

Oliver Römer | Essay | 02.07.2025

Der entfremdete Mensch

Heinrich Popitz' Marx-Lektüre zwischen Anthropologie und Soziologie

Heinrich Popitz' (1925–2002) im Jahr 1953 erstmals erschienene Dissertationsschrift *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*¹ gehört zu den frühen Zeugnissen bundesrepublikanischer Marx-Rezeption. Ihre zeit-, werk- und wirkungsgeschichtliche Einordnung² entfaltet sich insofern entlang von zwei historischen Zäsuren der deutschen Geschichte. Popitz' Fokussierung der Marx'schen Jugendschriften und seine Rekonstruktion des Marx'schen Denkens aus dem zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext des deutschen Vormärzes, also jener Phase, die mit der gescheiterten bürgerlichen Revolution des Jahres 1848 in Deutschland endet, bleibt zugleich unverkennbar auf jene intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen um das Werk von Marx bezogen, an denen der junge Popitz um 1950 in der Gründungsphase der Bundesrepublik partizipierte. In diesem ersten Nachkriegsjahrzehnt zählte Popitz zu einer für die Institutionalisierung der westdeutschen Soziologie in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzenden Kohorte von Nachwuchswissenschaftlern,³ die gerade promoviert hatten und aus der Philosophie kommend über empirische Auftragsarbeiten in das Fach hineinsozialisiert wurden. Diese biografische Weichenstellung findet sich auch bei den gleichfalls um 1920 herum geborenen Jürgen Habermas und Ralf Dahrendorf sowie bei Hans Paul Bahrdt,⁴ der mit Popitz, Hanno Kesting und Ernst August Jüres die für die westdeutsche Soziologie „stilbildenden“⁵ industriesoziologische Untersuchungen zum *Gesellschaftsbild des Arbeiters*⁶ verantwortete.

Der Exodus dieser Gruppe junger Intellektueller aus der Philosophie war gewiss kein Zufall. Er muss als Reaktion auf die sich seit den frühen 1950er-Jahren abzeichnenden Berufs- und Berufungschancen des in der Nachkriegszeit expandierenden Feldes universitärer Soziologie verstanden werden. Vor diesem Hintergrund könnte man versucht sein, die philosophischen Dissertationen dieser Kohorte als Teil einer entbehrlichen Vorgeschichte zu behandeln, in der Annahme, dass materielle Versorgungs- und akademische Karrierefragen hier werk- und ideengeschichtliche Stringenz überlagerten. Sogar für Habermas, der als einziger der Genannten in die Philosophie zurückkehrte, gilt, dass seine 1954 bei Erich Rothacker in Bonn eingereichte Schelling-Dissertation derzeit lediglich eine in nur wenigen Bibliotheken zugängliche Qualifikationsarbeit blieb.⁷ In Roman Yos' Buch über den jungen Habermas,⁸ das sich mit der Vorgeschichte der politikwissenschaftlichen

Habilitation⁹ des Starnberger Sozialphilosophen befasst, spielt sie bloß eine Nebenrolle. Und auch Hans Paul Bahrdts Abhandlung über die Herder'sche Geschichtsphilosophie, die er bei dem 1951 verstorbenen baltischen Phänomenologen Kurt Stavenhagen aufnahm und bei Helmuth Plessner in Göttingen beendete, ist bis heute im Prinzip unbekannt.¹⁰

Dahrendorfs philosophische Dissertation zu Karl Marx, eingereicht bei Josef König in Hamburg, hingegen wurde 1952 publiziert und in den 1970er-Jahren sogar ein zweites Mal aufgelegt.¹¹ In der Tat kann insbesondere dieses Buch, in dem sich Dahrendorf der implizit gebliebenen Gerechtigkeitskonzeption von Marx widmete, als ein Vorgriff auf die spätere Soziologie Dahrendorfs gelesen werden. Die strikte Zweiteilung des Marx'schen Werkes in einen spekulativ-geschichtsphilosophischen und eschatologischen Part einerseits sowie einen weiterhin anschlussfähigen sozialwissenschaftlichen Analyseteil andererseits legte die Grundlage für die späteren ungleichheitssoziologischen Arbeiten Dahrendorfs – also seine Habilitationsschrift über soziologische Klassentheorie¹² und das daraus erwachsene Konzept der Lebenschancen,¹³ mit dem Dahrendorf in den 1960er- und 70er-Jahren etwa die sozialliberale Bildungsungleichheitsdiskussion befruchtete. Fragt man nach den Anfängen soziologischer Marx-Aneignungen,¹⁴ so führt kein Weg an Dahrendorfs Relektüre der Schriften des Trierer Philosophen vorbei.¹⁵

Blickt man nun auf Heinrich Popitz' in Basel eingereichte Dissertation *Der entfremdete Mensch*, die erstmals 1953 in der von Karl Jaspers verantworteten Buchreihe *Philosophische Forschung* erschien, so scheint eine Verortung dieser Arbeit im Arbeitsfeld der Soziologie keineswegs so eindeutig. Zwar ist der Einfluss von Marx auf die soziologischen Untersuchungen zum *Gesellschaftsbild des Arbeiters* sowie auf *Technik und Industriearbeit* nicht zu leugnen. Gleichwohl blickt Popitz in seiner Dissertation – anders als Dahrendorf – stark historisierend auf das Werk von Marx. Es geht ihm zu keinem Zeitpunkt darum, die Spreu vom Weizen, den „guten“ vom „schlechten“ oder den „aktuellen“ vom „inaktuellen“ Marx zu trennen. Vielmehr werden die Marx'schen Jugendschriften zunächst ausführlich auf ihren intellektuellen und historisch-sozialen Entstehungskontext hin befragt.

Man kann durchaus behaupten, dass dieser Kontext für Popitz zugleich eine historische Schranke markiert, die den „ganzen Marx“ von uns trennt. In der Gruppe der Junghegelianer sticht Marx deshalb heraus, weil er – wie Popitz im ersten längeren Abschnitt seiner Dissertation verdeutlicht – in der Lage ist, sich von den damals bereits antiquierten Kategorien der Hegel'schen Philosophie zu lösen und eine aktualisierte sozialanthropologische Kritik- und Beschreibungsfolie der bürgerlichen Gesellschaft zu entwickeln. Popitz folgt dieser Spur im Marx'schen Jugendwerk und zeigt in einer

philologisch genauen und bis heute sehr lesenswerten Analyse, wie sich Marx – zwischen der Hegel’schen Logik und Rechtsphilosophie sowie der Feuerbach’schen Religionskritik und Anthropologie oszillierend – in immer größere theoretische Probleme und unlösbarere Widersprüche verstrickt. Die Sackgassen seines philosophischen Denkens unterzieht der Autor selbst 1845 in der *Deutschen Ideologie*¹⁶ einer vernichtenden Kritik. Alle weiteren theoretischen Bemühungen, wie etwa die ökonomischen Analysen im *Kapital*¹⁷ und den *Grundrissen*,¹⁸ die an diese Selbstkritik anschließen, liefern luzide soziologische Einsichten. Das von Marx in den *Pariser Manuskripten*¹⁹ von 1843 und 1844 versprochene Programm einer anthropologischen Fundierung von Gesellschaftstheorie und -kritik bleibt hingegen auch in den Spätschriften uneingelöst und muss – so die Bilanz von Popitz’ Rekonstruktion – als gescheitert gelten. Mit Marx weiterzuarbeiten und im Gespräch zu bleiben, kann dementsprechend nur bedeuten, die Auseinandersetzung auf soziologischem Terrain fortzusetzen und ihn für bereichsspezifische Fragen – wie etwa das von Dahrendorf untersuchte Problem der Klassentheorie und -analyse moderner Industriegesellschaften – zu konsultieren.

Da sich Popitz’ eigenes Forschungsinteresse immer stärker auf grundlegende Fragen einer allgemeinen soziologischen Kategorienlehre fokussierte, taucht Marx in seinen späteren Arbeiten nur noch als gelegentliche Fußnote auf. Das anthropologische Fundament der neuen Einzelwissenschaft suchte er vielmehr in jüngeren Spielarten philosophisch-anthropologischen Denkens – insbesondere jener Variante von Philosophischer Anthropologie, die Helmuth Plessner in den 1950er-Jahren in Göttingen in die westdeutsche Soziologie zu integrieren versuchte.²⁰

Bevor auf die von Popitz zurecht monierten Fallstricke der Marx’schen Anthropologie näher eingegangen wird, soll sein *Entfremdeter Mensch* kurz in seinem zeithistorischen Kontext gewürdigt werden. Vieles von dem, was in diesem Buch steht, erscheint nämlich heutigen Marx-Leser:innen und Diskutant:innen, wenn schon nicht überholt, so zumindest selbstverständlich. Nach über einem halben Jahrhundert post-1968-Marx-Philologie²¹ scheint die Theorie, die sich Interpretatoren der unmittelbaren Nachkriegszeit und mit ihnen auch der junge Doktorand Popitz erst mühsam erschließen mussten, kanonisch. Aus heutiger Sicht nur schwer nachvollziehbar ist zudem jenes intellektuelle Erweckungserlebnis, das zahlreiche junge Intellektuelle der frühen Bundesrepublik der Lektüre der Marx’schen Frühschriften verdankten. Gemeinsam mit internationalen literarischen Moden, die – wie etwa die existenzialistische Philosophie Sartres – nach Deutschland strömten,²² bildete der junge Marx einen Kontrast zur verstaubten postnazistischen Universitätsphilosophie. In einer Atmosphäre der politischen Restauration

und beginnender Westbindung war es zudem unmöglich, das Werk losgelöst von weltanschaulichem Kontext dieser Zeit zu lesen. Der junge Popitz schrieb am Beginn des Kalten Krieges über Marx und betrat damit ein vielfach vermintes Feld, um das etwa die 1951 aus dem Exil zurückgekehrten Protagonisten der Frankfurter Schule fast ein Jahrzehnt lang einen großen Bogen machten. Das Thema wurde – zumindest in der Außendarstellung – wohl auch deshalb weitgehend ausgeklammert, weil das in den 1930er-Jahren noch als „Marx-Burg“ bezeichnete Frankfurter Institut²³ bei der Wiederaufnahme seiner Arbeit in Deutschland um Reputation und Forschungsgelder bangen musste.²⁴ Erst die von Adorno und Horkheimer betreute und 1962 erschienene Dissertation Alfred Schmidts über den Marx'schen Naturbegriff²⁵ markierte so etwas wie die „Selbstaufhebung der kulturkritischen Orientierung der Frankfurter Schule“²⁶ in „Kapitallogik“ und damit den Beginn einer neuen Marx-Rezeption in der Kritischen Theorie nach 1945.

Gemessen an solchen forschungspolitischen und -strategischen Erwägungen hatte der zu diesem Zeitpunkt unbekannte und außerdem im Schweizer Basel verortete Doktorand Popitz eine einfachere Ausgangsposition. Die Auseinandersetzung mit Marx konnte jedoch auch er sich Anfang der 1950er-Jahre nur deshalb leisten, weil sich in dieser Zeit eine lebhafte Diskussion jenseits parteipolitischer Dogmatiken und Befindlichkeiten entsponnen hatte, die von den Anfang der 1930er-Jahre erstmals publizierten,²⁷ aber in Deutschland erst nach dem Nationalsozialismus ernsthaft rezipierbaren Frühschriften von Marx ausging. Dass Marx nicht nur ein antibürgerlicher Ökonomiekritiker, sondern auch ein ernsthafter philosophischer Gesprächspartner war, der womöglich sogar über ein menschliches Antlitz verfügte und humanistischen Ideen anhing, schien vielen Zeitgenossen Popitz' nämlich erst nach der Lektüre eben dieser Frühschriften, insbesondere der sogenannten *Pariser Manuskripte*, plausibel. Über die Evangelischen Akademien erreichte der Marx-Boom der Nachkriegszeit schließlich auch die Universitäten.²⁸

Der wichtige Beitrag von Popitz' Marx-Dissertation besteht darin, durch Historisierung zur Versachlichung dieser Diskussion beigetragen zu haben, indem sie die Wichtigkeit, aber auch die Grenzen der Marx'schen anthropologischen Frühschriften in ihrer Zeit bemerkenswert präzise herausarbeitete. Seine Leistung kann kaum hoch genug eingeschätzt werden, war er doch zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der akademischen Qualifikationsarbeit kaum älter als Mitte zwanzig und hatte einen Gutteil seines Studiums in den Wirren der Nachkriegszeit mehr oder weniger autodidaktisch absolvieren müssen.

Allerdings hat sich die Auseinandersetzung mit dem Werk von Marx gegenüber dem in den

1950er-Jahren feststeckenden Philosophie-Doktoranden Popitz aus heutiger Sicht deutlich weiterbewegt. In den späten 1960er- und frühen 1970er-Jahren machten etwa die Thesen des französischen Philosophen Louis Althusser auch in der Bundesrepublik die Runde.²⁹ In seiner Relektüre des Marx'schen Gesamtwerks schlug auch Althusser eine Zweiteilung des Werks von Marx vor, die – im Gegensatz zur Dahrendorf'schen Rekonstruktion – jedoch nicht zwischen einem philosophischen und einem soziologischen Teil unterschied. Vielmehr differenzierte Althusser bei Marx die „Jugendwerke“ (1840-1844), die nicht zufällig exakt mit dem von Popitz thematisierten Marx'schen Frühwerk zusammenfielen, von der werkbiografischen Phase der „Reifung“ (1845-1857) beziehungsweise einer Phase der „Reife“ (1857-1883), die in der im *Kapital* voll entfalteten Theorie kulminierte. Die Provokation, die diese Lektüre nicht zuletzt für die westdeutsche Marx-Exegese – insbesondere für die Frankfurter Schule³⁰ – bedeutete, bringt die Zuspitzung Althusser's auf den Punkt, Marx sei erst im Laufe seines Lebens, Schreibens und Denkens zum Marxisten geworden. Beim Marx der *Pariser Manuskripte* handele es sich hingegen noch um einen Anhänger Ludwig Feuerbachs und fehlgeleiteten Hegelianischen Philosophen. Erst die *Deutsche Ideologie* und die *Thesen über Feuerbach* von 1845, die Althusser als „Werke des Einschnitts“ bezeichnet, zeigten deutliche Spuren einer theoretischen Neuorientierung.³¹

Man kann Althusser's Relektüre als eine Bestätigung der Popitz'schen Marx-Interpretation verstehen. Wie Popitz sieht Althusser die Thesen des jungen Marx irgendwo zwischen Hegel und Feuerbach mäandern, um dann in der *Deutschen Ideologie* gänzlich verworfen zu werden. Allerdings ist die *Deutsche Ideologie* für Althusser nicht nur das Ende einer philosophisch-anthropologischen Denkbewegung, sondern der Beginn eines neuen theoretischen Projekts, das er als „theoretischen Antihumanismus“³² bezeichnete. Hier verwandelten sich anthropologische Fragen in gesellschaftstheoretische, die um den arbeitenden Menschen zentrierte Zeitkritik wurde im *Kapital* von einer Analyse der Arbeitsmittel der entwickelten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, also der „großen Industrie“³³, abgelöst. Zentralbegriffe der Marx'schen Frühschriften wie „menschliches Gattungswesen“ oder eben „Entfremdung“ verloren vor dem Hintergrund dieser werkimmanenten theoretischen Revolution ihre begriffsstrategische Zentralstellung. Zwar tauchten sie gelegentlich noch im *Kapital* und den späteren Schriften auf, haben aber laut Althusser keinen eigentlichen theoretisch-konzeptionellen Sinn mehr.

Man tut dem Philosophie-Doktoranden Popitz sicher Unrecht, wenn man seine Arbeit in das Licht einer Marx-Lektüre stellt, die er seinerzeit überhaupt nicht berücksichtigen und miteinbeziehen konnte. Gleichwohl kann uns Althusser's Problematisierung des Marx'schen Frühwerks sehr wohl für womöglich liegengebliebene Fragen und Probleme des späteren

Soziologen und Sozialtheoretikers Popitz sensibilisieren. Weil es sich um eine philosophische Dissertation handelt, liegt der Fokus des „Entfremdeten Menschen“ auf einer systematischen Fragestellung. Die historische Einordnung der Zeitkritik des jungen Marx wird als ein ontologisches Problem entfaltet und diskutiert. Im Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft – ein Problem, das Marx aus seiner kritischen Lektüre der Hegel’schen Rechtsphilosophie entwickelte.

Warum der in den *Pariser Manuskripten* arbeitstheoretisch entfaltete Entfremdungsbegriff zu einer Zentralkategorie wird, bedarf einer kurzen Erläuterung – auch weil dieser Begriff heutzutage mit allerlei Marx völlig fernliegenden sozialpsychologischen Konnotationen belegt ist.³⁴ Anstelle eines subjektiven Gefühls von Entfremdung, das Individuen im Kapitalismus umtreiben kann, geht es beim jungen Marx um das Problem der objektiven Verkehrung gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse im Kapitalismus. Das anthropologische Fundament menschlicher Gattungstätigkeit – die von Marx unter die Kategorie des Gebrauchswertes gefasste Einheit von Produktion und Konsumtion – wird unter den Bedingungen von fortschreitender kapitalistischer Arbeitsteilung und des Privateigentums entzweit. Wo nicht nur unmittelbar gebrauchswertförmige Arbeitsprodukte zum käuflichen Gut werden, sondern das menschliche Arbeitsvermögen, die Arbeitskraft, nehmen Produktion und Konsumtion eine antagonistisch-unversöhnliche Form an. Die Hegel’sche Logik und die Rechtsphilosophie, die mit dem zeitdiagnostischen Anspruch antritt, die Einheit dieser antagonistischen Gesellschaft wenigstens „in Gedanken“³⁵ herzustellen, bezichtigt Marx nun, bei einer „Scheinaufhebung des Widerspruchs“³⁶ kapitalistischer Vergesellschaftung stehenzubleiben, wie Popitz treffend bemerkt. Der von Hegel selbst bereits ins Spiel gebrachte gesellschaftliche Versöhnungsmechanismus – der kapitalistische Warentausch – muss vor der sozialanthropologischen Folie, die Marx in der Auseinandersetzung mit Feuerbach entwickelt – Einheit der Menschengattung als Einheit von Produktion und Konsumtion – als dynamische Perpetuierung ihrer Entzweiung erscheinen. Da nicht mehr für konkrete menschliche Bedürfnisse, sondern für den Markt produziert wird, stellt der Warentausch die Entäußerung – und damit auch die Entfremdung – der menschlichen Gattungstätigkeit auf Dauer. Unter Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung erhält der Begriff Tausch dementsprechend die Konnotation von Täuschung. Die unterstellte Äquivalenz sowie die Behauptung, er befriedige die je privaten Bedürfnisse von Produzenten und Konsumenten gleichermaßen, verleihen dem Tauschakt quasi-religiöse Weihen. Die im Gewand bürgerlicher Freiheit und Gleichheit daher kommende Ausbeutung und Degradierung des Menschen beziehungsweise Arbeiters zu einem Arbeitstier werden entsprechend

legitimiert. Mit seiner Arbeitskraft und seinem Arbeitsprodukt wird dem arbeitenden Menschen im Kapitalismus gleichsam seine anthropologische Bestimmung, sein Mensch-Sein, entrissen.

Dieses auf dem Prinzip des Privateigentums beruhende verkehrte menschliche Naturverhältnis mündet beim jungen Marx, wie Popitz luzide herausarbeitet, in einer prinzipiell „antitechnischen Reaktion“³⁷ auf die industrielle Welt der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Der Adressat dieser Zeitkritik ist nicht das industrielle Proletariat, sondern der „proletarische Handwerker“,³⁸ der, freigesetzt aus den feudalen Überresten der spätmittelalterlichen Gesellschaft, für den jungen Marx während des Pariser Exils „ein neues Erlebnis“³⁹ darstellt. „Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker“⁴⁰ – mit Blick auf diese berühmte Sentenz aus der *Deutschen Ideologie* hält Popitz fest, dass eine Sozialkritik an den kapitalistischen Verhältnissen des 19. Jahrhunderts kaum „individualistischer und antitechnischer“⁴¹ ansetzen könnte.

Der problematischen Marx'schen Sozialanthropologie, die im *Entfremdeten Menschen* zwischen der religionskritisch gewonnenen Feuerbach'schen Figur des menschlichen Wesens und einer über diese Religionskritik hinausweisenden Hegel'schen Analyse bürgerlicher Gesellschaft verortet wird, stellt Popitz am Ende des Buches andeutungsweise eine alternative sozialanthropologische Konzeption gegenüber. Ausgearbeitet und empirisch angereichert wird diese alternative Anthropologie schließlich in den soziologischen Studien zum *Gesellschaftsbild des Arbeiters*. Nicht die Einheit von Produzent und Arbeitsprodukt, sondern die Einheit von Kopf- und Handarbeit dient Popitz hier als ein über Marx hinausgehender anthropologischer Maßstab zur soziologischen Beschreibung und Analyse von Arbeitsvollzügen in der Industrie. Der Typus des Arbeiters, den Popitz im Blick hat, unterscheidet sich sowohl vom proletarischen Handwerker des „jungen“ als auch vom ungelernten Industriearbeiter des „reifen Marx“. Vielmehr ist es hier der *angelernte* Arbeiter, der an der Industriemaschine in teilweise komplexen Fertigungsprozessen geistige und körperliche Arbeitsvollzüge ausbalanciert, insofern auch miteinander vermittelt und versöhnt. Die daraus resultierende Form der Differenzierung industrieller Arbeitsvollzüge schlägt sich in einer neuen, quasi-ständischen Arbeits- und Gesellschaftsordnung nieder, die Popitz als „gefügeartige Kooperation“⁴² anspricht. Diese Ordnung formiert sich entlang der technischen Seite der Arbeitsteilung, ist zugleich aber auch sozialer Orientierungspunkt, der es dem Einzelnen ermöglicht, sich selbst der gruppenförmigen Struktur der Industriegesellschaft zuzuordnen.

Es wäre ein Thema für sich, Popitz' Industrie- und Techniksoziologie vor dem Hintergrund

von Autoren der sogenannten „Konservativen Revolution“⁴³ zu lesen – also etwa von Friedrich Georg Jünger, dessen techniktheoretische Schriften in den Fußnoten von *Technik und Industriearbeit* zumindest auftauchen. Was sowohl Friedrich Georg als auch Ernst Jünger trotz massiver politischer und theoretischer Differenzen mit Popitz eint, ist die Tatsache, dass sie die Theorie von Marx gewissermaßen als ein Trittbrett für eigene Überlegungen zu einer „wissenschaftlichen Zivilisation“⁴⁴ gebrauchen.⁴⁵ Wie bei Popitz kommt es in derartigen Marx-Lektüren zu einer Trennung der in der Marx’schen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise noch eng miteinander verwobenen Seite der betriebsförmig strukturierten Industriegesellschaft („fabrikmäßige Arbeitsteilung“) und der Seite der kapitalistischen Tauschgesellschaft – beziehungsweise präziser mit Marx formuliert: der Seite der entwickelten warenförmigen Gesellschaft („gesellschaftliche Arbeitsteilung“).⁴⁶ Trotz aller Kritik am jungen Marx bleibt Popitz nämlich ganz bei ihm, wenn es darum geht, den Warentausch nicht als gesellschaftlichen Integrations- und Versöhnungsmechanismus, sondern als Form der Täuschung, als bloße Ideologie, zu charakterisieren. Ob im Kapitalismus Güter tatsächlich in Waren verwandelt werden, ob der „Austausch also zustande kommt“, ⁴⁷ ist auch für Popitz „nicht entscheidend“⁴⁸ und damit für die Charakterisierung und Analyse dieser Gesellschaftsformation eine nachrangige Frage.

Popitz bemerkt hierzu – ein Marx-Zitat aus dem Abschnitt zum „Fetischcharakter der Ware“ im *Kapital* paraphrasierend – dass unter kapitalistischen Produktionsbedingungen die „gesellschaftlichen Bedingungen des Produktionsprozesses für die Austauschpartner als gesellschaftliche Charaktere der Produkte, der Austauschobjekte selbst [erscheinen].“⁴⁹ Die Funktion des Tauschwerts wird auch von Popitz an einer typisch „bürgerlichen“ Trübung des individuellen Bewusstseins von Produzenten festgemacht, die die eigentlich wesensmäßige Bestimmtheit des Warentauschs durch den ihn fundierenden, quasi-naturalen Gebrauchswert mythisch verhüllt. Allerdings wird diese Interpretation dann höchst zweifelhaft, wenn man berücksichtigt, was der Popitz’schen Paraphrase gegenüber dem Marx’schen Original fehlt. Hier heißt es nämlich gerade nicht, dass den Produzenten im Warentausch die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten bloß erscheinen. Marx bemerkt vielmehr, dass diese Beziehungen den Trägern des Austauschs als das erscheinen, „was sie sind, d.h. nicht mehr unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“⁵⁰ Das ontologische Problem von Wesen und Erscheinung des Kapitalismus, das am Anfang von Popitz’ Dissertation steht und eben auch ein gesellschaftstheoretisches Problem ist, stellt sich also beim „reifen“ Marx des *Kapital* offensichtlich in einer völlig anderen Weise als beim „jungen“ Marx, aber auch bei Popitz.

Althusser ist durchaus recht zu geben, dass Begriffe wie „Entfremdung“, „Gattungswesen“ – also das ganze anthropologische Vokabular – im Marx’schen Spätwerk ihre Strahlkraft einbüßen. Dem Marx des *Kapital* geht es nämlich augenscheinlich sehr viel deutlicher um die Frage, welches gesellschaftliche Verhältnis von Personen zueinander die praktische Reduktion von menschlichen Beziehungen auf sachliche Äquivalenzbeziehungen hervorbringt. Gesteht man zu, dass es sich bei den Austauschformen im Kapitalismus nicht um eine bloß intelligible, sondern um eine praktisch wirksame Ideologie handelt, die ihre „materielle Existenz“⁵¹ im *wirklich vollzogenen* Äquivalententtausch⁵² findet, kann man hier ein sachlich vermitteltes Verhältnis der kollektiven Regulation von menschlichen Naturverhältnissen erkennen. Diese Erkenntnis führt Marx aber nicht nur weit weg von der zeitkritischen Ausgangssituation und den anthropologischen Fundamenten seiner Frühschriften. Sie wirft vielmehr überhaupt jene Frage auf, die im späteren sozialtheoretischen Werk von Popitz ebenso entscheidend wie unbewältigt bleibt: Braucht eine solche Theorie überhaupt noch eine anthropologische Fundierung? Und wenn ja, welche?

Endnoten

1. Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953. Das Buch erschien ab 1967 noch einmal in einer überarbeiteten und gekürzten Version in mehreren Auflagen bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG) und der Europäischen Verlagsanstalt (EVA).
2. Bei diesem Text handelt sich es um einen geringfügig überarbeiteten Vortrag bei der Veranstaltung „Heinrich Popitz (1925-2002) zum 100. Geburtstag“ am 14. und 15.5.2025 in Freiburg. Viele der hier dargelegten Überlegungen finden sich bereits in den folgenden Aufsätzen: Oliver Römer, Mythos Ware. Zwischen Entfremdung und sachlich vermittelten Tauschbeziehungen. Ideologiekritik bei Marx, in: Harm Peer Zimmermann (Hg.), Lust am Mythos. Kulturwissenschaftliche Neuzugänge zu einem populären Phänomen, Marburg 2015, S. 62–68; Oliver Römer, Popitz lesen. Marx in der Philosophischen Anthropologie, in: Martin Endreß / Stephan Moebius (Hg.), Zyklus 3, Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie, Wiesbaden 2017, S. 151–188.
3. Vgl. hierzu Karl Martin Bolte / Friedhelm Neidhardt (Hg.), Soziologie als Beruf. Erinnerungen westdeutscher Hochschulprofessoren der Nachkriegsgeneration (Soziale Welt, Sonderband 11), Baden-Baden 1988.
4. Zu Bahrtdt vgl. Wolfgang Eßbach / Oliver Römer, „Man darf sich nie von seinem Gegner den Grad der Radikalität des eigenen Denkens und Handelns vorschreiben lassen“. Hans Paul Bahrtdt und die „68er“-Bewegung. Wolfgang Eßbach im Gespräch mit Oliver Römer, in: Soziopolis, 03.12.2018, <https://www.sozopolis.de/man-darf-sich-nie-von-seinem-gegner-den-grad-der-radikalitaet-des-eigenen-denkens-und-handelns-vorschreiben-lassen-hans-paul-bahrtdt-und-die-68er-bewegung.html> (31.5.2025).
5. Joachim Fischer, Bundesrepublikanische Soziologie 1949 bis heute. Versuch einer neuen Skizze ihrer Geschichte, in: Martin Endreß / Klaus Lichtblau / Stephan Moebius (Hg.), Zyklus 2. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie, Wiesbaden 2015, S. 73–100, hier S. 78.
6. Vgl. Heinrich Popitz / Hans Paul Bahrtdt / Ernst August Jüres / Hanno Kesting, Technik und Industriearbeit. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie. Tübingen 1957; Heinrich Popitz / Hans Paul Bahrtdt / Ernst August Jüres / Hanno Kesting. Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie.

Tübingen 1957.

7. Vgl. Jürgen Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn 1954. Die Arbeit ist inzwischen zumindest online abrufbar: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/habermas1954/0008/image.info> (31.5.2025).
8. Vgl. Roman Yos, Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962, Berlin 2019.
9. Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied 1962.
10. Vgl. Hans Paul Bahrdt, Die Freiheit in der Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Göttingen 1953.
11. Vgl. Ralf Dahrendorf, Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten bei Karl Marx, Hannover 1952. Die Neuauflage in der „Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung“ datiert aus dem Jahr 1951.
12. Vgl. Ralf Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Stuttgart 1957.
13. Vgl. Ralf Dahrendorf, Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie, Frankfurt am Main 1979.
14. Das gilt insbesondere für die angelsächsische Konflikttheorie, vgl. hierzu unter anderem Anthony Giddens, Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften, Frankfurt am Main 1984.
15. Zur Aneignung von Marx speziell in der westdeutschen Soziologie vgl. Christoph Henning, Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marx-Rezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart. Bielefeld 2005, S. 190 ff.
16. Karl Marx / Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: Dies., Werke Bd. 3, Berlin 1978, S. 9–444.

17. Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1 (= Ders. / Friedrich Engels, Werke, Bd. 23), Berlin 1966.
18. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (= Ders. / Friedrich Engels, Werke, Bd. 42), Berlin 1983.
19. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844, in: Ders. / Friedrich Engels, Werke, Bd. 40, Berlin 1968, S. 465–590.
20. Zu Plessner vgl. unter anderem Oliver Römer, „... aber über Demokratie steht kein Wort darin“. Helmuth Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“ – eine Wirkungsgeschichte im Spiegel westdeutscher Soziologie und Gesellschaft Mittelweg 36, 33(2024), 4–5 (= Neuvermessung des Sozialen. „Grenzen der Gemeinschaft“ revisted), S. 59-86 sowie den Band von Gerhard Gamm / Matthias Gutmann / Alexandra Manzei (Hg.), Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld 2005.
21. Vgl. hierzu Ingo Elbe, Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2010.
22. Vgl. Jean Améry, Die Geburt der Gegenwart. Gestalten und Gestaltungen der westlichen Zivilisation seit Kriegsende, Freiburg 1961, S. 159 ff.
23. Vgl. Philipp Lenhard, Café Marx. Das Institut für Sozialforschung von den Anfängen bis zur Frankfurter Schule, München 2024.
24. Vgl. Alex Demirović, Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt am Main 1999.
25. Vgl. Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, Frankfurt am Main 1962.
26. Vgl. Peter Ruben, Über Methodologie und Weltanschauung der Kapitallogik, in: Sozialistische Politik 9(1977), 4, S. 40–64, hier S. 44.
27. Vgl. Karl Marx, Der historische Materialismus (hg. von Siegfried Landshut und Jacob P. Mayer), Leipzig 1932.

28. Einen guten Überblick über diese Diskussionslage vermittelt zeitgenössisch Heinz Maus, Umstrittener Marx, in: Ders., Die Traumhölle des Justemilieu. Erinnerungen an die Aufgaben der Kritischen Theorie (hg. Michael Th. Greven / Gerd van de Moetter), Frankfurt am Main 1981, S. 367–383.
29. Vgl. Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt am Main 1968, übersetzt von Karin Brachmann und Gabriele Sprigath; Louis Althusser / Étienne Balibar / Roger Establet / Pierre Macherey / Jacques Rancière, Das Kapital lesen, Münster 2015, übersetzt von Frieder Otto Wolf und Eva Pfaffenberger.
30. Vgl. hierzu insbesondere die Kontroverse zwischen Alfred Schmidt und dem Althusser-Schüler Nicos Poulantzas in Walter Euchner / Alfred Schmidt (Hg.), Kritik der politischen Ökonomie heute. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium im September 1967, Frankfurt am Main 1968, S. 69 ff.
31. Vgl. hierzu Althusser, Für Marx, S. 33 ff.
32. Vgl. ebd., S. 179.
33. Vgl. Karl Marx, Kapital. Bd. 1, S. 391 ff.
34. Zur zeitgenössischen Debatte um den Entfremdungsbegriff vgl. insb. Rahel Jaeggi, Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt am Main 2005.
35. Georg Wilhelm Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), Frankfurt am Main 1986, S. 26.
36. Popitz, Der entfremdete Mensch, S. 71.
37. Ebd., S. 103.
38. Ebd.
39. Ebd.
40. Marx, Die deutsche Ideologie, S. 33.

41. Popitz, Der entfremdete Mensch, S. 103.
42. Vgl. Popitz/Bahrndt/Kesting/Jüres, Das Gesellschaftsbild des Arbeiters, S. 188.
43. Vgl. hierzu etwa Stefan Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, Darmstadt 1993.
44. Helmut Schelsky, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik, München 1979, S. 449–499.
45. Vgl. hierzu ausführlich Oliver Römer, Heinz Maus in Leipzig. Eine Konstellation in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Soziologie um 1933, in: Martin Endreß / Stephan Moebius (Hg.), Zyklus 4. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie. Wiesbaden 2018, S. 183–216.
46. Vgl. Marx, Kapital. Bd. 1., S. 371 ff.
47. Popitz, Der entfremdete Mensch, S. 143
48. Ebd.
49. Ebd., S. 145.
50. Marx, Das Kapital, Bd. 1, S. 87, Herv. O.R.
51. Louis Althusser, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 79.
52. „Die Gleichheit *toto coelo* verschiedner Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehn, in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit, besitzen. [...] Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es. Es steht

daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist.“ (Marx, Kapital, Bd. 1, S. 87 f.; vgl. hierzu auch Michael Weingarten, Das Politische der Ökonomie. Versuch einer Bestimmung des Verhältnisses, in: Malte Völk / Malte Völk / Oliver Römer / Sebastian Schreull / Christian Spiegelberg / Florian Schmitt / Mark Lückhof / David Nax (Hg.): „...wenn die Stunde es zulässt“. Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, Münster 2012, S. 306–314.

Oliver Römer

Dr. Oliver Römer ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind soziologische Theorie, Geschichte und Wissenschaftstheorie der Soziologie sowie politische Philosophie.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Hannah Schmidt-Ott.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/der-entfremdete-mensch.html>