Ideal folgt (beispielsweise Momos Ideal, in dem Arbeit einen weniger hohen Stellenwert erhält, während Freundschaft, Zeit für Gefühle bzw. Nähe und Zuneigung sowie Zeit für Festlichkeiten und Spiritualität in ihrer Bedeutung steigen).

Die philosophische Herausforderung besteht dabei darin, dass es für beide Seiten gute Argumente zu geben scheint – beziehungsweise auch umgekehrt, dass beide Seiten womöglich bestimmte Aspekte übersehen.

Wie soeben in der Auseinandersetzung mit Hauptthese B dargelegt⁶⁷⁶, sprechen insbesondere aus Perspektive der ethischen Kapitalismuskritik einige Aspekte gegen die kapitalistische Ideologie, kurz zusammengefasst: Ein Leben gemäß dem ‚kapitalistischen Geist‘ würde zu einer Verarmung der Lebensweise führen, in der nur Zweckhaftes und Verwertbares zählt. Indem die Menschen immer schneller und effizienter arbeiten, würden sie jene Anteile des Lebens verlieren, die sie eigentlich glücklich machen. Somit könnte es nicht gelingen, nach den Prinzipien der kapitalistischen Ideologie ein gutes und erfülltes Leben zu führen.

Umgekehrt würde aus einer (in Jaeggis Terminologie) ethischen Perspektive allerdings für den ‚kapitalistischen Geist‘ sprechen, dass dieser zu mehr individueller Freiheit und Selbstbestimmung führt. Vielleicht könnte man aus der dargelegten liberalen Position heraus sogar zugeben, dass die kapitalistische Ideologie zu einer Entfremdung führen könne – es wäre jedoch immer noch das beste System, das uns (bisher) zur Verfügung stehen würde. Entscheidet sich jemand für den Modus der Effizienz und des Zeitsparens, so wäre das aus einer kapitalistisch-liberalen Perspektive jedenfalls als selbstauferlegte Freiheitsbeschränkung legitim – und ein sinnvolles Mittel, um seine Ziele zu erreichen.

Auch Jaeggi sieht diese Ambivalenz in der kapitalistischen Ideologie, durch die sie möglicherweise nicht so eindeutig abzulehnen ist, wie es in der ethischen Kapitalismuskritik den Anschein hat: Die kritisierte Indifferenz gegenüber Beziehungen sowie den intrinsischen Eigenschaften von Gütern könnte auch als Form der Freiheit verstanden werden; das Gefühl der Bindungslosigkeit auch als Unabhängigkeit im positiven Sinn. Das freie Eingehen von Verträgen, das aus einer ethischen Perspektive dafür kritisiert wird, dass die

⁶⁷⁶ Siehe Abschnitt 6.1. ‚Innere‘ Thesen: Momo erzählt (auch) Philosophie.

Vertragsteilnehmer*innen nicht so frei sind, wie sie auf den ersten Blick wirken, scheint jedenfalls einen Fortschritt gegenüber feudalen Dienstverhältnissen darzustellen.⁶⁷⁷

Dafür könnte die kapitalistisch-liberale Position genau jene strukturellen Bedingungen übersehen, die dazu führen, dass Vertragspartner*innen mit unterschiedlichen Ausgangsbedingungen in einen Vertrag einsteigen. Zudem scheinen philosophische Befürworter*innen des Kapitalismus zu übersehen, dass sogar Machthabende, also wohlhabende Kapitalist*innen, unter den Auswirkungen der kapitalistischen Ideologie leiden können.⁶⁷⁸

Man kann sich nun zur Veranschaulichung eine Person vorstellen, die sich fragt, ob sie lieber einen interessanten Job annehmen soll, der ein hohes Einkommen bringt, dabei aber auch viel Zeit in Anspruch nimmt, oder sie sich lieber für einen Weg entscheiden soll, bei dem das Gehalt weniger vielversprechend aussieht, bei dem ihr jedoch mehr Zeit für Freundschaften, Feste, emotionale Beziehungen sowie philosophische Muße oder spirituelle Erfahrungen bleibt.

Dabei scheint es nicht nur um die Entscheidung zwischen zwei Handlungen zu gehen, sondern um eine Entscheidung in der Hierarchie zwischen verschiedenen Werten und Bedürfnissen, beispielweise dem Wert eines interessanten, gut bezahlten Jobs, der dem Wert der Zeit für Andere und Anderes gegenübergestellt wird.⁶⁷⁹

Möchte diese Person nun im Sinn der Philosophie als Selbstbildung philosophisch reflektiert entscheiden, so scheinen die rein theoretischen philosophischen Überlegungen nicht weiterzuhelfen – nachdem sowohl die kapitalistische Ideologie (die für den gutbezahlten Job sprechen würde) als auch die ethische Kapitalismuskritik (die für ein Leben sprechen würde, in dem Arbeit nicht den höchsten Stellenwert erhält) zum einen gute Argumente, zum anderen jedoch Schwachstellen aufweisen, könnte man von einer Antinomie sprechen.

Nimmt diese Person nun *Momo* zur Hand, würde sie im Roman ebenfalls beide Positionen vorfinden. Rein rational könnte man sich nun wieder überlegen, wer eigentlich recht hat – Momo oder die grauen Herren? Die Narration selbst spricht sich zwar eindeutig für Momos

⁶⁷⁷ Siehe Abschnitt 5.1.3. Ethische Kapitalismuskritik.

⁶⁷⁸ Siehe Abschnitt 5.2.3. Wirtschaftsliberale Antworten auf die ethische Kritik?

⁶⁷⁹ Vgl. Fernández, Jordi: "Happiness and Life Choices: Sartre on Desire, Deliberation and Action." In: Bortolotti, Lisa (Hrsg.): *Philosophy and Happiness*. Hampshire, New York: Palgrave MacMillan 2009, 201.

Ideal aus – doch könnte man einwenden, dass dabei einige Dinge übersehen werden: Wenn beispielsweise alle so leben würden wie Momo, würde dann nicht das Gesellschaftssystem zusammenbrechen? Immerhin geht Momo in keine Schule und macht keine Ausbildung, sodass man sich fragen könnte, ob ihr Freund*innen sie auch dann noch mit allem Lebensnotwendigen versorgen werden, wenn sie kein kleines Mädchen mehr, sondern eine erwachsene Frau ohne Einkommen ist. Man könnte sich auch fragen, ob sich Beppo Straßenkehrers Arbeitsweise verallgemeinern lässt – ist beispielsweise ein*e Notarzt*ärztin dazu in der Lage, zwischendurch einen Atemzug zu nehmen, wie es Beppos Mantra vorschlägt? Oder geht es zumindest in diesem Beruf gerade darum, effizient, zügig und zielstrebig zu handeln? Verallgemeinert könnte man sich dann fragen, ob ein Beruf besser ausgeübt werden kann, wenn man der kapitalistischen Ideologie folgt – oder wenn man sich Beppos Arbeitsweise zum Vorbild nimmt. Dem Autor Michael Ende wurde in diesem Zusammenhang auch eine gewisse Weltflucht vorgeworfen – *Momo* wäre eine schöne Utopie, die so aber nicht funktionieren könne.⁶⁸⁰

Rein rational wäre es hier jedenfalls wiederum möglich, für beide Seiten zu argumentieren. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird daher – anders als in der Idee, narrative Texte als philosophische Gedankenexperimente zu behandeln – nicht vorgeschlagen, dass die Lektüre eines Romans dazu beiträgt, eine allgemeingültige, objektive Antwort auf eine philosophische Frage zu finden.

Stattdessen wird argumentiert, dass die Lektüre eine affektive Reaktion auslösen kann, die dazu beiträgt, im Sinn der philosophischen Selbstbildung eine individuell gültige Antwort auf eine lebenspraktische Frage zu finden, die es einem ermöglicht, philosophisch reflektiert zu entscheiden.

Der entscheidende Punkt wäre also, welche Affekte jene imaginierte Person, die sich zwischen den beiden Lebenswegen entscheiden muss, beim Lesen des Romans empfindet: Ist sie verärgert oder sogar besorgt, wenn die grauen Herren die Menschen zum Zeitsparen überreden? Fühlt sie sich entspannt, wenn von Momos Alltag erzählt wird, von ihrer Zeit mit Freund*innen, von der Lebensweise am Ende des Romans, als die Macht der grauen Herren überwunden ist? Empfindet sie vielleicht sogar Neugierde und Interesse, wenn von Momos spirituell interpretierbarem Besuch bei Meister Hora die Rede ist?

⁶⁸⁰ Siehe auch Abschnitt 3.1. Michael Ende als Autor.

Wenn sie diese Affekte verspürt, könnte diese Reaktion mit Spinoza dafür sprechen, dass eine Lebensweise nach Momos Ideal den natürlichen Anlagen dieser Person entspricht, dass eine solche Lebensweise also ihrem Conatus (als Kern ihres Wesens) zu Gute kommt und dazu führt, dass sich ihre Anlagen entfalten können. Damit hätte die Person einen Hinweis darauf, dass es ihr eher entsprechen beziehungsweise für sie eher zu einem erfüllten Leben führen würde, wenn sie sich gegen den gut bezahlten, zeitintensiven Beruf entscheidet.

Empfindet die Person jedoch umgekehrt Ärger über die Darstellung des Zeitsparens, da ihr diese einseitig negativ vorkommt? Fühlt sich genervt, wenn von Momos Leben erzählt wird und denkt sich im Nachhinein, dass sie mit diesem ‚Hippie-Kram‘ nichts anfangen kann? Ist sie gelangweilt, wenn sie von Momos Besuch bei Meister Hora liest und sich vorstellt, sich mit spirituellen Aspekten des Lebens zu befassen? Empfindet sie eine positive Aufregung, wenn sie sich vorstellt, beruflich effizient zu arbeiten wie Herr Fusi im Modus des Zeitsparens – und eine innere Unruhe, wenn sie sich vorstellt, langsam und stetig zu arbeiten wie Beppo Straßenkehrer?

All diese Affekte würden mit Spinoza dafür sprechen, dass dieser Person eher eine Lebensweise im Modus des Zeitsparens, der Effizienz und des Erfolgsstrebens entspricht, dass sie ihre Anlagen also besser entfalten könnte, wenn sie sich für den spannenden, gut bezahlten Job entscheidet.

Der einfacheren Darstellung halber wurden damit zwei Extrempositionen aufgezeigt. Natürlich sind auch Affekte vorstellbar, die nicht so durchgehend und plakativ für die eine oder andere Position sprechen. Dennoch könnten die empfundenen Affekte mit Spinoza dabei helfen, zu erkennen, nach welcher Seite der eigene Conatus, der Kern des Selbst, eher strebt. Möglicherweise zeigt die Reflexion über die wahrgenommenen Affekte auch auf, in welcher Vorgehensweise die individuelle Balance zwischen dem System der grauen Herren und Momos Ideal gefunden werden kann, wie viel *vita activa* und wie viel *vita contemplativa* der Entfaltung des eigenen Conatus am ehesten entspricht.

Nach Spinozas Affektenlehre müsste dann allerdings noch ein entscheidender Schritt ergänzt werden: Die Person müsste sich fragen, ob sie diese Affekte empfunden hätte, weil der Roman so gut (bei Affekten, die für Momos Ideal sprechen) beziehungsweise so provokant (bei Affekten, die für das Ideal der grauen Herren sprechen) geschrieben wäre – oder weil durch die Lektüre tatsächlich Affekte ausgelöst worden wären, die ihr klar gemacht hätten, worin

ihre eigenen Werte in Bezug auf die gestellte philosophische Frage zur kapitalistischen Ideologie bestehen. Ordnet man die eigenen Affekte und erkennt dabei, ob ihr Ursprung in der Erzählkunst oder in der tatsächlichen Einsicht in die eigenen Werte besteht, könnte man sich nun im zweiten Fall sicher sein, einen Impuls zur Beantwortung der philosophischen Ausgangsfrage im Sinn der philosophischen Selbstbildung erhalten zu haben – man wäre nun eher in der Lage zu entscheiden, welcher Lebensweg der für eine*n selbst individuell geeignetere wäre.

Die Frage, ob man der kapitalistischen Ideologie folgen oder sich für eine Gegenbewegung entscheiden sollte, könnte demnach nicht allgemeingültig, sondern nur individuell beantwortet werden. Entscheidend für eine philosophisch reflektierte Lebensweise wäre dabei allerdings, dass die Wahl bewusst getroffen wird – man sich also nicht aus dem Motiv der Angst heraus für das Zeitsparen entscheidet, sondern ein Leben im Modus der Effizienz nur dann wählt, wenn man erkannt hat, dass es den eigenen Anlagen am besten entspricht. Angesichts der ethischen Kritik an der kapitalistischen Lebensweise sowie der Beobachtung, dass Vertreter*innen einer kapitalistisch-liberalen Position oft übersehen, dass auch Befürworter*innen des Kapitalismus unter den Auswirkungen der kapitalistischen Ideologie leiden können, könnte es insbesondere darauf ankommen, ob eine Person, die sich für das Zeitsparen entscheidet, dabei auch berücksichtigt, dass sie im Modus der Effizienz den Eindruck haben könnte, dass die eigene (Lebens-) Zeit schnell vorübergeht. Wer sich dessen bewusst ist und sich nach wie vor für das Zeitsparen entscheidet, um beispielsweise ein selbstgestecktes Ziel zu erreichen, wäre in Sartres Sinn frei – auch wenn er*sie sich für einen Weg entscheidet, den beispielsweise Seneca nicht als Weg zu einem glücklichen Leben betrachten würde.

Der Einbezug eines literarischen Textes wie *Momo* in die philosophische Reflexion könnte demnach jedenfalls nicht nur Personen bei der philosophischen Selbstbildung unterstützen, die mit der impliziten Botschaft des Gelesenen übereinstimmen: Empfindet man beim Lesen Affekte, die mit der narrativen Position im Einklang stehen, ist man in der anschließenden Reflexion in der Lage, zu erkennen, dass die eigenen Werte mit den narrativ dargestellten Idealen übereinstimmen. Empfindet man hingegen während der Lektüre Affekte, die der

narrativen Haltung widersprechen, könnte in der anschließenden Reflexion klar werden, dass die eigenen Anlagen den Idealen der literarischen Narration diametral gegenüberstehen.

Die Lektüre eines literarischen Textes scheint dabei durch die narrative Form stärker als ein theoretischer philosophischer Text geeignet zu sein, um starke affektive Reaktionen hervorzurufen.

Anhand der durchgeführten Analyse wurde damit deutlich, was These A1 konkret bedeuten könnte, sodass diese nun plausibler und nachvollziehbarer erscheint, wie exemplarisch am Beispiel *Momos* gezeigt wurde:

Stoßen rationale philosophische Überlegungen in Bezug auf lebenspraktische Fragen an ihre Grenze (im dargestellten Fall: die Frage, ob die eigene Lebensführung der kapitalistischen Ideologie der Effizienz folgen soll), können intuitive, affektive Anregungen zur Entscheidung beitragen, indem Spinozas Affektenlehre in der Funktion einer Art Kompass genutzt wird. Dabei erscheint der Einbezug literarischer Werke hilfreich (im dargestellten Fall: Michael Endes *Momo*), da diese durch ihre narrative Struktur eher in der Lage sind, starke Affekte hervorzurufen.

Die zweite Unterthese zur Hauptthese A lautete nun:

These A2: Ist man sich nicht (mehr) sicher, worin die eigenen Werte bestehen (der eigene Conatus, könnte man mit Spinoza auch sagen), da sie durch Routine und äußere Umstände verdeckt wurden, könnte die Lektüre eines Romans durch die Anregung affektiver Reaktionen dazu beitragen, sich in der spinozistisch-philosophischen Reflexion wieder an diese Werte zu erinnern und sich für ein Leben zu entscheiden, das diesen Werten stärker entspricht.

Die Erweiterung der philosophischen Selbstbildung durch die Literatur würde auch in diesem Fall auf der Reflexion der durch die Lektüre ausgelösten Affekte beruhen – allerdings wäre die Ausgangssituation dabei eine andere.

Hier wäre zur Veranschaulichung keine Person geeignet, die angesichts einer Antinomie in einer lebensphilosophischen Frage nicht weiß, wie sich entscheiden soll, sondern eine Person, die grundsätzlich bestimmte Werte vertreten würde. Diese Werte wären jedoch durch die alltägliche Routine sowie die vorherrschende Ideologie in Vergessenheit geraten – was

insbesondere dann der Fall sein könnte, wenn die eigenen Werte der allgemein verbreiteten Ideologie widersprechen.

In Bezug auf *Momo* könnte man sich demnach eine Person vorstellen, die eigentlich jene Werte vertritt, die auch in Momos Ideal eine Rolle spielen – der Arbeit also nicht der allerhöchste Stellenwert zugeschrieben wird, während Freundschaft sowie Zeit für emotionale Bindungen, Festlichkeiten, philosophische Muße oder Spiritualität mehr Bedeutung erhalten. Angesichts der Verbreitung der kapitalistischen Ideologie⁶⁸¹ würde diese Person im Alltag jedoch kaum an diese Werte denken – womit man festhalten könnte, dass sie kein philosophisch reflektiertes Leben im Sinn der philosophischen Selbstbildung führt beziehungsweise mit Spinoza nur eingeschränkt in der Lage ist, ihre eigentlichen Anlagen zu entfalten.

Liest diese Person nun *Momo*, könnten die dadurch ausgelösten Affekte sie wieder an ihre Werte erinnern. Vielleicht empfindet sie Bedauern, wenn sie von den falschen Versprechen der Zeitdiebe liest, Sehnsucht, wenn sie Beschreibungen des Lebens von Momo und ihren Freund*innen jenseits des Systems der grauen Herren vor sich hat, Trauer, wenn sie zu Stellen über die abgestumpfte Gefühlswelt im als kapitalistisch gedeuteten Zeitsparregime kommt, oder Freude, wenn sie liest, wie Momo bei Meister Hora eine Verbindung mit dem Kosmos erlebt, die vielleicht auch die lesende Person selbst bereits erfahren hat.

All diese Affekte würden diese imaginierte Person nun in der anschließenden Reflexion darauf hinweisen, dass ihr Conatus (mit Spinoza gesprochen) eigentlich nach einem Leben strebt, dass eher den Werten Momos entspricht. Wie auch im oben beschriebenen Fall müssten die empfundenen Affekte gemäß Spinozas Affektenlehre nun kritisch reflektiert werden, um eine Manipulation durch die Erzählkunst auszuschließen. Hat man die Ursache der eigenen Affekte erkannt und ist sich nun sicher, dass die wahrgenommenen Affekte tatsächlich ein Hinweis darauf sind, welche Werte man selbst vertritt, könnte die Lektüre damit ein Anstoß dafür sein, im Sinn der philosophischen Selbstbildung zur Entscheidung zu kommen, das eigene Leben (wieder) bewusster gemäß diesen Werten zu leben.

Man könnte sich dabei auch vorstellen, dass der Roman die Rolle einer Art Erinnerungsfunktion erfüllt, indem er die Person bei jeder erneuten Lektüre wieder darauf

⁶⁸¹ Vgl. Webers Argumentation in Abschnitt 5.3.1. Calvinismus, protestantische Ethik und Arbeit als höchster Wert.

aufmerksam macht, sich bewusster mit den eigenen Werten und der eigenen Lebensführung zu befassen. In diesem Sinn kann die Lektüre eines literarischen Textes mit Sartre auch dazu beitragen, sich der eigenen Freiheit bewusst zu werden und sich angesichts dieser nicht in den Modus des Zeitsparens zu flüchten, sondern sein eigenes Leben (wieder) aktiv zu entwerfen.

Umgekehrt ist auch der Fall vorstellbar, dass eine Person zwar gemäß der kapitalistischen Ideologie lebt, dabei jedoch nie darüber nachgedacht hat, ob sie deren Werte selbst vertritt. Liest diese Person nun *Momo* und empfindet Unbehagen angesichts eines Lebens, das jenem von Momo und ihren Freund*innen entspricht, während die Vorstellung, die eigenen Ziele wie Gigi, Nino oder Nico im Modus des Zeitsparens effizient zu erreichen, eine positive Aufregung hervorruft, wobei die lesende Person vielleicht Ärger verspürt, dass dieser Modus im Roman so negativ dargestellt wird – dann würden diese Affekte der Person in einer anschließenden philosophischen Reflexion (inklusive der mehrmals angesprochenen kritischen Überprüfung der Ursache dieser Affekte) womöglich bewusst machen, dass ihre eigenen Werte jenen der kapitalistischen Ideologie entsprechen. Auch diese Person wäre nun nach Sartre frei, da sie sich jetzt aktiv für das Prinzip der Effizienz, des Erfolgsstrebens und Zeitsparens entschieden hätte. Angestoßen durch die bei der Lektüre empfundenen Affekte wäre sie nun im Sinn der philosophischen Selbstbildung in der Lage, ihr Leben bewusst nach diesen Werten zu gestalten.

Auch These A2 erscheint somit plausibel und nachvollziehbar, wie exemplarisch an der Auseinandersetzung mit *Momo* gezeigt wurde.

Sowohl im ersten Fall, in dem die rationale philosophische Reflexion an eine Grenze stößt, als auch im zweiten Fall, in dem das eigene Leben ohne philosophische Reflexion gelebt wird, kann die Lektüre narrativer Literatur somit durch das Auslösen affektiver Impulse und deren spinozistischer Analyse dazu beitragen, dass die philosophische Selbstreflexion angeregt wird. Damit können lebensphilosophische Fragen individuell beantwortet (Fall 1) sowie das eigene Leben (wieder) stärker an den eigenen, philosophisch reflektierten Werten orientiert werden (Fall 2).

Insgesamt kann Hauptthese A damit als plausibel und nachvollziehbar gelten:

Durch die Lektüre literarischer Texte hervorgerufene Affektionen sind in der Lage, die philosophische Reflexion im Sinn der Philosophie als Weg der Selbstbildung zu bereichern.

Eine Bereicherung des rational-abstrakt-argumentativen Zugangs der Philosophie zu grundlegenden Fragen der Menschheit durch den fiktional-ästhetisch-narrativen Zugang der (erzählenden) Literatur funktioniert nach der vorliegenden Arbeit somit insbesondere dadurch, dass nur letztere in der Lage ist, starke Affekte hervorzurufen. Erst dadurch wird Lesenden klar, welchen Bezug die gelesenen Inhalte zum eigenen Leben, zu gestellten lebensphilosophischen Fragen sowie zu den eigenen Werten aufweisen. In Bezug auf Sartre meint Martin Suhr in diesem Zusammenhang, dass gerade Sartres literarische Schriften deutlich machen würden, worin die Bedeutung seiner philosophischen Schriften besteht.⁶⁸²

Vielleicht könnte die Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur dabei zugleich auch für die Literatur von Bedeutung sein – indem das, was fiktional-ästhetisch-narrativ ohne einen expliziten Wahrheitsanspruch erzählt wird, durch die philosophische rational-abstrakt-argumentative Reflexion analysiert, kritisch reflektiert und im Sinn der philosophischen Selbstbildung bewusst auf das eigene Leben bezogen werden kann.

⁶⁸² Vgl. Suhr: *Jean-Paul Sartre*, 10.

7. Fazit: Philosophisch lesen, philosophieren, leben

Betrachtet man die Philosophie nicht nur als objektive oder intersubjektive Wissenschaft, sondern auch als subjektiven Weg der Selbstbildung, so drängt sich die Frage auf, wie ein philosophisch reflektiertes Leben aussehen könnte. Die vorliegende Arbeit konnte in diesem Zusammenhang eine Möglichkeit aufzeigen, wie die philosophische Selbstreflexion durch den Einbezug literarischer Texte erweitert werden kann. Die Hauptergebnisse dieser Untersuchung wurden im vorangegangenen Kapitel im Detail vorgestellt (6. *Momo* philosophisch lesen – Literatur als Bereicherung der philosophischen Selbstbildung). Der zentrale Gedanke bestand dabei in der Idee, dass literarische Narrationen sich gegenüber rein theoretischen philosophischen Texte durch ihre Fähigkeit auszeichnen, bei der Lektüre (intensive) affektive Reaktionen hervorzurufen. Diese Affekte können in einer anschließenden philosophischen Reflexion basierend auf Spinozas Affektenlehre genauer untersucht werden, um einen reflektierten Impuls zur Beantwortung lebensphilosophischer Fragen bieten zu können. Die Affekte werden dabei als eine Art Kompass verstanden, welcher der einzelnen Person zeigt, ob das, was sie tut oder sich vorstellt, ihrem eigenen inneren Streben, ihren natürlichen Anlagen entspricht oder widerspricht. Empfindet man als positiv erlebte Affekte, würde man etwas tun oder sich vorstellen, was den eigenen Anlagen entspricht – empfinde man hingegen einen negativen Affekt, würde die jeweilige Handlung oder Vorstellung die Entfaltung der eigenen Anlagen beschränken.⁶⁸³ In Bezug auf die in einem literarischen Text implizit enthaltenen philosophischen Themen weisen die beim Lesen empfundenen Affekte somit darauf hin, welche Antwort auf entsprechende lebensphilosophische Fragen der Entfaltung der eigenen individuellen Anlagen am ehesten entgegenkommt.⁶⁸⁴

Neben den in dieser Arbeit konkret vorgestellten Fällen, in denen es für die philosophische Selbstbildung besonders interessant sein könnte, sich der Literatur zuzuwenden (der Entscheidungsfindung angesichts einer Antinomie sowie zur Erinnerung an die eigenen lebensphilosophischen Werte⁶⁸⁵), können literarische Texte ganz generell ein langsames

⁶⁸³ Vgl. Spinoza: *Ethik* III. Buch.

⁶⁸⁴ Vgl. Hauptthese A: Durch die Lektüre literarischer Texte hervorgerufene Affektionen sind in der Lage, die philosophische Reflexion im Sinn der Philosophie als Weg der Selbstbildung zu bereichern.

⁶⁸⁵ Siehe Abschnitt 6.2. ‚Äußere‘ Thesen: Literarische Texte als Erweiterung der philosophischen Selbstbildung.

Eintauchen in philosophische Themen und Fragestellungen ermöglichen. Ein Roman wie *Momo* kann somit eine Anregung bieten, um sich intensiv mit bestimmten Themen der Philosophiegeschichte zu beschäftigen – wie im Fall *Momos* mit der Frage, ob ein gutes Leben im philosophischen Sinn sich eher an der kapitalistischen Ideologie oder an *Momos* romantisch-expressivistischem Ideal orientieren sollte.

In dieser Hinsicht könnte die vorliegende Arbeit auch aus einer pädagogischen Perspektive sowie für die Philosophische Praxis interessant sein: Unabhängig davon, ob man als Philosoph*in eine Gruppe von Kindern, Jugendlichen oder Erwachsenen für die Philosophie begeistern möchte⁶⁸⁶ oder in einer philosophischen Beratung mit konkreten lebensphilosophischen Fragen der Klient*innen konfrontiert wird⁶⁸⁷, könnte eine literarische Narration in der in dieser Arbeit beschriebenen Weise einen Einstieg bieten sowie dazu anregen, sich intensiver mit den angesprochenen philosophischen Themen und Fragestellungen auseinanderzusetzen. Ein Roman wie *Momo* könnte damit als erster Impuls einen Zugang zur Philosophie darstellen – gerade auch für Personen, die sich für gewöhnlich nicht mit theoretischen philosophischen Texten beschäftigen. Entscheidend ist dabei, dass der jeweilige literarische Text implizit philosophische Fragestellungen und Gedankengänge enthält, was im Rahmen dieser Arbeit für *Momo* detailliert aufgezeigt wurde.⁶⁸⁸

Möchte man zugleich das eigene Leben bewusst und philosophisch reflektiert gestalten, empfiehlt es sich, ab und zu einen literarischen Text zur Hand zu nehmen, um die philosophische Selbstbildung anzuregen. Michael Endes Roman *Momo* könnte beispielsweise eine Erinnerungsfunktion für Personen erfüllen, die sich eigentlich für ein Leben entschieden

⁶⁸⁶ Vgl. zu literarischen Texten in der Philosophiedidaktik bspw. Siermann, Rolf: „Literarische Texte.“ In: Nida-Rümelin, Julian; Spiegel, Irina; Tiedemann, Markus (Hrsg.): *Handbuch Philosophie und Ethik. Band I: Didaktik und Methodik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017². S. 270-277; Lipman, Matthew: *Lisa. Eine philosophische Geschichte*. Übers. u. hrsg. v. Daniela G. Camhy. Baden-Baden: Nomos 2022. (In Lipmans ursprünglicher Version von *Philosophy for Children* bildeten Geschichten grundsätzlich den Ausgangspunkt für die gemeinsame philosophische Reflexion.); Govier: „Stories and Arguments“.

⁶⁸⁷ Allgemeines zur Philosophischen Praxis findet sich bspw. in: Ruschmann, Eckart: *Philosophische Beratung*. Stuttgart: Kohlhammer 1999; Schulak, Eugen-Maria: „Zur Notwendigkeit der Philosophie im Alltag. Philosophische Praxis.“ In: Born, Rainer; Neumaier, Otto (Hrsg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – Voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Linz, 1.-4. Juni 2000*. Wien: öbv&hpt 2001, S. 764-768. Ein kleiner Aufsatz zur möglichen Rolle der Affekte in der Philosophischen Praxis findet sich in: Ruschmann, Eckart: „Die Bedeutung der Gefühle für Philosophie und Philosophische Beratung.“ In: Löffler, Winfried; Runggaldier, Edmund (Hrsg.): *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1999. S. 328-332.

⁶⁸⁸ Vgl. Hauptthese B: Michael Endes Roman *Momo* erzählt (auch) Philosophie, sodass sich Bezüge zu Ansätzen aus der Philosophiegeschichte herstellen lassen.

haben, in dem Zeitsparen, Effizienz und Erfolgsstreben nicht den höchsten Stellenwert einnehmen – denen es allerdings schwer fällt, eine Lebensführung gemäß anderen Werten aufrecht zu erhalten, da die vorherrschende kapitalistische Ideologie gerade jene Prinzipien hochhält.

Berücksichtigt man dabei Hartmut Rosas Überlegungen, könnte es sein, dass die individuelle Entscheidung zu einer Gegenbewegung zur dominanten Ideologie nicht ausreicht – Rosa spricht sogar davon, dass die hegemoniale kapitalistische Ideologie sich alle anderen Paradigmen einverleiben würde, sodass die Entscheidung zu einem Leben gemäß Momos Ideal wieder in das kapitalistische System inkorporiert werden könnte. Rosa selbst sieht nur in einer kollektiven Bewegung einen Ausweg.⁶⁸⁹

Folgt man dieser Argumentation, könnte es im Fall der Entscheidung gegen ein Leben gemäß den Werten der grauen Herren – Effizienz, Erfolgsstreben, Zeitsparen – und für ein Leben gemäß Momos Ideal – Zeit für Muße, Freundschaft, Festlichkeiten, emotionale Nähe und Spiritualität – also darauf ankommen, dass man Gleichgesinnte findet. Wenn Momo und ihre Freund*innen sich im Roman gemeinsam entscheiden würden, nicht in das Zeitsparregime der grauen Herren einzusteigen, wären sie vielleicht in der Lage, sich zu wehren – ohne dass Meister Hora einspringen und Momo bei der Rettung all ihrer Freund*innen unterstützen müsste.

Wenn man sich hingegen basierend auf einer philosophischen Reflexion der eigenen affektiven Reaktionen auf die Lektüre *Momos* bewusst (und damit in Sartres Sinn frei⁶⁹⁰) für ein Leben gemäß der kapitalistischen Ideologie entscheidet, gilt es zu bedenken, dass damit womöglich moralische Aspekte berührt werden – auch wenn *Momo* in dieser Arbeit in erster Linie als ethische Kritik an der gesamten kapitalistischen Lebensform betrachtet wurde. Moralisch relevant könnte jedoch der Umstand sein, dass man als Teil der hegemonialen Ideologie eine gewisse Verantwortung trägt: Als Befürworter*in der kapitalistischen Ideologie findet man im kapitalistischen System vermutlich einfacher einen gesellschaftlich akzeptierten

⁶⁸⁹ Vgl. Rosa: „Kapitalismus und Lebensführung“.

Ein Beispiel für diese Inkorporierung anderer Lebensweisen stellt der Umstand dar, dass auch für Personen, die sich für einen scheinbar alternativen Lebensweg entschieden haben, intensiv Werbung für ‚alternative‘ Produkte gemacht wird. Möchte man diesen Umstand unter Einbezug eines künstlerischen Aspekts philosophisch reflektieren, empfiehlt sich die Langversion des Lieds *Wo kann man das kaufen?* des Künstlers Alligatoah, in dem er darauf hinweist, dass gerade ‚Hippie-Zubehör‘ sehr gut vermarktet wird.

(Vgl. Alligatoah: *Wo kann man das kaufen?* <https://www.youtube.com/watch?v=MwWlQglFkh4> [17. Mai 2022].)

⁶⁹⁰ Siehe Abschnitt 5.3.2. Existentielle Freiheit – Existentielle Angst.

Platz, an dem man gleichzeitig in der Lage ist, die eigenen Anlagen zu entfalten. Bringt man nun kein Verständnis gegenüber Personen auf, die sich für ein Gegenmodell entscheiden, das nicht den Werten der Effizienz, des Zeitsparens und Erfolgsstrebens folgt, erschwert man damit jenen, welche die hegemoniale Ideologie nicht teilen, mit Spinoza gesprochen das Entfalten ihrer individuellen Anlagen.

Zugleich ist es möglich, dass der individuelle Conatus (nach Spinoza das eigene Streben als Kern des Selbst) weder eindeutig nach den Prinzipien der grauen Herren noch eindeutig nach Momos Ideal strebt. Auch in diesem Fall könnte die spinozistische Reflexion der bei der Lektüre empfundenen Affekte dazu beitragen, die individuelle Balance zu finden, in der sich die eigenen Anlagen am besten entfalten könnten – eine Balance zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*, oder zwischen bewusst genutzter und bewusst verschwendeter Zeit.

Grundsätzlich wären literarische Narrationen wie *Momo* nach der vorliegenden Arbeit jedenfalls dazu in der Lage, die philosophische Selbstreflexion anzuregen. Wer philosophisch reflektiert leben möchte, könnte dies also tun, indem er*sie ab zu philosophisch liest – also eine literarische Erzählung zur Hand nimmt, um anschließend basierend auf der Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen über die bei der Lektüre der Erzählung empfundenen Affekte zu reflektieren und diese auf das eigene Leben zu beziehen.

Zusätzlich zu den in dieser Arbeit konkret beschriebenen Fällen, in denen Personen bewusst nach literarischen Texten greifen, um ihre philosophische Selbstreflexion anzuregen, ist der umgekehrte Weg ebenso vorstellbar: Eine Person, die einen literarischen Text liest, kann auch ganz ungeplant ins Philosophieren kommen. Auch in diesem Fall könnte Spinozas Affektenlehre dazu beitragen, dass diese Person die bei der Lektüre empfundenen Affekte bewusst reflektiert.

Somit erscheint sowohl eine Erweiterung der philosophischen Selbstbildung durch die Literatur als auch eine Erweiterung der literarischen Auseinandersetzung durch die philosophische Reflexion möglich. Der zentrale Unterschied zwischen Philosophie und Literatur bliebe dabei nach wie vor bestehen: Während die Philosophie einen (zumindest subjektiven) Wahrheitsanspruch erhebt, behauptet ein literarischer Text keine Wahrheit, die sich in einer These zusammenfassen lässt, sondern lässt Mehrdeutigkeiten stehen, die stets nach einer Interpretation verlangen – wie im Fall *Momos* die Doppeldeutigkeit der grauen

Herren als kapitalistische Antagonisten sowie als ‚Geist des Kapitalismus‘ (womit nur jene zwei Deutungen der Zeitdiebe genannt sind, die im Rahmen dieser Arbeit thematisiert wurden).

Betrachtet man diese Arbeit nun als Ausgangspunkt für eine Art des Philosophierens, die unter Einbezug der spinozistischen Affektenlehre einen bestimmten Umgang mit narrativen, literarischen Texten vorschlägt, so könnten zukünftige philosophische Arbeiten auf dieser aufbauen, indem sie weitere literarische Werke philosophisch untersuchen. Ebenso wie bei *Momo* könnte man sich dabei fragen, welche philosophischen Themen und Gedankengänge ein narrativer Text implizit enthält – und inwiefern durch die Lektüre ausgelöste Affekte dazu beitragen könnten, aufgeworfene lebensphilosophische Fragen im Sinn der philosophischen Selbstbildung für den eigenen Lebensweg zu beantworten.

Abschließend könnte man sich mit Erich Fromm fragen, ob eine philosophische Interpretation eines Romans wie *Momo* eher dem Modus des Habens oder dem Modus des Seins entspricht.⁶⁹¹ Wenn man einen literarischen Text nur liest, um daraus Erkenntnisse für die philosophische Selbstreflexion zu gewinnen, befindet man sich damit in einem gewissen Sinn im Modus des Habens: Man nutzt den Roman sozusagen als Mittel zum Zweck, um daraus einen Nutzen zu ziehen. Es lässt sich also argumentieren, dass sich diese Arbeit im Modus des Habens befindet, da sie *Momo* ‚nur‘ als Impuls heranzieht, um zum einen in die Philosophiegeschichte hineinzublicken und zum anderen zu erläutern, wie die durch die Lektüre angestoßenen Affekte zur philosophischen Selbstbildung beitragen können.

Eine Lektüre im Modus des Seins könnte hingegen darin bestehen, den Roman als literarisches Werk zu lesen, sich in die Geschichte hineinziehen zu lassen und den Akt des Lesens sowie die ästhetische Form zu genießen, ohne dabei sofort ins Analysieren und Reflektieren zu kommen. Am Schluss dieser Arbeit soll damit die Aufforderung stehen, bei der Auseinandersetzung mit narrativer Literatur zwischen dem Modus des Habens und dem Modus des Seins zu wechseln – einen Roman wie *Momo* also zum einen als Impuls zu verstehen, der die philosophische Selbstreflexion anregt, zum anderen aber auch (anschließend) wieder zu einer vielleicht naiveren Lektüre zurückzukehren, in der Michael Endes Werk einfach um seiner selbst willen geschätzt wird.

⁶⁹¹ Vgl. Fromm: *Haben oder Sein*.

In diesem Wechsel zwischen Modus des Habens und Modus des Seins wird zugleich deutlich, worin die Besonderheit eines literarischen Textes wie *Momo* besteht: In der Fähigkeit des Autors*der Autorin, in ganz einfachen Worten und einer Geschichte etwas indirekt auszudrücken, das Menschen verschiedener Altersstufen und mit unterschiedlicher Vorbildung berühren und ansprechen kann – während beispielsweise die vorliegende Arbeit eher nur für Personen mit philosophischen Vorkenntnissen oder zumindest philosophischem Interesse nachvollziehbar erscheint.

Diese Beobachtung könnte man auch so verstehen, dass sich Literatur und Philosophie im Idealfall auf halbem Weg treffen: Ein literarischer Text kann auf fiktional-ästhetisch-narrative Weise implizit philosophische Themen und Fragestellungen enthalten, bleibt dabei jedoch in der Schwebel, lässt Mehrdeutigkeiten zu und ist als Kunstwerk vielfältiger und mehrschichtiger als ein theoretischer Text. Die philosophische Reflexion eines solchen Textes kann in ihrer rational-abstrakt-argumentativen Weise analytisch in die Tiefe gehen, implizite philosophische Gedankengänge explizit und dadurch sichtbar werden lassen – und auf diesem Weg dazu beitragen, dass das Gelesene nicht nur als Kunstwerk stehen bleibt, sondern im Sinn der philosophischen Selbstbildung auf das eigene Leben bezogen wird.

Philosophisch reflektiert zu leben wäre also gerade dann möglich, wenn man literarische Werke sowohl philosophisch als auch um ihrer selbst willen liest, wenn man eine Balance zwischen dem Modus des Habens und dem Modus des Seins findet, wenn Philosophie und Literatur Hand in Hand gehen.

Literaturverzeichnis

Achtsamkeitskurs-Homepage:

<https://www.dao-zentrum.at/kurse-retreats/mbsr-achtsamkeitstraining/>

[5. Mai 2022].

Adams, Heidi: *Ein Besuch bei Michael Ende*. Interview-Film 1984.

Alligatoah: *Wo kann man das kaufen?* <https://www.youtube.com/watch?v=MwWlQgIFkh4>

[17. Mai 2022].

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf. Reinbek: Rowohlt 2015.

Berger, Johannes: „Kapitalismus. (Kapitalismuskritik).“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, S. 233-237.

Beutel, Albrecht: „Aufklärung und Protestantismus.“ In: Quante, Michael: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie. 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, S. 995-1006.

Boccarius, Peter: *Michael Ende. Der Anfang der Geschichte*. Berlin: Ullstein 1995.

Böhme, Gernot: „Zeitphilosophie in Michael Endes *Momo*.“ In: Gamm, Gerhard; Nordmann, Alfred; Schürmann, Eva (Hrsg.): *Philosophie im Spiegel der Literatur*. Sonderheft 9 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007. S. 79-90.

Bonnemann, Jens: „Liberalismus oder Existentialismus? Jean-Paul Sartre, Carl Schmitt und das bürgerliche Recht.“ In: Betschart, Alfred (Hrsg.): *Demokratie in der Krise. Die politische Philosophie des Existentialismus. Sartre, Camus, Beauvoir im Zwiegespräch mit Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt, Arendt, Foucault und Butler*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2017, S. 161-180.

Brennan, Jason: „Libertarianism after Nozick“. In: *Philosophy Compass* 13 (2), 2018, Online-Ausgabe: <https://doi.org/10.1111/phc3.12485>.

Brennan, Jason: *Why it's okay to want to be rich*. New York: Routledge 2021.

Brudney, Daniel: „Der junge Marx und der mittlere Rawls.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013. S. 122-163.

- Burri, Alex: „Kunst und Erkenntnis.“ In: Burri, Alex; Huemer, Wolfgang (Hrsg.): *Kunst denken*. Paderborn: Mentis 2007. S. 135-146.
- Burri, Alex; Huemer, Wolfgang: „Einleitung.“ In: Dies. (Hrsg.): *Kunst denken*. Paderborn: Mentis 2007. S. 7-12.
- Campagna, Norbert: „Der politische Liberalismus und das metaphysische Problem der Begründbarkeit von Normativität.“ In: Born, Rainer; Neumaier, Otto (Hrsg.): *Philosophie, Wissenschaft, Wirtschaft. Miteinander denken – voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Linz, 1.-4. Juli 2000*. Wien: öbv&hpt 2001, S. 640-645.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Übers. v. Bernd Schwips u. Joseph Vogl. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2000 [Französische Originalausgabe 1991].
- Demirovic, Alex: „Postmarxismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, S. 58-59.
- Elgin, Catherine Z.: „Imaginative Investigations. Thought Experiments in Science, Philosophy and Literature.“ In: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Fink 2019. S. 1-16.
- Ende, Michael: *Momo oder Die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte. Ein Märchen-Roman mit Bildern des Autors*. Stuttgart: Thienemann 2021 [Erstausgabe 1973].
- Ewers, Hans-Heino: *Michael Ende neu entdecken. Was Jim Knopf, Momo und Die unendliche Geschichte Erwachsenen zu sagen haben*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2018.
- Fernández, Jordi: „Happiness and Life Choices: Sarte on Desire, Deliberation and Action.“ In: Bortolotti, Lisa (Hrsg.): *Philosophy and Happiness*. Hampshire, New York: Palgrave MacMillan 2009, S. 200-214.
- Flaßpöhler: „Macht Arbeit glücklich?“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, S. 7-13.
- Friedman, Milton; Friedman, Rose: *Chancen, die ich meine. Ein persönliches Bekenntnis*. Berlin, Frankfurt/M, Wien: Ullstein 1980.
- Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: dtv 1980⁴.

- Frottier, Corinne: *So wie du bist. Der buddhistische Weg zur Selbstannahme*. München: Kösel-Verlag 2016.
- Galle, Roland: *Der Existentialismus. Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink 2009.
- Govier, Trudy: „Teaching and Learning, Stories and Arguments.“ In: *Scandinavian Journal of Educational Research* 57 (6), 2013. S. 587-599.
- Han, Byung-Chul: „Das falsche Versprechen der Arbeit.“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, S. 31-38.
- Hartmann, Martin: „Liberalismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, S. 39-44.
- Hartmann, Martin: „Marxismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, S. 44-48.
- Hauswald, Rico: „Angenommen, literarische Werke seien Gedankenexperimente...“ (Rezension zu: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Wilhelm Fink 2019). In: *Journal of Literary Theory online*. (20.11.2019) URL: <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/1028/2400>. [1. Juni 2022].
- Hayek, Friedrich A.: „Zur Einführung.“ In: Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog 2006. S. 11-12.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hrsg. v. Ernesto Grassi. Übers. v. Dorothee Tidow. Leck/Schleswig: Rowohlt 1965. [Veröffentlichung der englischen Urfassung: 1651].
- Hocke, Roman: „Die Suche nach dem Zauberwort. Das Leben von Michael Ende.“ In: Hocke, Roman; Kraft, Thomas: *Michael Ende und seine phantastische Welt. Die Suche nach dem Zauberwort*. Stuttgart, Wien, Bern: Weitbrecht 1997. S. 57-142.
- Huemer, Wolfgang: „Power and Limits of a Picture: On the Notion of Thought Experiments in Philosophy of Literature.“ In: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Fink 2019. S. 71-82.
- Jaeggi, Rahel: „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013. S. 321-349.

- Jaeggi, Rahel: „Wie entfremdet sind wir?“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, S. 54-57.
- Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel: „Marx‘ Aktualitäten. Zur Einleitung.“ In: Dies. (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013. S. 9-22.
- James, Laurence: „Shape and the Meaningfulness of Life“. In: Bortolotti, Lisa (Hrsg.): *Philosophy and Happiness*. Hampshire, New York: Palgrave MacMillan 2009. S. 54-67.
- Jeßing, Benedikt; Köhnen, Ralph: *Einführung in die Neuere Deutsche Literaturwissenschaft*. Stuttgart: Metzler 2017⁴.
- Kampits, Peter: *Jean-Paul Sartre*. München: Beck 2004.
- Kersting, Wolfgang: „Wirtschaftsliberalismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, S. 336-338.
- Kingwell, Mark: „Die Arbeitslüge.“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, S. 14-18.
- König, Traugott (Hrsg.): *Sartre Lesebuch. Den Menschen erfinden*. Reinbek: Rowohlt 2000.
- Lagaay, Alice: „Büro Utopia.“ In: *Macht Arbeit glücklich?* Hrsg. v. Philosophie Magazin u. Reclam Verlag, Stuttgart: Reclam 2017, S. 28-30.
- Langkau, Julia: „Thought Experiments from Fiction.“ In: Bornmüller, Falk; Franzen, Johannes; Lessau, Mathis (Hrsg.): *Literature as Thought Experiment? Perspectives from Philosophy and Literary Studies*. Paderborn: Fink 2019. S. 57-70.
- Larmore, Charles: „Die moralische Grundlage des politischen Liberalismus“. In: Quante, Michael: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie. 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, S. 783-800.
- Liessmann, Konrad Paul: „Wissenschaft ist keine Kunst! Eine Grenzziehung.“ In: Ders.: *Bildung als Provokation*. Wien: Zsolnay 2017. S. 127-139.
- Lipman, Matthew: *Lisa. Eine philosophische Geschichte*. Übers. u. hrsg. v. Daniela G. Camhy. Baden-Baden: Nomos 2022.
- Locke, John: „Die zweite Abhandlung über die Regierung. Ein Essay über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck einer bürgerlichen Regierung“. In: Ders.: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hrsg. v. Walter Euchner. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1967. S. 199-366.

- Moosbrugger, Julia: *Zen-Philosophie und romantische Ironie. Möglichkeiten und Grenzen der Lesbarkeit anhand von Michael Endes Märchen-Roman ‚Momo‘*. Diplomarbeit. Universität Wien 2012.
- Neuhouser, Frederick: „Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013. S. 25-47.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog 2006.
- Oberleitner, Alexander: *Das philosophische Denken Michael Endes im Spiegel seiner Romane ‚Momo‘ und ‚Die unendliche Geschichte‘*. Dissertation. Universität Wien 2017.
- Pfefferkorn, Katharina: *Perspektivenwechsel: Das ethische Gedankenexperiment im Unterricht*. Masterarbeit. Universität Wien 2021.
- Postone, Moishe: „Marx neu denken.“ In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013. S. 364-393.
- Ritzer, George: *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*. Übers. v. Sebastian Vogel. Frankfurt am Main: Fischer 1998.
- Rosa, Hartmut: „Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft.“ In: *DZPhil* 47 (5), 1999, S. 735-758.
- von Rotz, Rudolf: *Arbeit. Individuelle Bedürfnisse und organisatorische Effizienz*. Bern: Peter Lang 1994.
- Rousseau: *Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Hrsg. v. Peter Goldammer. Berlin: Aufbau-Verlag 1955.
- Ruschmann, Eckart: „Die Bedeutung der Gefühle für Philosophie und Philosophische Beratung.“ In: Löffler, Winfried; Runggaldier, Edmund (Hrsg.): *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1999. S. 328-332.
- Ruschmann, Eckart: *Philosophische Beratung*. Stuttgart: Kohlhammer 1999.
- Sailmann, Gerald: *Der Beruf. Eine Begriffsgeschichte*. Wetzlar: transcript Verlag 2018.
- Sartre, Jean-Paul: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich: Europa Verlag 1947.
- Schmid, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Schulak, Eugen-Maria: „Zur Notwendigkeit der Philosophie im Alltag. Philosophische Praxis.“ In: Born, Rainer; Neumaier, Otto (Hrsg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – Voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der*

- Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Linz, 1.-4. Juni 2000. Wien: öbv&hpt 2001, S. 764-768.
- Seneca, Annaeus: „De brevitae vitae. Über die Kürze des Lebens.“ In: Manfred Rosenbach (Hrsg. & Übers.): *Annaeus Seneca. Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch*. Zweiter Band, Dialoge VII-XII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. S. 175-239. [Verfasst: 1. Jhdt. n. Chr.].
- Shigematsu, Sōiku: *Momo erzählt Zen*. Übers. v. Michael Weissert. Theseus Verlag: Berlin 1995².
- Sistermann, Rolf: „Literarische Texte.“ In: Nida-Rümelin, Julian; Spiegel, Irina; Tiedemann, Markus (Hrsg.): *Handbuch Philosophie und Ethik. Band I: Didaktik und Methodik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017². S. 270-277.
- Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Hrsg. u. übers. v. Horst C. Recktenwald. München: dtv 1996⁷. [Erstveröffentlichung des englischen Originals 1776].
- Smith, R. Scott: „De brevitae vitae.“ In: Heil, Andreas; Damschen, Gregor: *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*. Leiden, Boston: Brill 2014. S. 161-166.
- de Spinoza, Baruch: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Neu übers. und hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner 2015. [Originaltext: 1665-1670].
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*: „Neoliberalism: 4. Capitalism“.
URL: <https://plato.stanford.edu/entries/neoliberalism/#Capi> [9. Mai 2022].
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*: „Socialism: 1. Socialism and Capitalism.“
URL: <https://plato.stanford.edu/entries/socialism/> [9. Mai 2022].
- Stoyan, Hajna: *Die phantastischen Kinderbücher von Michael Ende. Mit einer Einleitung zur Entwicklung der Gattungstheorie und einem Exkurs zur phantastischen Literatur der DDR*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2004.
- Strohm, Christoph: „Calvinismus.“ In: Hartmann, Martin; Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*. München: C.H. Beck 2011, S. 126-128.
- Suhr, Martin: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. Hamburg: Junius 2001.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*. Berlin (West): Ullstein 1960.

- Todd, Cain: „Literatur, Aufmerksamkeit und epistemische Emotionen.“ In: Demmerling, Christoph; Ferran, Ingrid Vendrell (Hrsg.): *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur. Philosophische Beiträge*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbände: 35. Berlin: De Gruyter 2014. S. 285-301.
- Türcke, Christoph: *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: Beck 2015.
- Wadell, Norman; Abe, Masao (Hrsg. und komm.): *The Heart of Dogen's Shobogenzo*. New York: State University of New York Press 2002.
- Waibl, Elmar: *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1984.
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*. Hrsg. v. Andrea Maurer. Stuttgart: Reclam 2017. [Erstdruck 1904/1905].
- von Wroblewsky, Vincent: „Jean-Paul Sartre – Ein Engagement für die Freiheit.“ In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hrsg.): *Existentialismus heute*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 1999, S. 11-35.