



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Sauka_A_2014

Sein oder Haben? *Leibsein* und das inszenierte Leben

Anne Sauka

„Sein oder Haben? *Leibsein* und das inszenierte Leben,“ in: Fromm Forum (Deutsche Ausgabe – ISBN 1437-0956), 18 / 2014, Tübingen (Selbstverlag), pp. 63-66.

Copyright © 2014 by Mag.phil. Anne Sauka, University of Latvia, Institute of Philosophy - Aspazijas 5, RIGA, LV-1050, LETTLAND; E-Mail: anne_g[at-symbol]inbox.lv

*Ein Mensch, der nur sein Gehirn kennt, ist entfremdet.
„Wenn er glaubt, er erfasse die Wirklichkeit, ist es nur sein Gehirn-Ich,
das sie erfasst, während er, der ganze Mensch, seine Augen, seine
Hände, sein Herz, sein Bauch, nichts erfassen – ja er nimmt an der Er-
fahrung nicht teil, von der er glaubt, dass sie seine Erfahrung sei.“¹*

Im Zusammenhang mit dem Thema der Tagung – der Frage der Freiheit und den Möglichkeiten und Grenzen von Freiheit – ist auch die wichtige Frage nach einem gelingenden Leben zu stellen. Die Frage nach der „eudaimonia“ (der „Glückseligkeit“ oder dem „gelingenden Leben“) ist auch in der Philosophie des Humanisten Erich Fromm von besonderem Interesse. In seinem Werk *Haben oder Sein* hat Fromm sie in sozial-psychologischer Perspektive zu beantworten versucht und zwischen produktiven und nicht-produktiven Gesellschafts-Charakterorientierungen unterschieden. Die produktive Lebensdimension bezeichnete er als „Existenzweise des Seins“, während er die nicht-produktive Lebensdimension „Haben“-Modus oder „Existenzweise des Habens“ nennt,² die beide den gegenwärtigen sozial-psychologischen Zustand der Gesellschaft charakterisieren.

Obwohl die Analyse von Erich Fromm eine praktische Richtung hat, soll sie hier in ethischer Perspektive betrachtet werden, um ein produktives oder gelingendes bzw. biophiles³ Leben zu unterscheiden und abzugrenzen von einem nicht-produktiven, leeren und nekrophilen⁴ Leben (und Denken). Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die

¹ E. Fromm, *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, in: *Erich Fromm-Gesamtausgabe in 12 Bänden*, München 1999, Band VI, S. 330f.

² E. Fromm, *To Have or to Be?*, London (Continuum), 2008, S. 57-70.

³ „*Bio-philia*“ aus dem Altgriechischen meint die „Liebe zum Lebendigen“, siehe E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, London (Penguin Books), 1974, S. 485-486; deutsch: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974; Erich Fromm-Gesamtausgabe (GA), Band VII.

⁴ „*Nekros*“ aus den Altgriechischen „Der Leichnam“, „Das Tote“, a.a.O., S. 433; – „Die Nekrophilie kann man im charakterologischen Sinn definieren als das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Unlebendiges umzuwandeln; zu zerstören um der Zerstörung willen; das ausschließliche Interesse an allem, was rein mechanisch ist. Es ist die Leidenschaft, lebendige Zusammenhänge mit Gewalt entzweizureißen.“ (E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII, S. 331.) Nach dieser Definition kann die ganze westliche Wissenschaft als „nekrophil“ bezeichnet werden, weil sie mit der Kontrolle und Mechanisierung



von Fromm definierten Hauptorientierungen des Lebens mit den Unterscheidungen zusammenhängen, die die Phänomenologie des Leibes vornimmt bei ihren Unterscheidungen zwischen „Sein“ und „Haben“ im Blick auf Leib und Körper.⁵ Auf diese Weise soll die philosophische und ethische Dimension der Probleme, die in Fromms Buch „Haben oder Sein“ erörtert werden, vertieft werden.

Vorausgesetzt wird dabei, dass eine solche konzeptuelle Verbindung theoretisch und ethisch möglich ist und Schlussfolgerungen für die Anwendung der Existenzweise des Seins auf verschiedenste Lebensbereiche erlaubt⁶ und dabei hilft, das Leibsein⁷ als Realisierung der Existenzweise des „Seins“ zu erklären.

Gernot Böhme hat in seinem Werk *Leibsein als Aufgabe* auf die Unterscheidung von Leib und Körper im Kontext der Grundwörter Sein und Haben hingewiesen.⁸ Dabei charakterisiert er den Leib als das „Seiende“ und spricht vom Leibsein oder leiblichen Sein und leiblichen Selbst, weil der Leib wesentliche Weise dessen ist, was man das Selbst nennt.

Von Anfang an wird deutlich, dass dieses Verständnis von Leib oder – genauer – von Leibsein mit der von Fromm definierten Existenzweise des „Seins“ übereinstimmt. Im Unterschied hierzu wird der Körper als das „was man hat“ charakterisiert, wird also als ein Aspekt der Orientierung am „Haben“ begriffen. Möglicherweise spielt er sogar eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der Existenzweise des Seins, geht man davon aus, dass die Beziehung zu sich selbst (und mithin zu seinem Körper) die psychophysiologische Grundlage für jene sozial-psychologischen Orientierungen des Lebens ist, zu denen die „Haben“-Orientierung gehört.

Die Existenzweise des Seins hat Erich Fromm sowohl vom „Schein“ als auch vom „Haben“ abgegrenzt.⁹ Unschwer ist zu erkennen, dass es beide Aspekte auch bei der Unterscheidung von Leib und Körper gibt. Auch hier realisiert sich das Körper-Haben gegenüber dem Leib-Sein nicht nur wie das Habende gegenüber dem Seienden, sondern auch wie das Scheinbare gegenüber dem Seienden. Der Begriff „Körper“ steht dann für die „inszenierte“ oder diskursive und symbolische Dimension des Selbst des Men-

des Natürlichen beschäftigt ist. Vgl. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1974), London: Penguin Books, S. 441

⁵ Zur Unterscheidung der Begriffe Leib und Körper und zu Definitionen der beiden Begriffe siehe: B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 2000, S. 17-41; G. Böhme, *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 2008, S.119-135.

⁶ Mit dieser Zuordnung lässt sich auch der Begriff der Freiheit im Rahmen des Leibseins thematisieren. So lässt sich, erstens, zwischen der Freiheit, selbst zu handeln und unter Berücksichtigung des eigenen Leibes mit anderen Leibern Beziehung aufzunehmen, und der Freiheit, gegen den eigenen Körper und auch gegen die Körper anderer zu handeln, unterscheiden. Dies setzt freilich voraus, dass die Gesellschaft den Körper als etwas versteht, das man transformieren und deshalb wie ein Objekt oder einen Gegenstand haben kann, so dass man ihn manipulieren und frei über ihn verfügen kann. Zweitens kann man den Begriff Leib so definieren, dass in ihm das Freiheits-Potential des Menschen mit enthalten ist, während der Begriff des Körpers immer mit der menschlichen Begrenztheit verbunden ist.

⁷ Das Leibsein, wie es hier verstanden wird, haben Bernhard Waldenfels und Gernot Böhme am besten definiert. Vgl. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 2000, S. 247-264; G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen (Die Graue Edition), 2003, S. 55-72.

⁸ G. Böhme, a.a.O., S. 11-40.

⁹ Siehe: E. Fromm, *To Have or to Be?*, London (Continuum), 2008, S. 21; 79.



schen, während der Begriff „Leib“ mit Leibsein, mit dem Natürlichen (im Sinne des Seienden, nicht des Primitiven) und dem Glücklichen assoziiert wird. Dabei wird der konkrete Mensch immer von beiden bestimmt und stellt sozusagen eine Legierung der beiden Möglichkeiten dar.¹⁰

Das Begriffs-Paar „Sein“ bzw. „Schein“ entspricht also dem Begriffs-Paar „leibliches Selbst“ bzw. „inszeniertes Selbst“ (oder einfach „leiblich“ bzw. „inszeniert“), während das Begriffs-Paar „Sein“ bzw. „Haben“ dem „Leibsein“ bzw. „Körper-Haben“ (oder einfach „Leib“ bzw. „Körper“) entspricht. Das Begriffs-Paar „Sein“ bzw. „Schein“ deutet zugleich auf soziale und historische Aspekte der Genealogie des leiblichen Selbst. Damit wird es möglich, über die gesamte Problematik des leiblichen Selbst zu sprechen, die sich auf die Inszenierung des Selbst im sozialen Raum in der Gegenwart und in der Vergangenheit bezieht, das heißt, über die historischen Inszenierungen des Körpers und die existentiell-hermeneutischen Aspekte des Leibes. Der Gegensatz von „Sein“ und „Haben“ deutet seinerseits auf den phänomenologischen Aspekt der Genealogie des leiblichen Selbst hin. Er lässt sich auf das ganze Mensch-Sein anwenden, ohne den Menschen in einer konkreten sozialen Situation und im Rahmen von Zeit und Raum verorten zu müssen.

In Betracht zu ziehen ist auch, dass der „Körper als das, was man hat“ auch der inszenierte Körper¹¹ ist. Er ist ein „scheinbares“ Eigentum, so dass auch die Begriffe „Haben“ und „Schein“ Anwendung finden können. Auch bei der Fromm-Rezeption sind diese Begriffe miteinander verbunden, wenn es etwa um seine zen-buddhistische Geistesrichtung geht. Hier ist der Körper die materielle Güte, d.h. „das Habende“, „das Scheinbare“ bzw. die falsche und nicht-produktive Orientierung des Lebens.

Im Wesentlichen deuten die beiden Begriffs-Paare also auf dasselbe hin, nämlich auf die Dualität, in der der Mensch lebt. Sie kennzeichnen die zwei das leibliche Selbst charakterisierenden Existenzweisen des Lebens: die „Seins“-Orientierung, die mit dem Begriff Leib korreliert und die „Schein“ bzw. „Haben“-Orientierung,¹² die mit den Begriffen Inszenierung und Körperlichkeit korreliert. Obwohl der Mensch zumeist eine Mischung dieser zwei Orientierungen ist, kann es sein, dass in einer bestimmten Gesellschaft die eine dominiert und auf diese Weise zur Richtschnur für die Menschheit und ihren Lebensraum wird.

Begreift man die Alternativen in dieser Weise, dann kann man von zwei dem Menschen innewohnenden Möglichkeiten sprechen: Er kann etwas und jemand „sein“ wol-

¹⁰ Diese Legierung kann mehr oder weniger produktiv und ausgewogen sein und hängt vom sozialpsychologischen Hintergrund ab. Die Legierung und ihre innere korrelative Beziehung kann mit Hilfe der Phänomenologie des Leibes und der Philosophie des Körpers erforscht werden und könnte „Studien zur Genealogie der leiblichen Selbst“ genannt werden.

¹¹ Gemeint ist damit die Vorstellung vom Menschen als eines Wesens, das seinen Körper wie ein funktionelles Eigentum ansieht (statt sein Körper selbst zu sein); gemeint ist darüber hinaus das von dieser Vorstellung geförderte Bewusstsein, mit dem die Inszenierung des Körpers produziert wird und bei der entweder der Körper die Bühne oder die Welt die Bühne ist und der Körper der Schauspieler ist. Das Selbst wird dabei nicht als „gegeben“ (als das Gegebene, leibliche Selbst) angesehen; vielmehr braucht es den Körper als ein Instrument, um sich Ausdruck zu verschaffen.

¹² Interessant ist übrigens, dass Gernot Böhme von einer ethischen Notwendigkeit spricht, dass das Verhältnis zum Körper als einem „Eigentum“ geändert werden muss und die anhaftende „Scheinbarkeit“ der Besitz-Rechte akzentuiert. Vgl. G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen (Die Graue Edition), 2003.



len, und er kann jemanden und etwas „haben“ wollen. Beide Möglichkeiten lassen sich in der Wirklichkeit beobachten; jene aber, die gesellschaftlich dominiert, wird noch stärker werden.

So hat dies auch Erich Fromm in seinem Buch *Haben oder Sein* gesehen, in dem er die moderne Gesellschaft als am Haben orientiert erkannt hat. Ähnliche Folgerungen haben auch die Phänomenologen des Leibs – Bernhard Waldenfels und Gernot Böhme – in ihren Werken gezogen. Für sie wird das leibliche Sein heute immer mehr vergessen, so dass die heutige Gesellschaft nur noch auf Körperlichkeit setzt – und man immer mehr ein Selbst zu inszenieren versucht. Dadurch aber geht das Erleben der Einheit des eigenen Selbst verloren, das nur durch ein bewusstes Erleben des leiblichen Seins möglich wird.

Ein weiterer Aspekt bei der Unterscheidung von „Haben“ und „Sein“ ist deren Beziehung zu den Begriffen „Passivität“ und „Aktivität“.¹³ Diese sind nämlich von besonderer Relevanz bei der Erforschung der historischen Aspekte des leiblichen Selbst. Sie ermöglichen, dass man die Geschichte des leiblichen Selbst und die Geschichte der Inszenierung des Körpers anschaulich machen kann. Und mit ihnen lässt sich aufzeigen, wie die historischen Vorstellungen, die heute das soziale Bewusstsein bestimmen und die Existenzweise des Habens festigen, zustande kamen.

Die historischen Veränderungen des Verständnisses von „Aktivität“ und „Passivität“ hat Michel Foucault im Blick auf den Körper herausgearbeitet. Mehrere Autoren haben seine Forschungslinie fortgesetzt, so etwa Richard Sennett, der in seinen Werken die prävalierende Rolle von Passivität in der heutigen Gesellschaft besonders hervorgehoben hat.¹⁴ Im Blick auf die Philosophie von Erich Fromm ist auch zu beachten, dass der Begriff der „Passivität“ essentiell mit der Lebensorientierung am „Haben“ verbunden ist. Die Orientierung am Haben ist schon deshalb kein aktives Tätigsein, weil sie auf das In-Besitz-Nehmen, das Behalten und die Vergötterung von schon erworbenen Gütern ausgerichtet ist, während die Orientierung am Sein eine eigene Aktivität und Bemühung meint. Fromm argumentiert, es sei gerade für die heutige Gesellschaft typisch, dass der Mensch als von Natur aus passiv angesehen wird, womit einer Apologie der Passivität das Wort geredet wird.

„Die gleiche Idee liegt dem Dogma zugrunde, der Mensch sei von Natur aus faul und passiv und würde weder arbeiten noch sonst etwas tun, wenn ihn nicht materielle Anreize dazu verlockten bzw. Hunger oder die Angst vor Strafe ihn dazu antrieben. Dieses Dogma wird allgemein akzeptiert, und es bestimmt unsere Erziehungs- und unsere Arbeitsmethoden. Aber es ist wenig mehr als ein Ausdruck des Wunsches, den Wert unserer gesellschaftlichen Arrangements zu beweisen, indem man ihnen bescheinigt, dass sie den Bedürfnissen der menschlichen Natur entsprechen.“¹⁵

Das Zitat macht deutlich, dass das gegenwärtige leibliche Selbst sich die Faulheit beinahe ganz einverleibt hat, wenn die Vorstellung dominiert, dass die Passivität eine na-

¹³ Die Begriffe „Aktivität“ und „Passivität“ sind sowohl unter dem allgemeinen (und individuell-psychologischen) Aspekt als auch unter dem genealogischen Aspekt des leiblichen Selbst wichtig.

¹⁴ Vgl. R. Sennett, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. New York (W.W.Norton & Co.), 1996.

¹⁵ E. Fromm, *Haben oder Sein*, a.a.O., Gesamtausgabe Band II, S. 341.



türliche Grunddisposition des Menschen sei. Anhand der Begriffe „Passivität“ und „Aktivität“ lässt sich also die historische Entwicklung des leiblichen Selbst aufzeigen.

Der Mensch im „Anstrengungs-Modus“, sprich, der aktive Mensch, der sein Sein zu realisieren versucht, ist in der gegenwärtigen Welt des „Habens“ eher selten geworden. Die Passivität, das Tote, das Mechanische und Materielle trägt immer öfter den Sieg über die Aktivität, das Natürliche, Lebendige und Prozessuale davon.

Die Begriffe „Passivität“ und „Aktivität“ sind nicht nur hilfreiche Erkennungsmerkmale der gesellschaftlichen Orientierung am „Haben“ oder am „Sein“, sondern auch für die leibliche Dimension kennzeichnend. „Aktiv“ und „passiv“ sind zunächst unmittelbare Kennzeichen von Leiblichkeit und der leiblichen Befindlichkeit. Darüber hinaus drückt sich die Gegenströmung gegen die dominierende Haben-Orientierung gerade in den leiblichen Aspekten des Menschseins¹⁶ aus. Zu erwähnen ist hier zum Beispiel die Rückkehr zur Naturkost (darunter auch eine Rückkehr zur Muttermilch, zum *Baby-led-Weaning*, zu Eco-Produkten aus eigenen Gärten oder von örtlichen Bauern, die Unterstützung von lokalen Herstellern usw.); oder die Nutzung holistischer Zugänge in der Medizin, die Nichteinmischung in physiologische Prozesse (wie die Rückkehr zu natürlichen Geburten, die Förderung der natürlichen Entwicklung des Kindes ohne Hilfsmittel, ergonomische Tragehilfen oder die Präsenz der Mutter bei Säuglingen usw.); genannt werden kann auch die Lobbyarbeit für eine gesunde Lebensweise usw. Innerhalb der Gesellschaft gibt es also sehr wohl Strömungen, die die große Bedeutung von Leiblichkeit erkannt haben.

Die Medizin ist sicher der Hauptschauplatz für eine Unterscheidung zwischen Leib und Körper im Zusammenhang mit der Orientierung am „Haben“ und am „Sein“. Die Objektivierung und Instrumentalisierung des Menschen zeigt sich heute nicht nur, wenn der Mensch zum Arzt geht, um sich von einem „Fremdkörper“, nämlich von einer Krankheit, die er hat, befreien zu lassen;¹⁷ auch die allgemeine gesellschaftliche Einstellung zum Alterungsprozess zeigt, dass dieser als ein Übel angesehen wird, das man bekämpfen muss.¹⁸ Das Verb „Haben“ dominiert die blühende Anti-Aging-Medizin und das Geschäft mit den Schönheits-Operationen. Da der Körper wie ein Ding, das man als Besitz „hat“, verstanden wird, verhält man sich auch wie ein verantwortlicher Besitzer: Das Ding „Körper“ wird mit Accessoires ausgestattet, zeitig erneuert und möglichst lange funktionsfähig gehalten. Auch in körperlicher Hinsicht wird der Mensch ein Opfer der Konsumgesellschaft.¹⁹

Die Medizin und mit ihr die Hygiene sind jedoch nicht die einzigen Beispiele für ein Ungleichgewicht von Leibsein und Körper-Haben. In fast allen Äußerungen des Menschen zeigt es sich: in den zwischenmenschlichen Beziehungen, im Familienleben, im Um-

¹⁶ Natürlich kann das menschliche Sein vom Leibsein nicht getrennt werden, weil alle Aspekte des Menschseins immer auch leiblich sind; hier sind jedoch die explizit „leiblichen“ oder „leibhaftigen“ Erfahrungen gemeint.

¹⁷ Vgl. über das hier zur Problematik von „Haben und Sein“ im Bereich der Medizin Ausgeführte auch R. Otte, „Haben oder Sein“ – zwei Grundbegriffe der Medizin?, in: *Fromm Forum 17/2013*, Tübingen: Internationale Erich Fromm Gesellschaft e.V., 2013, S. 35-41.

¹⁸ A.a.O.

¹⁹ Vgl. H. U. Grimm, Auf die Zunge. Die Propheten des schöneren Lebens und ihre teuren Rezepte, in: H. U. Grimm, *Vom Verzehr wird abgeraten. Wie uns die Industrie mit Gesundheitsernährung krank macht*, München (Droemer Verlag), 2012, S. 35-55.



gang mit der Sexualität, aber auch in der Architektur,²⁰ der Stadtplanung oder in den sozial-ökonomischen Bezügen (und hier insbesondere im Kapitalismus).

Ich habe zu zeigen versucht, was ein Leben in der Existenzweise des „Seins“ bzw. des „Habens“, wie es Erich Fromm in dem Buch „Haben oder Sein“ beschrieben hat, mit den Vorstellungen von Leibsein und Körper-Haben zu tun hat. Auf diese Weise lässt sich philosophisch die historische, sozialpsychologische und ontologische Umweltprägung des Menschen erhellen. Eine Ethik, die ihre Begründung in der Philosophie der Lebenskunst hat, muss diese Geprägtheit ernst nehmen. Sie muss, erstens, von den persönlichen sozial-psychologischen und den historisch determinierten eigenen Lebensräumen ausgehen und zweitens, trotz der dominanten nicht-produktiven Lebensorientierungen, eine bestimmte Auswahl von produktiven Lebensorientierungen beinhalten.

Das Ziel der Lebenskunst ist nach Erich Fromm ein gelingendes Leben,²¹ womit er kein Glück-Haben-Wollen und Genussleben meint, sondern ein produktiv gelebtes Leben, ein Leben in der Existenzweise des „Seins“. Um ein solches Leben zu ermöglichen, muss der Mensch er selbst sein und aus seinen Eigenkräften leben wollen. Um „er selbst zu sein“, muss er frei, vor allem innerlich frei sein und sich seines Seins bewusst werden. Und er muss seine Stellung in der Welt erforschen und erkunden. Die Aufgaben der Phänomenologie des Leibs sind ganz ähnlich²² – sie schließen nicht nur die Erforschung der ontologischen Seite des menschlichen Weltbildes ein, sondern auch die Genealogie des leiblichen Selbst, beinhalten also auch die Analyse der gesamten Geschichte des Körpers und seiner sozial-psychologischen Dimension. So tragen beide zu einer Vertiefung des Horizonts der philosophischen Lebenskunst bei.

²⁰ Vgl. etwa R. Sennett, der in *Flesh and Stone* (a.a.O.) über Stadtplanung in der Antike und in der Moderne unter dem Aspekt der Inszenierung des Körpers handelt. Richard Sennett hat darauf hingewiesen, dass auch die Landschafts-Architektur eine wachsende Passivität verkörpert. So seien zum Beispiel die Parks in der heutigen Stadt nur noch zum Durchgehen geeignet – um den eigenen Körper von Punkt A zu Punkt B zu bewegen. Die Wege sind gerade, alles ist durchschaubar und übersehbar. Der Park entspricht dem vergegenständlichten Körper, der hinreichend Sauerstoff aufnehmen und ausreichend Bewegung braucht. Dies bedeutet allerdings noch nicht, dass das aktive Tätigsein überhaupt aus dem öffentlichen Raum verschwunden ist, im Gegenteil. Die scheinbare Aktivität, die „Geschäftigkeit“ hat sich vergrößert. Die Aktivität geschieht nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern dient dem einzigen Ziel, nämlich die „Potenzialität von Aktivität“ im eigenen Körper zu erhalten. Es geht um Fitness und nicht um Lebendigkeit. Auch findet in den Parks kaum noch ein gesellschaftliches Leben statt. Es werden nur rekreative Tätigkeiten durchgeführt (man spaziert mit dem Kinderwagen hin und her oder bereitet sich zum Marathon vor), aber man geht nicht in den Park, um Freunde zu treffen, um sich zu erholen oder Bekanntschaften zu machen, wie dies früher noch im öffentlichen Raum üblich war. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass für das passive Leben in der Existenzweise des „Habens“ ein Individualismus typisch ist. Wie sollte es auch zu Geselligkeit kommen, wenn der Körper des Anderen wie eine Mauer das Selbst des Anderen zu schützen hat. Vgl. auch R. Sennett, *The Fall of Public Man*, London (Penguin Books), 1976.

²¹ Vgl. zum Beispiel E. Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York (Harper and Row), 1960.

²² Vgl. zum Beispiel G. Böhme, *Die Sorge um Sich*, in: G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen (Die Graue Edition), 2003, S. 359-374.