

»Organisieren« als kontaminierte Kategorie von Othmar Spann

Michaela Pfadenhauer

»Organisieren«, das hieß einmal, »ein Land auf französische Art einzurichten« (Walther-Busch 1996: 5). In seiner dynamischen Konnotation des Herstellens bzw. Bewerkstelligens meint »Organisieren«, etwas sorgfältig und systematisch aufbauen bzw. zu einem bestimmten Zweck einheitlich gestalten. Der statische Aspekt von »Organisation« bezieht sich dann auf das Resultat von Organisieren, auf eine hergestellte, produzierte Ordnung, ein Gefüge, eine Struktur, ein System. Dieses semantische Feld hat über die Zeit einen Bedeutungswandel durchlaufen, der im ersten Teil dieses Beitrags skizziert wird. Der zweite Teil widmet sich der Aufnahme dieser Kategorie im Werk von Othmar Spann, der die über die Zeit getrennten Bedeutungsfäden – jene von Organismus und Organ, von politischem Körper und sozialer Organisation – wieder verstrickte. Im dritten Teil werden die Hintergründe ausgeleuchtet, die erhellen, wes Geistes Kind Othmar Spanns – die Philosophie des Idealismus zu einer »Geisteslehre« mythifizierende – Ganzheitsideologie ist.¹

1.

Das deutsche Wort »organisieren« geht auf das lateinische »organisare« (einrichten, ordnen, gestalten) zurück, das – ebenso wie »organisatio« – erst im Spätmittelalter vom griechischen Substantiv »organon« (Werkzeug, Instrument, Körper, Körperteil) bzw. Adjektiv »organikon« (ein Organ bzw. den Organismus betreffend; der belebten Natur angehörend; mit etwas eine Einheit bildend) abgeleitet wurde. Die Begriffe »Organisieren« und »Organisation« bildeten also mit »Organ« und »Organismus«

1 | Motiviert ist dieser Artikel durch das Unbehagen, das mir der Anschluss meiner wissenssoziologisch-handlungstheoretischen Bestimmung von »Organisieren« als »Handeln bewirken des Handelns« (Pfadenhauer 2008) an Othmar Spanns Kategorie anhaltend verursacht, ohne deren Kontaminierung hinreichend zu reflektieren. Dies wird in Teil 2 und 3 nachgeholt, während die Ausführungen in Teil 1 weitgehend mit denen im Buch deckungsgleich sind.

ein semantisches Feld und sie dienten vor allem zur Bezeichnung der Eigenschaften natürlicher Körper (vgl. dazu auch Bockenförde und Dohrn-van Rossum 1978: 520). Sie wurden im 18. und frühen 19. Jahrhundert zunächst lediglich als Metaphern im politischen und juristischen Diskurs eingesetzt.

Erst im Laufe der Zeit hat sich das Bewusstsein dafür verloren, dass hier ein Bild bzw. Modell aus der Naturwelt metaphorisch auf die Sozialwelt angewandt wurde. Klaus Türk, Thomas Lemke und Michael Bruch zufolge ist die Organismus-Analogie in der Vorstellung von »Organisation(en)« nie ganz verschwunden, sie wurde unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen lediglich re-formuliert, d. h. beispielsweise in ein systemisches »Gewand« gesteckt (Türk, Lemke und Bruch 2002: 94) – etwa bei der Idee der »lernenden Organisation« (vgl. Willke 1998: 41).

Für die Ausbildung eines eigenständigen Organisationsbegriffs waren zwei Unterscheidungen bedeutsam: die Differenz zwischen Maschine und Organismus zum einen, die Differenz zwischen (politischem) Körper und (sozialer) Organisation zum anderen. Bis ins 18. Jahrhundert hinein erschien Maschine und Organismus nicht als Widerspruch: Der aristotelisch-scholastischen Tradition entsprechend, in der Technik als Mimesis von Natur begriffen wurde, wurde kein Unterschied zwischen mechanischen und organischen Körpern gemacht. Diese Vorstellung galt auch für die mechanistische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts und für den Cartesismus.² Als Sinnbild – auch für Politik und Wirtschaft – diente das Uhrwerk als ein beständiger, regelmäßiger, aber auch fragiler und ständig überprüfungsbedürftiger Mechanismus.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde dann allmählich für natürliche Körper ein anderes Wirkungsprinzip als für künstliche Körper angenommen: Hier fungiert das »Leben« als ein organisierendes Prinzip, das allen Organismen eigen ist. »Organisation« bezeichnete somit die spezifische Ordnung *belebter* (organischer gegenüber anorganischer) Dinge. Die Idee einer Höherwertigkeit des Organischen gegenüber dem Mechanischen wurde nicht zuletzt durch Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* befördert:

»Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.« (Kant 2010: § 65)

2 | Die Bewertung von Mechanik differierte allerdings gewaltig: Im aristotelischen Denken war »mechanisch« gleichbedeutend mit »naturwidrigen« Bewegungen und Effekten. In der mechanistischen Vorstellung war die Mechanik demgegenüber die einzige legitime Form der Naturerkenntnis.

Insofern Kant dem »Naturprodukt« gegenüber der Maschine eine »in sich bildende Kraft« zuschreibt, ist ein Naturprodukt *zugleich* ein organisiertes und ein sich »selbst organisierendes« (Lebe-)Wesen.

Diese Idee überträgt Kant auf den politischen Körper: Der überkommenen (absolutistisch-feudalistischen) Vorstellung eines »corpus politicum«, welcher sich durch eine herrschende Ordnung von Haupt und Gliedern auszeichnet, setzt er die Idee entgegen, dass die Teile sich zu einer Einheit des Ganzen derart verbinden, dass sie »sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten« (ebd.). Mit der Französischen Revolution sieht Kant einen Staat entstehen, auf den die Analogie eines »organisierten Wesens« zutrifft.

Im Zuge der Französischen Revolution verliert sich allerdings der metaphorische Gehalt des Begriffs, d. h. seine Wahrnehmung als Begriff aus der Welt der Naturbeschreibung: Im Licht der Aufklärung erscheint der Staat als ein Zweckverband, »der willentlich geschaffen ist, zielgerichtet operiert und menschlicher Disposition erliegt« (Türk, Lemke und Bruch 2002: 102). »Organisation« impliziert damit nicht mehr eine feststehende Ordnung und ein starres Gliederungsprinzip, sondern »sie ist eine willentliche und bewusste Tätigkeit, die sich an der Realisierung von Zwecken orientiert – und zugleich das Ergebnis dieser Tätigkeit, das seinerseits verändert und fortentwickelt, d. h. organisiert werden kann und muss« (ebd.: 103).³

Die rasche Aufnahme der Fremdworte »Organisation« und »Organisieren« in den Wortschatz der französischen, englischen und – etwas später – der deutschen Intellektuellen, weist darauf hin, dass eine bereits bestehende Praxis, nämlich das aktive, planvolle, auf Änderung der politischen und sozialen Ordnung ausgerichtete Handeln, ihren Begriff gefunden hat (vgl. Bockenförde und Dohrn-van Rossum 1978: 574).

In Deutschland verbindet sich der Organisationsbegriff, der sich hier während der Revolutionsphase als Fremdwort eingebürgert hat, sehr schnell mit der Idee der Notwendigkeit von Reformen, d. h. vor allem mit der Idee des Re-Organisierens. Die mit ihm verbundenen Vorstellungen beschränken sich bald nicht mehr auf die verwaltungstechnisch-rechtlich optimierte Ordnung eines Gemeinwesens. Sie vereinen sich vielmehr mit – normativ aufgeladenen – Vorstellungen von Einheit, Leben und Steigerung der Kräfte. Während »Organisation« und »Organismus« zunächst noch weitgehend synonym erscheinen, wandeln sie sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts allmählich zu Gegenbegriffen: Der Organismusbegriff dient nun insbesondere AnhängerInnen der politischen Romantik zur Kritik an der im Organisationsbegriff enthaltenen Vorstellung von der Notwendigkeit eines aktiv-steuernden Zugriffs auf die politische Ordnung.

Vor diesem Hintergrund entfaltet Georg Wilhelm Friedrich Hegel dann ein integrierendes Verständnis, wobei er »Organisation« nicht in einem dynamischen, sondern im statischen Sinne einer institutionalisierten Ordnung versteht: »Organi-

3 | Letzteres erklärt auch die Erweiterung des semantischen Feldes um die Begriffe der Reorganisation und Desorganisation.

sation bringt für Hegel den Staat *als Organismus* zur Wirklichkeit« (Türk, Lemke und Bruch 2002: 111; Hervorhebung M. P.). Korporationen, Ständeversammlungen, freiwillige Vereinigungen und Gruppierungen gelten ihm als Teile, in denen sich die egoistischen Einzelinteressen bündeln lassen, und folglich als intermediäre Instanzen zwischen Individuum und Gemeinwesen vermitteln können. Sie sind die Teile, deren Interdependenz das Funktionieren des Ganzen sicherstellt.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird der Organisationsbegriff allmählich von jeglicher Organismusmetaphorik »entkleidet«. Erst dann etabliert er sich als eigenständiger sozialwissenschaftlicher Begriff; zunächst vor allem als Fachbegriff der neu entstehenden Betriebswirtschaftslehre mit einem Fokus auf die betriebliche und kaufmännische Organisation. Anfang des 20. Jahrhunderts schließlich ist der Organisationsbegriff in Deutschland nicht nur vollständig etabliert, sondern er bezeichnet mit seinem preußisch-bürokratischen Bedeutungshof tatsächlich so etwas wie eine »deutsche« Tugend. Zur Jahrhundertwende setzt sich (eine bestimmte Form von) Ökonomisierung durch Organisierung als Leitbild durch: Organisation und die Fertigkeit des Organisierens gelten nun als Mittel der Unternehmensführung schlechthin (vgl. Walter-Busch 1996: 8; auch Eberle 2007; 2019).

2.

Während die Organisationsliteratur dieser Zeit dementsprechend wesentlich aus handbuchartigen Organisationsanweisungen für den Praktiker besteht, entwickelt der deutsche Nationalökonom Johann Plenge den Entwurf einer verstehenden Organisationswissenschaft (vgl. Elbe 2002). Er unterscheidet »Organisation« als ordnendes Prinzip von »Konjunktur« als dem ungeordneten Prinzip des Chaos. »Beide Prinzipien schlagen sich in den abwechselnden Tendenzen zur Organisation und Desorganisation nieder, wobei das eine ohne das andere undenkbar ist« (ebd.: 165). Organisationales Handeln bringe eine Ordnung hervor, indem bestimmte Teile nach einem vorgefertigten Plan, d. h. intentional, zu einer Einheit verbunden werden, wobei einerseits diese Einheit loser oder fester zusammengefügt sein kann und andererseits den Teilen (Menschen oder Gruppen) gleiche oder unterschiedliche Funktionen (Aufgaben) zukommen können. Diese beiden Strukturgesetze von Organisation – »Grad der Vereinheitlichung« und »Art der Eingliederung« (Plenge 1965: 113) – seien bei jedem planvollem Aufbau einer Organisation zu beachten, und könnten als Gradmesser für die organisationale Durchdringung eines sozialen Gebildes begriffen werden. Grundsätzlich jedoch sei jede planvoll hergestellte Ordnung von Zerfall und damit jede Organisation unvermeidlich von Auflösung bedroht. Dieser Umstand kann Plenge zufolge allerdings für die Organisationslehre praktisch genutzt werden, d. h. eine Auflösung kann absichtsvoll herbeigeführt werden. Plenge aber denkt vor allem an die Ordnung politischer Gemeinwesen. Antidemokratisch erscheint ihm »entsprechend der Not der Zeit« (ebd.: 114) die Steigerung von »Einheit aus der Vielheit« bis zur Diktatur angemessen. Auch wenn er nicht die *nationale* Einheit, sondern den

Völkerbund als höchste Form von Einheit und Zusammenfassung der Menschheit begreift und nach der Machtergreifung 1933 seines akademischen Amtes enthoben wird, ist er ein geistiger Wegbereiter des Nationalsozialismus.

Beinahe zeitgleich und thematisch verwandt entwickelt Othmar Spann sein Verständnis von Organisieren. Ihm zufolge setzt sich »Organisieren« aus folgenden (Teil-)Handlungen zusammen:

»1. Organisieren heißt, die zu verbindenden Handlungen *veranlassen*; 2. es heißt, die Wege für die veranlassten Vorgänge und Handlungen zu bahnen (*Wegbahnung*). Die Wegbahnung geschieht a) durch *Vorbereitung* (Vorkehrung) aller jener Bedingungen und Umstände, welche die zu vereinigenden Elemente zu ihrer Vollziehung brauchen; b) durch *Beeinflussung* (Umgestaltung) der zu organisierenden Elemente geistiger oder handelnder Art. Die Beeinflussung hat wieder zwei Formen: a) die Beeinflussung im engeren Sinne oder die Aenderung der Beschaffenheit der zu organisierenden Elemente und β) die bestimmte Gliederung, Eingliederung der Elemente.« (Spann 1925: 766)

Als dritte Teilhandlung des Organisierens bestimmt Spann die Verstetigung des durch die ersten beiden Teilhandlungen geschaffenen Gebildes, »indem der immer erneute gleichmäßig wiederkehrende Ablauf des organisierten Vorganges sichergestellt wird, was zugleich die Schaffung einer Überlieferung bedeutet« (ebd.). Werden die organisierenden Handlungen verstetigt, so erwache aus organisierendem Handeln eine Ordnung, die üblicherweise als »Organisation« bezeichnet werde. Deshalb heißt »Organisieren« für Spann, »eine handelnde Ganzheit dadurch herstellen, dass veranlassende, gliedernde, qualitativ umformende sowie Vorbedingungen schaffende Handlungen stetig verwirklicht werden« (ebd.: 767).

»Organisation« gilt ihm als »Inbegriff von Handlungen mit ihren Hilfsmitteln (Gütern), die aber als Handlungen nicht mechanisch, sondern sinnvoll, rangordnungsmäßig zusammenhängen« (ebd.: 766). Er grenzt den Begriff damit explizit von mechanistischen Vorstellungen ab und verortet diesen in einem universalistischen Gedankengebäude, wonach nicht der Einzelne, das Individuum, sondern die Gesellschaft als Ganzheit der Ausgangspunkt von allem ist. Der Mensch bildet mit einem zweiten Menschen eine geistige Gemeinschaft – gemäß dem Satz von Pythagoras: »Der Freund ist das andere Ich«. Das heißt, so Spann: »Zwei sind nötig, um jedes Einzelne zu bilden. Beide sind Glieder eines Überindividuellen, das eine Ganzheit bildet« (Spann 1928: 456). Demnach ist der Mensch als ein *geistiges* Wesen nur in »Geweizung«, d. h. in »geistiger Gemeinschaft«, möglich bzw. »denkbar«. Er kann zwar physiologisch, nicht aber geistig als »Abgetrennter« (»Absoluter«) gedacht werden.

Das Interesse von Spann ist ähnlich wie das von Johann Plenge darauf gerichtet, die Entstehung und Erhaltung gesellschaftlicher Einheit und Vergemeinschaftung auf Organisationsformen und Organisationsvorgänge zurückzuführen, »die einzelmenschliches Wirken und Wollen zusammenordnen und dadurch intersubjektive Handlungs- und Wirkeinheiten mannigfacher Art, Sozial- und Kulturgebilde, zustande bringen und erhalten« (Böckenförde und Dohrn-van Rossum 1978: 621).

»Organisation« wird damit zu einem die Einheits- und Gemeinschaftsbildung befördernden Vorgang und »Organisieren« zum Oberbegriff für solche Handlungen, »die nicht selber zum Ziele führen wollen, sondern die Erreichung eines Zieles erst *vermitteln* helfen. Denn stets ist es ein Anderes, ein ›Stoff‹, der organisiert wird« (Spann 1925: 766).

»Organisieren« wird damit zu einer Kernkategorie für Spanns von J. Hanns Pichler im Ganzen als »Gesellschaftslehre« (Pichler 2010: 12) etikettiertes Werk und dient wesentlich auch zur Begründung des als »organisch« gedachten »wahren Staats«. »Das ›gesellschaftliche Ganze‹ wird zum Wechselbalg von Definitionen, die alle zwischen individualistischer und organologischer Axiomatik liegen« (Knoll 2005: 465). Spann geht damit in gewisser Weise hinter jene Einsicht zurück, an der die Geschichte der Soziologie ihren Ausgang nimmt, nämlich »der Trennung von Gesellschaft und Staat« (Jonas 1981: 15).

Bedeutsam für Spanns Ambition eines umfassenden »Systemversuchs«, wie das Werk von J. Hanns Pichler (Pichler 1988: 19) u. a. gefeiert wird, sind die Schriften Adam Heinrich Müllers, der »in einer ähnlichen politischen Situation der Orientierungslosigkeit nach den Napoleonischen Kriegen, ein Universalgemälde des Staates angefertigt« hat (Knoll und Kohlenberger 1994: 134; vgl. auch Knoll 2005: 462). Derlei Ambitionen waren zu dieser Zeit nicht unüblich. Knoll und Kohlenberger weisen auf die Parallelität eines solchen Vorhabens bei Spann und dem »Antipositivismus« der »Gegensoziologie« hin (Knoll und Kohlenberger 1994: 133):

»Auch Max Scheler wollte eine vergleichbare Theorie entwickeln, um mit einer neuen Wissenschaftslehre ein attraktives Universalgemälde zu entwerfen. Das Universalgemälde sollte nicht nur ein neues Erkenntnismodell enthalten, sondern auch ein neues Bild vom Staat, von der Gesellschaft, von neuen sozialen Verknüpfungen und Verbindlichkeiten.« (Knoll 2005: 463–464)

Scheler positioniert sich damit gegen den Positivismus im Verstande Ernst Machs, der sich Karl Dunkmann zufolge in Émile Durkheims und mehr noch Wilhelm Jerusalem's Denken findet, in deren Erkenntnislehre »Biologie, Denkökonomie und Soziologie« zusammenfließen (Dunkmann 1927: 194).⁴ Anders als Kants Erkenntnistheorie,

4 | Dunkmann sieht der Soziologie eine »unerträgliche Abhängigkeit von naturalistischen Prämissen« erwachsen, gegen die sich einerseits Max Scheler, andererseits aber auch Max Adler entfaltet, den er als zu lobende Ausnahme im marxistischen Lager anführt (Dunkmann 1927: 194–195): Obwohl Dunkmann begrüßt, dass Scheler »alle naturalistischen Syllogismen« ablehnt, kritisiert er gewissermaßen dessen halben Naturalismus. Denn Scheler zufolge leiten sich Denkformen zwar nicht gänzlich aus – letztlich biologisch verstandenen – gesellschaftlichen Arbeits- und Sprachformen ab. Aber Scheler betont eben auch, dass die »Formen der geistigen Akte, in denen Wissen gewonnen wird, stets und notwendig soziologisch, das heißt durch die Struktur der Gesellschaft *mitbedingt* sind« (zitiert nach: ebd.: 196; Hervorhebung im Original). Scheler habe die mögliche dritte Position gegenüber Naturalismus und Idealismus noch nicht scharf genug gesehen, wonach Wissensinhalte in dem Sinne soziologisch bedingt sind, dass

die apriorische Formen des Denkens kennt, gehe soziologische Fragestellung aposteriorisch von empirisch begründeten Formen des Denkens aus.

»Mag man auch nicht so weit gehen, wie Othmar Spann, der es für den Grundcharakter der soziologischen Methode hält, dass sie den Kausalbegriff überhaupt ablehnt, so ist doch evident, dass eine alleinige Herrschaft dieser *rein naturwissenschaftlichen* Kategorie unanwendbar ist auf eine Soziologie, die neben der Natur auch das geistige Leben zu begreifen strebt.« (Ebd.: 195; Hervorhebung im Original)

Auch Spann ist bestrebt, die Soziologie als Geisteswissenschaft zu konzipieren, ohne damit einen verstehenden Ansatz zu konnotieren (vgl. Spann 1979: 119). In strikter Ablehnung jeglichen Empirischen (vgl. auch Pichler 1988: 80) postuliert er, dass man »Geist« eben nicht vom äußeren Sinnenleben her verstehen [darf], man muss ihn von seiner reinsten Eigenschaft her verstehen, vom Gedanken, der die Mitte des Lebens ist« (Spann 1979: 125). Der als Ursprung von allem beschworene »Geist« resultiert sozusagen aus der Vereinigung vieler Gedanken, wird von Spann also über-individuell gefasst. Von dieser Metaphysik her – »Gleichwie der Mensch sich im Selbstbewusstsein in sich selbst durchdringt, so muss er sich auch mit dem anderen Geiste durchdringen, ihn in sich spiegeln, um zum Sein zu gelangen« (ebd.: 125–126) – votiert er für eine Logik vom »Ganzen und seinen Teilen« anstelle eines Blicks auf Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, den er als atomistisch, mechanistisch, individualistisch, naturwissenschaftlich abwertet. Universalistische, d. h. ideologische Züge gewinnt dieser Ansatz dadurch, dass dem Ganzen systematisch Vorrang gegenüber den Teilen zugewiesen wird, insofern die Teile für sich genommen nicht-existente Glieder sind, die erst in einer als geistiges Gebilde gedachten Ganzheit einen Wirklichkeitsakzent erhalten: »Im Geist und in der Gesellschaft ist nur das, was Glied eines Ganzen wurde« (ebd.: 123).⁵

Für sein Universalgemälde komponiert Spann eklektizistisch diverse geisteswissenschaftliche Traditionen – den bereits erwähnten Müller sowie Johann Gottlieb Fichte und Hegel, aber auch Friedrich Nietzsche und Herbert Spencer – und »kittet[e] in seinem Überblick über die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen ein Weltbild mit weitgehend mythologischem Charakter zusammen« (Knoll und Kohlenberger 1994: 133): So kappt er etwa, um die Romantik gegen die »österreichische Revolution« von 1918 aufzurufen, die idealistischen Wurzeln der romantischen Theorien. Er interpretiert also die romantische Tradition in einen »Anti-Revolutionarismus« um und stiftet damit Knoll zufolge in der Geschichte der Sozialphilosophie nachhaltige Verwirrung (Knoll 2005: 463): »Von nun an war der Stil ein haltloses Philosophieren mit altständischen-sozialphilosophischen Termini« (Knoll und Kohlenberger 1994: 135).

sie an die Gattung geknüpft sind: »Alle menschliche Erfahrung und Vorstellung ist und bleibt menschlich« (Dunkmann 1927: 199).

5 | Pate hierfür könnte Hegels Gedanke gestanden haben, dass nur solche Interessen »berechtigt« sind, die sich in organisierter Form artikulieren können.

3.

Liest man Spanns Werk nicht im Zusammenhang seines »Systemversuchs« (Pichler), übersieht man also dessen gnostischen Charakter, auf den noch zurückzukommen sein wird, dann lässt sich Spanns Verständnis von Organisieren handlungstheoretisch als Meta-Handeln deuten, das anderes Handeln »bewirkt«, genauer: das in verschiedenerlei Art auf anderes Handeln bzw. das Handeln anderer »einwirkt« (vgl. Pfadenhauer 2008). Karl Bruckschwaiger erläutert den Unterschied anhand der Differenz zwischen individualistischer und Spanns universalistischer Idee von Gemeinschaftsbildung:

»Der Begriff ›Organisation‹ würde in individueller Fassung nur die äußeren Beziehungen der Individuen regeln und auf eine möglichst reibungsvolle Ordnung des gemeinsamen Handelns zielen, während in den universalistischen Sinn von Organisation die innigsten und vielfältigsten geistigen Verbindungen des Einzelnen eingehen würden, die dann erst die Grundlage äußeren Handelns bilden würden.« (Bruckschwaiger 2005: 469–470)

Wer organisiert nach Spann und was bzw. wer wird hier organisiert? »Organisator« ist der nicht als ausführendes Organ, sondern als pulsierender Organismus gedachte, mythisch überhöhte Staat, der sich »zur Koordination der Glieder versteht« (vgl. zum Folgenden Knoll, Majce, Weiss und Wieser 1981: 69). Großes Gewicht kommt den Ständen zu, weshalb der »Stände-Staat« nicht weit entfernt ist, wovon die Ausführungen in *Der wahre Staat* zeugen, auch wenn Spann dies als »Fastnachtsscherz« (Maaß 2010: 95) empört von sich weist, und dies auch von Pichler in Abrede gestellt wird (Pichler 2010).⁶ Spanns Idee eines »organischen Staats« trägt faschistoide Züge. Antidemokratisch plädiert er für einen streng hierarchisch gegliederten und konsequent nach dem »Führer-Gefolgschaftsprinzip« aufgebauten Ständestaat. Dieser Staat solle durch eine elitäre Schicht, den »Stand der Weisen«, regiert werden. Gerade im Hinblick auf das Führerprinzip sympathisiert Spann mit der nationalsozialistischen Ideologie, auch wenn sich seine Einstellung zumindest teilweise aus früheren Quellen (vor allem dem Universalismus bzw. Neu-Hegelianismus) speist. Diese Sympathie wird deshalb nicht vorbehaltlos erwidert, weil er der »Rolle des Geistes« auch gegenüber »rassischen« Aspekten absoluten Vorrang einräumt: »Jede geistige Regung des Einzelnen [muß demnach] den anderen Geist (aktiv oder passiv, anregend oder sich anregen lassend) zum Gegenglied, zum Gegenpol haben« (Spann: 1928: 456).

»Organisiert« aber werden Einzelne, die nur als Teile von etwas Größerem – in Eric Voegelins Worten »unmenschliche Geistgebilde« – überhaupt existieren (Voegelin 1993: 12). »Gezweigung«, Spanns als Komplementärbegriff zu »Entzweigung«

6 | Generell dürfte die Feststellung von Sebastian Maaß, dass die Mehrheit der Literatur zu Othmar Spann wohlwollend ist, nach wie vor gültig sein (Maaß 2010: 27). Noch Kaltenbrunner weist dessen Entwurf eines »ganzheitlichen Systems« als »kathedralisches Summa« aus (Kaltenbrunner 1986; vgl. kritisch dazu Siegfried 1974, euphorisch Pichler 2010).

erdachtes Wort für Gemeinschaft, ist das, worum es geht. In seinem Vortrag beim Fünften Deutschen Soziologentag 1926 in Wien problematisiert Spann denn auch den Begriff der (Wechsel-)Beziehung, der die Existenz »vorher bestehender, vorher fertiger Atome oder Atomgruppen« impliziere, denn »sie beziehen sich nachträglich aufeinander und wirken dadurch aufeinander wechselweise« (Spann 1979: 110). Spann zufolge ist der Mensch »grundsätzlich beziehungslos«; die Individualität wäre erst dann gegeben, wenn sie »im Organismus des Staates ihre Begründung und Anleitung erhält« (Knoll 1994: 134). Staatlicher Organismus erzieht zur sozialen Verantwortlichkeit und leitet an; »erst über diesen Umweg erhält der Mensch seine Individualität und Unverwechselbarkeit und ist vor den Gefahren der sozialen Atomisierung gefeit« (Knoll 2005: 465).

Zugrunde liegt ein faschistisches Menschen-Gesellschaftsbild in dem Sinne, wie Karl Polanyi Faschismus fasst (vgl. Dale und Desan in diesem Band). Denn Gesellschaft bzw. das anti-individualistisch-organologisch verstandene gesellschaftliche Ganze ist hier nicht als Verhältnis zwischen Personen gedacht. Spann versteht sich nicht als Faschist oder Nationalsozialist, hat aber die politische Ambition, zum »Ideologen eines »neuen Deutschland« zu werden (siehe auch Morikawa in diesem Band). Aufgrund seiner Priorisierung des Geistigen gegenüber dem Biologischen unterliegt er dem Rassen-theoretiker Rosenberg, weshalb sein Theoriegebäude keinen Eingang in die NS-Ideologie findet und er in Misskredit gerät (vgl. Knoll 2005: 466). Seine Schüler, allen voran Jakob Baxa (deutsche Romantik) und Walter Heinrich (Ständelehre), entwickeln »im Gegensatz zu Othmar Spann ein intensives politisches Engagement« (Maaß 2010: 24 ; vgl. auch Huber in diesem Band).⁷

Von daher wirft Klaus-Jörg Siegfried die Frage auf, in welchem Maß der Spann-Kreis an der »Zerstörung der Demokratie in Deutschland und Österreich mitgewirkt« hat (Siegfried 1974: 12). Gegenüber der Mittelschicht und dem Kleinbürgertum, die eine Alternative zur instabilen ständischen Ordnung ersehnt hätten, erwiesen sich Großkapital und Schwerindustrie als einflussreiche Gruppierung, die durch Netzwerkbildung gezielt beeinflusst wurde.

Zwischen 1925 und 1935 ist Spann dergestalt einer der einflussreichsten Autoren, nach Sebastian Maaß gar der »Lehrer« der sogenannten »Konservativen Revolution« (Maaß 2010: 93). Dieser von Stefan Breuer sogenannte »Neue Nationalismus« (vgl. ebd.: 24) war jene antidemokratische und streckenweise auch gegen eine christliche Weltauffassung gerichtete Ideenbewegung, die Kurt Sontheimer zufolge weite Kreise für die NS-Revolution empfänglich machte (Sontheimer 1962; vgl. Siegfried 1974: 10). Maaß bezweifelt zwar, dass zwischen diesem Rechts-Intellektuellentum und dem

7 | Im Hintergrund wirkt Othmar Spann als Spiritus Rector des von Fritz Thyssen finanzierten und von Walter Heinrich organisierten Instituts für Ständewesen. Nach dem »Anschluss« Österreichs 1938 wird Spann aufgrund seiner partiell mit dem Nationalsozialismus konkurrierenden politischen Vision eines ständisch verfassten autoritären Staats verhaftet. Anschließend wird ihm seine Lehrbefugnis entzogen. Diese wird ihm aber auch nach 1945 nicht wieder erteilt; vielmehr kehrt er zwar wieder an die Universität Wien zurück, wird aber bis zur Erreichung des Pensionsalters beurlaubt.

Christentum ein grundsätzlicher Antagonismus bestand (Maaß 2010: 22), wie Armin Mohler das annimmt (Mohler 1999). Aber auch dann, wenn Spann zwischen dem christlichen linearen und dem zyklischen Weltbild der Konservativen einen Mittelweg beschritten habe, sei sein Ansatz jedenfalls mit einem liberalen Christentum unvereinbar, das konservative Werte wie Tradition, Autorität und Hierarchie nicht mehr für zwingend erachtete, weiterhin aber einen linearen Fortschritt der Menschheit bis zum Jüngsten Gericht annahm (vgl. Maaß 2010: 66; vgl. auch Knoll 2005: 464).

Aus einer katholischen Weltanschauung und thomistischen Philosophie heraus kritisiert schon Hans Räber das Ansinnen, den Einzelnen zugunsten von Gemeinschaft zu negieren (Räber 1937). Er teilt zwar Spanns Kritik an einem »extremen Individualismus«, da man »vom autarken Individuum« nie zu einer lebendig-organischen Gesellschaftseinheit gelange. Auch wenn der Mensch als gemeinschaftsgebundenes Individuum anzusetzen sei, was keineswegs bedeute, Individualität zu leugnen, was auch Spann nicht tue, sei Abgeschiedenheit jeder Gezweigung vorgängig. Nicht haltbar aber ist Räber zufolge, dass »menschlicher Geist nur als Glied einer geistigen Gemeinschaft wirklich ist« (ebd.: 117).

Motiviert durch seine Abneigung gegenüber all dem, was er dem Individualismus subsumiert, den er zum Feindbild des Universalismus aufbaut, übt Spann deshalb auch vehemente Kritik an der Demokratie, weil sie seines Erachtens »die einzige zu Ende gedachte, logisch richtige politische Form des naturrechtlichen Individualismus« (Spann 1972: 111) ist. In seiner *Kritik des Liberalismus und der Demokratie* (§ 18 der Vorlesung *Vom wahren Staat*) agitiert er gegen Hans Kelsen, der aufgrund seiner 1920 erschienenen Abhandlung *Sozialismus und Staat* als, so Spann (ebd.), »Verteidiger der Demokratie« hervortritt. Gegen dessen Argument des freien Wettbewerbs um politische Führungspositionen in der Demokratie eifert er im Hörsaal:

»Zuerst haben Nietzsche und sein Stiefelputzer die gleiche Stimme, der Höhere wird herabgedrückt, unterworfen. Aber weiter: auch der Lumpenproletarier hat dieselbe Stimme wie der ehrliche Stiefelputzer. Wenn dieser zuerst den Lumpenproletarier zu sich emporhebt, so bleibt es dabei doch nicht lange; bald hat der Niedrigste die Oberhand und unterwirft nun den, der ihn zuerst emporhob.« (Spann 1972: 127)⁸

In Spanns Gedankenwelt vermischen sich also eine sich aus einer den Einzelnen geringschätzenden, illiberalen Haltung speisende antidemokratische Grundhaltung, ein die großdeutsche Lösung präferierender Nationalismus,⁹ Geisttümelei und Ro-

8 | Mit Verve entfaltet sich Spann hier gegen das demokratische Gleichheitsprinzip, das sich im »ersten Zeitalter des Individualismus« (Charim 2018: 16) herausgebildet hat und gerade dazu angetreten war, den Einzelnen »aus den Festschreibungen der Ständegesellschaft« (ebd.) zu befreien.

9 | Unter den Vertretern des »Neuen Nationalismus« ist Spann zu den so genannten »Jungkonservativen« zu rechnen, die anders als die »Völkischen« nicht eine germanische Vorzeit, sondern die Idee eines mittelalterlichen Reiches mythisieren, das u. a. eben ständisch gegliedert und in dem Sinne neo-nationalistisch war, dass es nationalstaatsübergreifend konzipiert war

mantizismus bzw. romantisierter Idealismus, angefangen bei Platon und Aristoteles über Kant zu Fichte und Hegel. Schon an Hegel erkennt Eric Voegelin, der in den 1920er-Jahren, bevor er sich von Spann abwandte, Teilnehmer von dessen Privatseminar in Wien gewesen war, einen »gnostischen« Charakter, d. h. »ein Denken, das den Zugang zur Wirklichkeit verliert und die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit durch eine zweite Realität ersetzt« (Schlembach 2018).

Dem entspricht ein ideologisches Meinungsklima, das Ernst von Salomon, der sich auf Einladung Spanns für längere Zeit in Wien aufhält, folgendermaßen skizziert:

»Die »Spannianer« bildeten auf der Universität eine besondere Gruppe, die größte Gruppe von allen, und, wie ich wohl behaupten darf, auch die geistig lebendigste. In jeder Verschwörerenklave auf den Gängen, in den Hallen und vor den Toren waren Spannianer, mit dem Ziel einer kleinen Extraverschwörung, wie ich vermute – die beiden Spannsöhne vermochten schon gar nicht anders durch die Universität schlendern, wo sie gar nichts zu suchen hatten, ohne ununterbrochen nach allen Seiten vertraulich zu blinzeln. Jeder einzelne von den Spannschülern musste das Bewusstsein haben, an etwas selber mitzuarbeiten, was mit seiner Wahrheit mächtig genug war, die Welt zu erfüllen, jedes Vakuum auszugleichen, an einem System, so rund, so glatt, so kristallinisch in seinem inneren Aufbau, dass jedermann hoffen durfte, in gar nicht allzu langer Zeit den fertigen Stein des Weisen in der Hand zu haben.« (Zitiert nach: Hammer 2001: 113)

Im Inneren liegt hier im Kontrast zum von Ludwik Fleck in den Naturwissenschaften ausgemachten demokratischen Denkstil, den Christopher Schlembach in Übereinstimmung mit Kelsens Demokratieverständnis als Denkart generalisiert, »im Mit- und Gegeneinander der Interessen eine gemeinsame Wirklichkeit zu finden«, ein autoritärer Denkstil vor, der erfordert, »sich in einer übergeordneten metaphysischen Wirklichkeit eines wie auch immer gearteten transzendentalen Selbstbewusstseins auflösen zu lassen oder sich einem Weltbild bzw. einer Ideologie einordnen zu müssen« (Schlembach 2019a).

Um Spanns diesbezügliche Autorität zu unterstreichen, zitiert Siegfried dessen Schüler Gottlieb Leibbrandt, der in seinem 1933 erschienenen Buch *Umbruch durch Spann* auf Seite 4 festhält:

»Und es ist wohl keiner der Lebenden dem Sinne des innersten Weltinhaltes näher gekommen als Spann. Nur große schöpferische Menschen können in die Tiefe hinabsteigen, um dann der Mitwelt Geschautes zu übermitteln. Tiefe Weisheit leuchtet aus diesen Sätzen (Spanns) hervor, Weisheit für jeden, der sie versteht.« (Zitiert nach: Siegfried 1974: 73)

(vgl. Maaß 2010). Eine wichtigere Kategorie als die der Nation ist das Volkstum, das Spann durch Kulturinhalte, also wiederum Geistiges bestimmt, wobei sich das Deutschtum durch eine nicht-materialistische, nicht-utilitaristische Grundhaltung auszeichne, der er besondere Tiefe und Durchdringungskraft bescheinigt (vgl. ebd.: 96–100).

Nicht nur im Duktus tritt hier die Selbstverortung innerhalb der von Spann entworfenen Ständeordnung zu Tage, an deren Spitze »die Weisen oder der schöpferische höhere Lehrstand« steht, wobei jeder der vier niedrigeren Stände (Handarbeiter, höhere (Geistes-)Arbeiter, Wirtschaftsführer, Staatsführer) »geistig vom jeweils höheren Stand geführt« werden solle »nach dem geistigen Lebensgesetz aller Gemeinschaft und Gemeinschaftsverbinding, Unterordnung des Niederen unter das Höhere« (Spann 1972: 233). Auch aus Sicht seines wohl selbst als »höheren (Geistes-)Arbeiter« einstuftenden Schülers ist Spann nicht nur ein würdiger, sondern herausragender Repräsentant des geistigen Standes, dem die durch konkretes organisierend-organisiertes Handeln geprägten handelnden Stände nachgeordnet sind (vgl. Maaß 2010: 90).

Diese Gliederung der von »Gemeinschaftskreisen« abgeleiteten »handelnden Stände« (Spann 1972: 224), die Spann als ein »Gebäude von Organisationen« ansieht, »bildet das Gesamtganze der Gesellschaft« (ebd.: 225). Spann begründet Gesellschaft dergestalt als einen »autoritär verfassten Organisationszusammenhang« (Siegfried 1974: 37). Auch wenn Spann organisierendes Handeln aktivisch fasst, ist es letztlich nicht das Handeln der Stände oder Einzelner, das die von Spann als höchstes Ziel gesetzte geistige Gemeinschaft hervorbringt. Es verhilft vielmehr diesen als vorgängig imaginierten geistigen Verbindungen zum Ausdruck. In ebendiesem instrumentalisierten Verstande ist es ein Handeln, das anderes Handeln »bewirkt« – immer ist es der Geist, der etwas bewirkt.

Resümee

Mein Interesse an Othmar Spann hat einen persönlichen, wissenschaftsbiographischen Hintergrund: Bei ihm hatte ich in der Arbeit an meinem zweiten Buch (Pfadenhauer 2008) einen Begriff des Organisierens gefunden, der mir aufgrund seiner Differenz zum Alltagsverständnis bestechend erschien. »Organisieren« konnotiert alltäglich eine gründliche Vorbereitung, eine systematische Planung und eine hinsichtlich der Einzelschritte abgestimmte Durchführung. Zu einem wissenschaftlichen Begriff – Idealtypus zweiter Ordnung – wird »Organisieren« erst, wenn man organisierendes Handeln von durchführendem Handeln trennt, wie dies im Rekurs auf eine wissenssoziologische Handlungstheorie geleistet werden kann (vgl. ebd.). In diesem Sinne ist »Organisieren« als ein Meta-Handeln richtig bezeichnet: als ein Handeln, das anderes Handeln (oder auch Handeln anderer) in dem Sinne »bewirkt«, dass es dieses hervorbringt und zur Folge hat.

Mein Verständnis von »Organisieren« lässt sich also zwar in semantischer Anlehnung an Othmar Spann formulieren, aber nicht daraus entwickeln. Denn bei Spann organisiert ein als Geist-Gebilde metaphysisch überhöhter Staat Menschen, die nicht als Individuen, sondern als Teile eines Ganzen gedacht werden, in dessen »überpersönlichen Realissimus« sie sich aufzulösen haben (vgl. Schlembach 2019b). Ein solches Denken, das – mit Georg Simmel gesprochen – das personale Du als Realissimum des Gesellschaftlichen leugnet, bezeichnet Eric Voegelin als »gnostisch«.

Johanna Prader erwähnt Othmar Spann in ihrer Beschäftigung mit Voegelins Gnosis-These lediglich als dessen Doktorvater und »hochkarätigen Professor der Fakultät«, der wie Hans Kelsen für Voegelin einflussreich gewesen sei, ohne die gnostischen Spuren bei Spann herauszuarbeiten (Prader 2006: 18). Ursprünglich bezeichnet Gnosis ihr zufolge eine in der Zeit um Christi Geburt keimende Perspektive auf Mensch, Gott und die Welt, die ihren Ausgang im Mittleren und Nahen Osten nimmt.

»Die Gnostiker sehen sich in einer schlechten Welt gefangen, durch ihr Wissen und ihre Erkenntnis (Gnosis), dass es jedoch neben der finsternen Wirklichkeit noch eine andere, helle und gute Daseinsordnung gibt, konstruieren die »Erkennenden« einen Anspruch der Auserwähltheit, der nur für sie alleine gilt.« (Ebd.: 12)

Sie charakterisiert Voegelins These im Anschluss an Michael Henkel (Henkel 1998: 27) folgendermaßen: »Gnosis ist für ihn das Unternehmen der Selbsterlösung des Menschen, das aus dem Herausziehen der Transzendenz in die Immanenz und der Verschließung des Menschen gegenüber dem göttlichen Grund resultiert« (Prader 2006: 23). Ein solches Denken nimmt nicht nur für Spann bei Hegel seinen Ausgang, wobei dieser in Voegelins Differenzierung einer kontemplativen Spielart zuzurechnen wäre, während Spann einer aktivistischen Gnosis zuzurechnen ist, die in der politisch motivierten Zerstörung der Wirklichkeit eine Erlösung von Mensch und Gesellschaft anstrengt (vgl. ebd.: 74).

Voegelins Kritik an der Wirklichkeitsadäquanz – Alfred Schütz' Plädoyer für Sinnadäquanz nicht unähnlich – entzündet sich, so Schlembach, an ideologischen Sprachsymbolen, die als Begriffe firmieren, tatsächlich aber nichtanalytisierte Themen (topoi) sind (vgl. Schlembach 2019a). Ideologisches Denken ebne die Differenz zwischen Wissenschaft und Alltag ein, deren Wahrheiten in den je anderen Sinnbereich übersetzbar sein müssen, und mythologisiere an deren Stelle eine andere Wirklichkeit (vgl. Voegelin 1994: 114).

Dem entspricht ein ideologisches Meinungsklima, aus dem keine Sprachgemeinschaft erwachsen kann und Reziprozitätsstrukturen verunmöglicht sind – Prinzipien, mit denen wir das dialogische Denken in den von Alfred Schütz besuchten Kreisen um Ludwig von Mises, Kelsen und im Geist-Kreis charakterisieren (vgl. Grenz und Schlembach 2019). Den Geist-Kreis initiierten Josef Herbert Fürth und Friedrich August von Hayek 1921 als Gegenentwurf zum Spann-Kreis, was Rückschlüsse auf den hier gepflegten, auf suggestive Überzeugungskraft abzielenden Denkstil zulässt, der es erforderte, sich diesem Weltbild zuzuordnen.¹⁰

10 | Der »Spann-Kreis« gilt daher als Kontrastfall zu den »Kreisen«, in denen Alfred Schütz verkehrte. Dabei sensibilisieren unsere Erträge zur Gruppe um Othmar Spann auch hinsichtlich des Begriffs »Kreis« selbst (vgl. Reichle 2019). Zum einen verdinglichte er die sozialen Beziehungen und lässt diese festgefügt und stabiler erscheinen als es der Realität entsprach. »Kommunikative Wissenskultur« erachten wir deshalb als treffenderen Begriff. Zum anderen war von einem »Spann-Kreis« erstmalig in einem geheimdienstlichen Bericht von 1936 die Rede. Damit handelt es sich nicht um eine Selbstbezeichnung, d. h. nicht um eine Ethnokategorie,

Nicht nur in der 1921 gehaltenen Vorlesung *Vom wahren Staat* argumentiert Spann »agitatorisch« (Knoll und Kohlenberger 1994: 134). In seiner Ereiferung gegen den Individualismus und damit auch Demokratie, gegen Liberalismus, Kapitalismus, aber auch Marxismus bis hin zum »Kathedersozialismus«, der ihm in der Abwehr marxistischer Gesellschaftskritik nicht weit genug geht (vgl. Siegfried 1974: 27), betreibt er jene »Kathedersprophetie«, vor der Max Weber 1919 Münchner Studierende in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* gewarnt hat (Weber 1992). Diese beschränkt sich nicht auf den Hörsaal, sondern setzt sich im Seminar fort, im Privatseminar allzumal. Wissenskulturen sind immer auch Studierkulturen (vgl. Pfadenhauer, Enderle und Albrecht 2015). Die damit verbundene Gefahr könnte der Grund dafür gewesen sein, weshalb Peter L. Berger und Thomas Luckmann zeitlebens jede Form von Schulbildung abgelehnt haben, auch wenn oder gerade weil es bei diesen beiden Begründern des so genannten »Sozialkonstruktivismus« (vgl. Berger und Luckmann 1966; Pfadenhauer 2019) nahegelegen hätte.

Alfred Schütz zufolge beginnt jede wissenschaftliche Arbeit mit der Arbeit an Begriffen. Diese methodologische Prämisse impliziert – das lehrt uns die Begriffsgeschichte des Organisierens – nicht nur eine Gewinnung wissenschaftlicher Begriffe, die sich eben nicht identisch, sondern sinnadäquat zu Alltagsbegrifflichkeiten verhalten sollen; sie impliziert darüber hinaus, Begriffe hinsichtlich ihrer Konnotationen zu durchleuchten. Wie bei »kontaminierten Landschaften« (Pollack 2014), also Orten, an denen ein verbrecherisches Geschehen unsichtbar gemacht werden soll, kann es nicht darum gehen, das, was sich damit verbindet, totzuschweigen. In Analogie zu Pollacks Plädoyer für eine Kartographie kontaminierter Landschaften gilt es vielmehr, sozialwissenschaftliche Grundbegriffe hinsichtlich ihrer Kontaminationen zu inventarisieren, wozu sich das Vorangestellte als Beitrag versteht.

Literatur

- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday & Company.
- Bockenförde, Ernst-Wolfgang und Dohrn-van Rossum, Gerhard (1978): »Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper«, in: Brunner, Otto, Conze, Werner und Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 4, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 519–622.
- Bruckschwaiger, Karl (2005): »Othmar Spann. Ein österreichischer Vertreter der konservativen Revolution?«, in: Benedikt, Michael, Knoll, Reinhold und Zehetner, Cornelius (Hrsg.), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*, Wien: WUV, S. 467–474.

in der überdies Personen mit diversen (wissenschaftlichen vs. politischen) Bezügen zu Othmar Spann zusammengefasst werden.

- Charim, Isolde (2018): *Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert*, Wien: Zsolnay.
- Dunkmann, Karl (1927): »Eine soziologische Begründung der Wissenschaft«, in: Meja, Volker und Stehr, Nico (Hrsg.) (1982), *Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 192–210.
- Eberle, Thomas S. (2007): »Auf den Spuren von Emil Walter-Busch: Transdisziplinäre Studien zur Sozial- und Formengeschichte der Organisationsforschung«, in: Eberle, Thomas S., Hoidn, Sabine und Sikavica Katarina (Hrsg.), *Fokus Organisation. Sozialwissenschaftliche Perspektiven und Analysen*, Konstanz: UVK, S. 23–39.
- Eberle, Thomas (2019): »Interpretative Organisationsanalyse«, in: Pfadenhauer, Michaela und Scheibelhofer, Elisabeth (Hrsg.), *Interpretative Sozialforschung: die Entwicklung in Wien*, Weinheim: Beltz Juventa (im Erscheinen).
- Grenz, Tilo und Schlembach, Christopher (2019): »Kommunikative Wissenskulturen, Denkstile und Konstellationen, medienvermittelt und kontrovers«, in: Grenz, Tilo, Pfadenhauer, Michaela und Schlembach, Christopher (Hrsg.), *Kommunikative Wissenskulturen*, Weinheim: Beltz Juventa (im Erscheinen).
- Hammer, Heidelinde (2001): »Othmar Spann. Vom klerikalfaschistischen Ständestaat und seinen Kontinuitäten«, in: *Siegfrieds Köpfe. Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus an der Universität* (Gefördertes Sonderprojekt der Österreichischen HochschülerInnenschaft und der HochschülerInnenschaft der Universität Wien), Wien: WUV (Context XXI), S. 112–119.
- Henkel, Michael (1998): *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Jonas, Friedrich (1981): *Geschichte der Soziologie*, Band 1, Opladen: Westdeutscher Verlag. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-322-86652-3>.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (1986): »Othmar Spann. Ein deutscher Universalphilosoph aus Österreich. Das Ganze im Blick haben«, in: MUT, 21. Jahrgang, Heft 225, S. 46–59.
- Kant, Immanuel (2010): *Kritik der Urteilkraft*, hrsg. von Benjamin Andreatta et al. (https://www.univie.ac.at/immanuel_kant_kritik_der_urteilkraft, 20. Dezember 2019).
- Knoll, Reinhold (2005): »Die »verdrängte« Soziologie: Othmar Spann«, in: Benedikt, Michael, Knoll, Reinhold und Zehetner, Cornelius (Hrsg.), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*, Wien: WUV, S. 460–466.
- Knoll, Reinhold und Kohlenberger, Helmut (1994): »Die Vergeudung der Soziologie«, in: Knoll, Reinhold und Kohlenberger, Helmut (Hrsg.), *Gesellschaftstheorien. Ihre Entwicklungsgeschichte als Krisenmanagement in Österreich 1850–1938*, Wien: Turia + Kant, S. 132–136.
- Knoll, Reinhold, Majce, Gerhard, Weiss, Hilde und Wieser, Georg (1981): »Der österreichische Beitrag zur Soziologie von der Jahrhundertwende bis 1938«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)*, Sonderheft 23: Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945. Materialien zur Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte, S. 59–101. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-83583-3_3.

- Maaß, Sebastian (2010): *Dritter Weg und Wahrer Staat. Othmar Spann – Ideengeber der Konservativen Revolution*, Kiel: Regin.
- Mohler, Armin (1999): *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, 5. Auflage, Graz/Stuttgart. Leopold Stocker.
- Pfadenhauer, Michaela (2008): *Organisieren. Zum Erhandeln von Events*, Wiesbaden: Springer VS.
- Pfadenhauer, Michaela (2019): »The reality of social constructivism«, in: Pfadenhauer, Michaela und Knoblauch, Hubert (Hrsg.), *Social Constructivism as Paradigm? The Legacy of ›The Social Construction of Reality‹*, Abingdon/New York: Routledge, S. 1–18.
- Pfadenhauer, Michaela, Enderle, Stefanie und Albrecht, Felix (2015): »Cultures of Studying under Conditions of Big Science: The Case of KIT«, in: Langemeyer, Ines, Fischer und Martin, Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.), *Epistemic and Learning Cultures at the University of the 21st Century*, Weinheim: Juventa, S. 61–71.
- Pramer, Johanna (2006): *Der gnostische Wahn. Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne*, Wien: Passagen.
- Pichler, J. Hanns (Hrsg.) (1988): *Othmar Spann oder Die Welt als Ganzes*, Wien/Köln/Graz: Böhlau.
- Pichler, J. Hanns (2010): »Vorwort«, in: Maaß, Sebastian, *Dritter Weg und Wahrer Staat. Othmar Spann – Ideengeber der Konservativen Revolution*, Kiel: Regin, S. 11–16.
- Pollack, Martin (2014): *Kontaminierte Landschaften*, St. Pölten/Salzburg/Wien: Residenz.
- Räber, Hans (1937): *Othmar Spanns Philosophie des Universalismus*, Jena: Gustav Fischer.
- Reichle, Niklaus (2019): »Der ›Spannkreis‹«, in: Pfadenhauer, Michaela und Grenz, Tilo (Hrsg.), *Alfred Schütz in Wien. Kommunikative Wissenskulturen*, Weinheim: Beltz Juventa (im Erscheinen).
- Schlembach, Christopher (2019a): »Grundlegung aus dem Du als demokratischer Gedankentil: Die kommunikative Wissenskultur der Wiener Kreise und ›Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt‹«, in: *Zyklus. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie*, 5. Jahrgang (im Erscheinen).
- Schlembach, Christopher (2019b): »Formen der Wechselwirkung analysieren. Zu Georg Simmels Grundlegung der Soziologie aus der Tatsache des Du«, in: *Soziopolis*, Hamburger Institut für Sozialforschung (<https://www.sozioparis.de/erinnern/jubilaeen/artikel/formen-der-wechselwirkung-analysieren/>, 7. Mai 2019).
- Siegfried, Klaus-Jörg (1974): *Universalismus und Faschismus. Das Gesellschaftsbild Othmar Spanns*, Wien: Europa Verlag.
- Sontheimer, Kurt (1962): *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik: Politische Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1938*, 3. Auflage, München: Nymphenburger Verlags-Handlung.

- Spann, Othmar (1925): »Organisation«, in: Elster, Ludwig, Weber, Adolf und Wieser, Friedrich (Hrsg.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Band 6, Jena: G. Fischer, S. 766–776.
- Spann, Othmar (1972): *Othmar Spann Gesamtausgabe*, Band 5: Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Spann, Othmar (1979): »Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage«, in: Othmar Spann, *Othmar Spann Gesamtausgabe*, Band 21, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, S. 109–145
- Türk, Klaus, Lemke, Thomas und Bruch, Michael (2002): *Organisation in der modernen Gesellschaft. Eine historische Einführung*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-663-10961-7>.
- Voegelin, Eric (1993): *Die politischen Religionen*, hrsg. von Peter J. Opitz, München: Fink.
- Voegelin, Eric (1994): *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink.
- Walter-Busch, Emil (1996b): *Organisationstheorien von Weber bis Weick*, Amsterdam: G + B Verlag Fakultas.
- Weber, Max (1992): *Politik als Beruf*, Ditzingen: Reclam.
- Willke, Helmut (1998): *Systemisches Wissensmanagement*, Stuttgart: Lucius & Lucius.

