

Architektur, Artefakt, Kreativität. Herausforderungen soziologischer Theorie

Heike Delitz

Die Frage der Relation von Architektur und Gesellschaft ist sicherlich die theoretische Kernfrage jeder Architektursoziologie. Üblicherweise gehen die Architekten in der Moderne von der »Macht« der Architektur aus, die Welt zu verändern, der Macht, durch Architektur ein »neues« Leben zu stiften, den »neuen« Menschen zu formen. Und üblicherweise wird dieser Machtanspruch der modernen Architektur – der Anspruch einer avantgardistischen Berufsgruppe in einer kontingenzbewussten Massengesellschaft – von Kultur- und Sozialwissenschaft wie auch der Architekturkritik reflexartig abgewiesen: als Hybris, als notwendig scheiternde Utopie. An dieser Stelle wäre es möglicherweise soziologisch interessanter, den Anspruch der Architekturmoderne zunächst ernst zu nehmen, sich die Frage zu gestatten, inwiefern der Architektur eine gesellschaftsgestaltende »Macht« zuzusprechen ist, inwiefern der architektonischen Gestalt der Gesellschaft nämlich – neben anderen Medien und different von ihnen – die Macht der Konstitution des Gesellschaftlich-Geschichtlichen zukommt. Dazu hätte man Architektur nicht als »Spiegel«, »Symbol« oder »Ausdruck« des Sozialen zu verstehen, vielmehr als ein wirkmächtiges »Medium« des Sozialen.

Spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts und nach einer langen Vorgeschichte ist Architektur die spezifisch zwischen Kunst und Funktion einerseits, Kunst und Technik andererseits oszillierende Kulturpraxis. Seit der »Revolutionsarchitektur« im Frankreich des 18. Jahrhunderts handelt es sich zudem um eine Entwurfsdisziplin, die sich auf alle Bauaufgaben erstreckt, und die sich als eine endlich »autonome« Disziplin versteht. An Stelle einer Kodifizierung architektonischer Formen nach den Maßen des menschlichen Körpers, von Blättern und Bäumen oder Standesunterschieden versteht sich der Architekt seither als »Rivale des Schöpfers« (Kaufmann 1933: 10), der eigenmächtig »dem Volke eine Stadt« gründet. Wurden noch Ende des 19. Jahrhunderts in den Akademien die Gesetze der Tradition für die Architektur geltend gemacht, sind Baukörperformung und -komposition im Selbstverständnis der Architekten seither der Kreativität der eigenen Epoche freigestellt (mit den entsprechenden Gegenreaktionen). Im 19. Jahrhundert entstehen mit Stahl, Beton und Glas zudem neue Baustoffe mit neuen Möglichkeiten für neue Baufunktionen. Mit ihrem gesteigert demiurgischen Gestus nach den Erfahrungen

der Macht der Technik im Ersten Weltkrieg und einer als »Chaos« empfundenen gebauten Umwelt wie Sozialwelt wird die Architektur zur Praxis der Kontingenznutzung schlechthin: das Feld, in dem eine avantgardistische Berufsgruppe Anspruch erhebt auf die Ordnung einer enttraditionalisierten, urbanisierten und von Klassenspaltung bedroht scheinenden Gesellschaft. In dieser Gesellschaft der Moderne bleibt Architektur nicht länger beschränkt auf ein Spektrum der gesellschaftlichen Kräfte und Funktionen, sondern wird bestrebt sein, alles zu erfassen, um nichts geringeres als das »Leben« zu steigern. Es geht um die schöpferische Potenz der Architektur einer artifiziellen Gesellschaft wie deren faktische Umwälzung in Anblick und Erfahrbarkeit: um das soziologisch keineswegs uninteressante Potenzial von Architektur, Gesellschaft zu gestalten. Und obgleich die Architekturmoderne zu keiner Zeit in den europäischen Stadtbildern dominierte; und ihr Radikalanspruch zudem nicht mehr der gegenwärtige ist, ist die kreativistische Haltung der Architekturmoderne doch zweifellos das »historische Apriori« jeder gegenwärtigen Architektur.

Nicht nur, aber auch anlässlich der Avantgardefunktion der Architektur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, angesichts ihrer Leitfunktion in der Massengesellschaft hätte die Soziologie nach der Emergenzfunktion von Architektur zu fragen: nach der Emergenz des Habitus und Handelns; wie auch nach der Emergenz von Gesellschaft in deren imaginärer Konstitution. Es handelt sich um den Bereich der Kultur, der am sichtbarsten die Gestalt des Gesellschaftlichen bestimmt – und damit nichts weniger als diese selbst. Die Vermutung ist, dass man für diesen Gedanken den Denkansatz der Soziologie umzustellen hat, nämlich den Grundbegriff des sozialen Seins anders definieren müsste. Und dies muss man auch dann tun, wenn es einige klassische Angebote gibt, die Relation von Architektur und Sozialem zu denken: Da ist einerseits die Ausdrucks-, Symbol- oder Spiegellösung. Architektur kommt bei Elias als »Anzeiger gesellschaftlicher Strukturen« in den Blick (1983: 68–101); bei Adorno als »Objektivierung« von Gesellschaft (1967: 374); oft auch als »symbolische Verkörperung« des Sozialen. Diese Kategorien führen denklogisch stets die Verdoppelung des Sozialen in der Architektur mit sich: Architektur wird zum Abziehbild, zur Kopie des Sozialen. Zugleich bringen diese Kategorien einen Dualismus mit sich, trennen säuberlich Architektur und handelnde Subjekte. Die Alternative, die Relation von Architektur und Sozialem als »Determination« zu verstehen (wozu die Architekten nicht weniger als die soziologischen Techniktheorien neigten, letztere in ihrer Überzeugung vom »Sachzwang«), bleibt nicht weniger dualistisch.

Herausgefordert ist vom Phänomen der Architektur eine Begrifflichkeit, die deren soziale Effekte zu analysieren erlaubte, wie auch die in ihrer Handlungsspezifik liegende »schöpferische« Kraft – ohne andererseits in einen Determinismus und Dualismus zu fallen. Herausgefordert ist nichts weniger als eine Umstellung der

Grundbegriffe soziologischer Theorie. Die architektursoziologische Frage nach der Relation von Architektur und Gesellschaft ist nicht bloß die Frage einer speziellen Soziologie; vielmehr handelt es sich um eine Grundfrage an die soziologische Theorie hinsichtlich der Bestimmung ihres Gegenstandes. Das Phänomen erzwingt einerseits eine Umstellung auf die aktive »Materialität« technischer und ästhetischer Artefakte; andererseits die Umstellung auf eine Theorie des »kreativen« Handelns. Der Vorschlag ist, für diese Umstellung das differenztheoretische Denken der französischen Lebensphilosophie einzuführen. Diese Philosophie speist sich nämlich aus der Kritik des klassischen Denkens, insofern es das Andere immer zum Selben macht, in der »empirisch-transzendentalen Dublette« der Transzendentalphilosophie wie in der Dialektik; das lebensphilosophische Denken versucht Vielheiten wahrzunehmen und nichts einzuebnen; es versucht, das Andere als Anderes zu sehen: als schöpferische Emergenz; in der Kritik an Dualismen und Transendenzen, die immer auch Hierarchien einführen, rückt es Artefakte, Akteure, Ideen gleichberechtigt in eine ontologische Ebene: in die der Immanenz.

Das folgende bietet entsprechend vor allem theoretische Überlegungen. Zunächst geht es um die Theoriemöglichkeiten der klassischen Soziologie hinsichtlich der Architektur, dann um die Konsequenz aus dieser Betrachtung: um den Versuch, ein anderes Denken auf dem Boden der Soziologie zu installieren (vgl. Seyfert 2007). Dies wird hinsichtlich einer »Soziologie der Artefakte«, einer Gesellschaftstheorie des »Imaginären« wie einer Handlungstheorie der »Kreativität« skizziert.

Zur Theoriemöglichkeit der klassischen Soziologie

Der soziologischen Theorie eigentümlich ist der Dualismus von Technik und Gesellschaft, die Vorstellung, Gesellschaft sei das, was Technik nicht ist: soziale »Wechselwirkung«, »Kommunikation«, »Interaktion«. Dahinter stecken tiefere Gründe, warum sich die Soziologie der Architektur kaum systematisch zugewandt hat. Das Soziale wird im 19. Jahrhundert nämlich »als ein von der Entwicklung der Technik und der Künste gleichsam in die Klemme genommenes Phänomen entdeckt« (Eßbach 1997: 17). Die Soziologie neigt zur Überdetermination des Sozialen, angesichts zweier mit ihrem Projekt der Analyse und Therapie moderner Gesellschaft konkurrierenden Konzepte: das eine mit dem Ziel einer technischen »Lösung« sozialer Probleme, das andere mit dem ihrer ästhetischen »Lösung«. Die Signatur der Architektur seit der Wende ins 20. Jahrhundert ist die beider Projekte: Architektur versteht sich als Sozialtechnik und als Ästhetisierung des Lebens. Es handelt sich um das historische Phänomen, in dem sich die Verschmelzung von »Ästhetik und Sozialtechnik« am deutlichsten materialisiert (Makropoulos 1997: 149). Wie die

Soziologie und mit weit größerer Sichtbarkeit als diese zielt die Architektur auf soziale Integration, Ordnung, Harmonie.

Aus dieser Konkurrenz erklärt sich einerseits eine gewisse »antiästhetische Haltung« der Soziologie (Eßbach 2002): Die Soziologie gibt sich eine grundbegriffliche Fassung, in der das kreative Handeln aus methodischen, und tiefer noch aus ordnungstheoretischen Gründen ausgeschlossen wird. Das soziologische Projekt ringt mit Kunst und Technik um das Erbe der Religion, um die Revitalisierung ehemals religiös gebundener Integrationskräfte. Das zweite Problem moderner Gesellschaft ist das der Ökonomisierung des Sozialen. »Tradition« und »Zweckrationalität« sind demzufolge die Handlungstypen, die als soziologisch relevant erscheinen. Das führt die soziologische Handlungstheorie dazu, kreatives Handeln allenfalls von der Logik der Rationalität (als deren »Störung«, Weber 1980: 2) zu erfassen. Mit dieser »anti-ästhetischen Haltung« geht zweitens eine »antitechnische Haltung« einher: Die Technik wird als dem Sozialen fremde Macht konnotiert; allenfalls sind Artefakte Gussformen, »in die wir unsere Handlungen gießen müssen«, haben aber selbst keine »bewegende Kraft« (Durkheim 1970: 126 u. 195). Max Weber hat dann seinerseits die Artefakte auf Intentionen reduziert, für ihn sind sie nur »aus dem Sinn deutbar (...), den menschliches Handeln (ihrer, H.D.) Herstellung und Verwendung verlieh« (Weber 1980: 3). Grundbegrifflich sind die Artefakte damit aus der Soziologie ausgeschlossen. Hinsichtlich der Architektur ist drittens zu bemerken, dass die deutsche Kultursoziologie technische Artefakte zur »Zivilisation« gegenüber der »Kultur« zählt. Dieser Kulturbegriff der Innerlichkeit führt einerseits zur Verengung der Dinge auf ihren Symbolgehalt unter Abzug ihrer dinglichen Seiten; andererseits zur kultursoziologischen Ignoranz der Architektur, die sich ja lautstark als eine »Technik« versteht.

Einbau einer Soziologie der architektonischen Artefakte

Um die Architektur neben den Akteuren als aktive, emergente Kraft ernst zu nehmen, bedarf es einer Soziologie der Artefakte als *Denkansatz* soziologischer Theorie. Dies wäre zunächst in der deutschen Techniksoziologie zu vermuten (Freyer, Schmalenbach, Linde, Popitz, Joerges), bei der man zuweilen auch auf die Architektur stößt: So dient die »gebaute Umwelt« zur Klärung der Frage, inwiefern Artefakte verhaltensbestimmend seien (Joerges 1977); und andererseits wird anhand der Gemeindefsoziologie die Malaise einer »Soziologie ohne Sachen« kritisiert (Linde 1972). In dieser Tradition ist allerdings die Maschine das privilegierte Objekt, so dass auch Architektur als »Gerät« konzipiert wird, dem außer der Benutzung keine

Bedeutung zukommt (Freyer 1923: 48ff.). Eine Soziologie der Artefakte als Techniksoziologie tendiert zu einem reduzierten Begriff von Architektur.

Andererseits gibt es den französischen Denkansatz einer Soziologie der Artefakte in einer »symmetrischen Anthropologie« (Latour 1995). Dieser Ansatz geht in der Revision des Dualismus von Technik und Sozialem weiter als die deutsche Techniksoziologie. Die Alternative entspringt der angeführten Kritik an Ontologie wie Erkenntnistheorie der Dualismen von Subjekt/Objekt, Gesellschaft/Technik, Kultur/Technik. Vorgeschlagen wird demgegenüber eine Immanenzontologie (und damit auch eine Prozessontologie), die menschliche und nichtmenschliche Akteure in eine Seinsebene bringt. Beide werden zu »Aktanten« in einem Netz, in dem sie gleichermaßen von Kräften affiziert werden und selbst affizieren. »Gemischte Kollektive« treten an die Stelle von Individuum, Gesellschaft, Artefakt. Damit entfällt auch die Trennung von Kultur und Technik. Verfolgt werden Delegationen von Handlungsanweisungen; Übertragungen aus dem Bereich menschlicher Akteure in den der Dinge und umgekehrt. Die Relation von Architektur und Sozialem würde dann symbiotisch (und nicht deterministisch) konzipiert, um die Möglichkeiten und Spielräume, die Handlungs- und Bewegungs-Suggestionen zu sehen, die bestimmte Raumstrukturen nahelegen. Der »symmetrischen Anthropologie« nahe steht das differenztheoretische Denken von Gilles Deleuze, das im Denken des »Gefüges« auf die Verbindung natürlicher, artifizierlicher, anthropologischer Elemente zielt, von materiellen wie Äußerungsgefügen, in einer buchstäblichen »Mikro-Soziologie«, die »nichts beiseite« lässt (Deleuze/Guattari 1992: 298). Die Soziologie hat in diesem Denken Unrecht, wenn sie Dinge und Soziales trennt; und die Architekturtheorie hat unrecht, wenn sie Architektur an sich betrachtet: diese existiert vielmehr nur im Hinblick auf Mischungen, Symbiosen, durch die sie möglich ist. Die Architektur wird damit selbst zum »socius«, zum Akteur (vgl. Seyfert 2007).

Architektur würde in solchen Denkfiguren nicht als der Gesellschaft äußerlicher »Ausdruck«, als ihr Anderes betrachtet; vielmehr ginge es um die mitprägende Rolle des Gebauten, um die Materialität des Sozialen. Michel Foucault hat die Materialität der Architektur entsprechend auf ihre subjektivierenden Effekte hin untersucht, sie als »Instrument zur Transformation der Individuen« begriffen, welches zugleich zur Transformation der Gesellschaft führt (Foucault 1976: 222). Die »Positivität« der Architektur besteht darüber hinaus aber auch in ihrer »symbolischen Gestalt« (ebd.: 149), ihrer Macht, dem gesellschaftlichen Fließen eine dauernde Gestalt entgegenzustellen. Dabei geht es um die konstitutive Funktion von Architektur, ihre Medialität: um die architektonische »Imagination« des Gesellschaftlichen.

Einbau einer Gesellschaftstheorie der imaginären Konstitution

Das lebensphilosophische Denken führt auch zu einer Theorie der imaginären Konstitution des »Gesellschaftlich-Geschichtlichen« (Castoriadis 1984), welche geeignet scheint, die Kulturbedeutung von Architektur im Blick zu halten, nämlich die architektonische Imagination von Gesellschaft. Für diese differenztheoretisch-lebensphilosophische Gesellschaftstheorie fällt das Gesellschaftlich-Geschichtliche zunächst mit der Erschaffung von »Zeit« zusammen: Gesellschaft (als ständig anders werdende) »instituiert« sich nur, insofern sie sich imaginär als »Dauer« begreift. Castoriadis geht es hier um die »Ausblendung des Imaginären« aus dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen, die sich für ihn erneut aus der klassischen Identitätslogik ergibt: der Verleugnung einer stetigen Neuschöpfung und der gewaltsamen Reduktion der Geschichte auf Wiederholung oder Fortschritt. Gesellschaft ist demgegenüber als »wesentliche Unbestimmtheit« zu denken, als »Andersheit und Anderswerden«, als sich selbst immer wieder neu schöpfende. Zu stellen wäre angesichts dessen die Frage nach der Historizität einer Ordnung, nach ihrem Werden, dem »immanenten Über-sich-Hinausgehen« (Castoriadis 1984: 337–343). So ist die kapitalistische Gesellschaft irreduzibel »anders« als die feudale Gesellschaft; sie geht nicht aus ihr hervor, entwickelt sich nicht aus ihren Widersprüchen, vielmehr handelt es sich um eine neue »Erfindung« im Sozialen. Zu begreifen ist die Irreversibilität der Ereignisse, die permanente »Selbstveränderung« von Gesellschaft, die sich demgegenüber imaginär stets als eine bestimmte Gestalt zu »instituierten« sucht.

Dieser »Lebenssoziologie« (Seyfert 2007) wird einerseits die Art, Zeit zu erschaffen, zur Signatur der Gesellschaft: Die kapitalistische Gesellschaft besteht in einer »effektiven Zeitlichkeit« und einer »unendlichen Zeitlichkeit« des unbegrenzten Wachstums sowie der »Aufhebung der Andersheit« (ebd.: 349ff.). Die Gesellschaft braucht eine Zeitvorstellung nicht weniger aber auch eine räumliche Gestalt. Analog der Imagination einer Zeitlichkeit, die eine Gesellschaft »ist« (ebd.: 347ff.), geht es je um eine imaginäre Verräumlichung:

»Die Ausgedehtheit des Gesellschaftlich-Geschichtlichen ist kein »Rahmen«, in dem sich Gesellschaftlich-Geschichtliches erstreckt, sondern eben die Art und Weise, *in* der sich das Gesellschaftlich-Geschichtliche selbst entfaltet. Denn das Gesellschaftlich-Geschichtliche erschafft sich als Figur, das heißt als Verräumlichung, und als Anderssein/Anderswerden dieser Figur, das heißt als Zeitlichkeit.« (ebd.: 370)

Möglicherweise hat etwa die neue Architektur der Siedlungen des neuen Bauens, ihre kubische Formensprache, ihre serielle Anordnung auch insofern zum sozialen Wandel – zum »Anders-Werden« – beigetragen, als die Gesellschaft sich seither selbst mit anderen Augen beschreibt, als sie es noch im 19. Jahrhundert konnte:

nämlich als eine »Massengesellschaft, als eine technische, als eine sich demokratisierende Gesellschaft.

Einbau einer Theorie des kreativen Handelns

Für die Frage, welche soziale Bedeutung den architektonischen Utopien und allgemein dem architektonischen Entwerfen zukommt, ist zu klären, wie Kreativität angemessen zu erfassen ist: Es geht um eine Theorie des kreativen Handelns, um dessen Aufnahme in die Grundlagenebene der Soziologie. Hans Joas hat in der Tradition des Pragmatismus das kreative Handeln als *den* Grundbegriff des Sozialen zu etablieren versucht (Joas 1992a). Der Pragmatismus bietet dafür drei Denkmöglichkeiten: eine nicht-rationalistische Handlungstheorie, die Kreativität als »problemlösendes Handeln« konzipiert; die Entdeckung der »Abduktion« als kreativer Hypothesenbildung; eine Theorie kommunikativ koordinierter kreativer Handlungen. Die implizierte intersubjektivistische Anthropologie und ihr Erkenntnisinteresse führen die pragmatische soziologische Theorie weniger zu einer Soziologie der Artefakte als zu einer kollektivistischen Theorie, die erlaubt, das Neue in sozialen Beziehungen zu denken. Eine allgemeine Kreativitätstheorie findet sich demgegenüber vor allem in der französischen Lebensphilosophie. Henri Bergsons Philosophie des organischen Lebens kreist wie keine andere um das Schöpferische, um Kreativität, Emergenz, Freiheit, nicht ohne den Fokus dabei auf den Menschen zu lenken. Man kommt damit nicht zuletzt zu einem Anfangspunkt des differenztheoretischen Denkens der »Hybrid-Akteure«, »Gefüge« und »imaginären Konstitution«.

Einerseits setzt Bergson in einer umfassenden Philosophie des organischen Lebens an: Der »*élan vital*« durchherrscht Pflanze, Tier und Mensch; er kommt in kontingenten Differenzierungen zu den Gattungen und Individuen. Von ihnen erweisen sich Pflanze wie Tier, gemessen am Grad des Bewusstseins und der Art der Sozialität, als »Sackgassen« der schöpferischen Lebensentfaltung. Nur der Mensch, so Bergson, habe sich auf ein kognitives Niveau geschwungen, in dem eine Forcierung der schöpferischen Entwicklung möglich ist. Andererseits ist der Ansatz dadurch gekennzeichnet, zwei Kognitionstypen und -methoden zu differenzieren: »Intellekt« und »Intuition«. Intellekt ist die kausale Methode (der Zweckrationalität entsprechend), als zur Lebenserhaltung notwendige Kraft; Intuition die Methode, die in dynamischen Begriffen, in der Bewegung des Lebens zu denken erlaubt. Weit entfernt, eine unmittelbare »Einfühlung« zu meinen, geht es Bergson um eine strenge Methode: um die »äußerste Anstrengung« des Denkens in der Aufdeckung von Scheinproblemen, der Erkenntnis von Wesensdifferenzen, der Dynamisierung der Kategorien; um eine Methode, die »nichts beiseite lässt«, um dem schöpfe-

rischen Werden adäquat zu sein (Bergson 1922/1948: 79). »Werden« ist lebensphilosophisch der Grundcharakter der Realität, auch des sozialen Lebens. Auszugehen ist von einem kontinuierlichen und kontingenten Wandel statt einer statischen Trennung der Klassen, Schichten, Gesellschaften und einer sich aus Widersprüchen herleitenden oder einer linear fortschreitenden »Entwicklung«. Das Leben insgesamt ist genuin schöpferisch; es ist unvorhersehbar; es ist ständiges Anders-Werden, Differenz: nichts kommt zu sich selbst, auch der Mensch nicht. Um sich dem Leben im Denken anzuschmiegen, um das Neue als Neues, als kontingente Schöpfung zu denken, muss zunächst die angesprochene Kritik entfaltet werden: die Kritik an der Verdopplung und an Dualismen (obwohl freilich Bergson nicht umhin kommt, selbst in Dichotomien zu denken; allerdings werden diese nur gebildet, um sie systematisch zu durchkreuzen). Das klassische Denken macht nach Bergson erstens den Fehler, Zukunft als lineare, räumlich vorgestellte Fortsetzung der Gegenwart zu denken und Zeit damit immer als vierte Kategorie des Raumes. Zeit wird zudem quantifiziert, während sie im Bereich des Organischen diskontinuierliche »Dauer« sei. Zweitens stellen sich das traditionelle philosophische und dann auch das soziologische Denken Scheinprobleme: das fundamentale Problem der Philosophie – »wieso etwas und nicht vielmehr nichts sei« – wie auch das fundamentale Problem der Soziologie – »wie Ordnung möglich sei« – sind illusionäre Probleme, insofern jede Annahme von »Unordnung« beziehungsweise »Nicht-Existenz« die Ordnung beziehungsweise die Existenz bereits voraussetzt, die sie dann imaginär abzieht. Damit enthält die Idee der Unordnung/Nicht-Existenz »mehr« als die Idee der Ordnung/Existenz. Faktisch gibt es weder Nicht-Existenz noch Nicht-Ordnung, vielmehr immer nur andere Ordnungen und Seinsweisen. Drittens muss nach Bergson auch das Denken des »Möglichen« kritisiert werden, insofern das Mögliche immer als Wirkliches minus seiner Existenz vorgestellt wird. Nicht zuletzt stellt sich ja auch die soziologische Handlungstheorie Handeln als Auswahl aus bestehenden Alternativen vor, als gehe das Mögliche der Handlungen ihrer Existenz voraus.¹ Nimmt man also derart, »um zum Begriff des Seins zu gelangen, seinen Weg (...) über den Begriff des Nichtseins, so ist das Sein (...) eine zeitlose Wesenheit«. Demgegenüber müsse man »das Sein unmittelbar« denken (Bergson 1967: 297; vgl. ders. 1930/1948): als kontinuierliche Veränderung, die das »Leben« ist. Dies bedeutet, im »Ereignis« zu denken. Bergson entwickelt von seiner Auffassung des »Lebens« als einer genuin schöpferischen Kraft her sowohl eine Handlungs- als auch eine Gesellschaftstheorie der Kreativität (Bergson 1992). Dies führt zu einer anderen Typisie-

¹ Selbst im Pragmatismus wird Kreativität derart als Vorherlaufen vorgestellter Möglichkeiten (und darüber hinaus als »Bedingung zielgerichteten Handelns«) konzipiert: Kreativität ist hier der »kontrollierte Umgang mit der Handlungsform des Spiels, ein »Durchspielen« alternativer Handlungsvollzüge« (Joas 1992b: 295 u. 297).

rung der menschlichen Handlungsmotive (wiederholendes und schöpferisches Handeln) und einer anderen Differenz von Sozialtypen (die »geschlossene« Gesellschaft, die kollektive Identität durch Freund-Feind-Scheidung bildet; und die »offene« Gesellschaft, die sich durch die Kreativität einzelner Individuen immer wieder neu erfindet).

Will man dem Phänomen des Sozialen wie auch der Architektur gerecht werden, könnte es sich lohnen, diese lebensphilosophischen Denkfiguren ernst zu nehmen. Architektonische Imagination, der Akt des Entwerfens ist keineswegs als ein Vorherlaufen möglicher Wirklichkeiten zu denken, als zielstrebige Planung. Vielmehr entdeckt sich die Raumgestalt im Probieren, und dabei geht es um den Einbruch des Neuen, des Unvorhersehbaren, um die schöpferische Emergenz, auch und vielleicht gerade wenn dies den vielfältigen Bedingungen des Bauens (Nutzung, Baurecht, Statik, Kosten, Wärmehaushalt usw.) unterliegt. »Man muß vom kreativen Schaffen sprechen als etwas, das seinen Weg zwischen zwei Unmöglichkeiten sucht (...) ein Schöpfer ist jemand, der seine eigenen Unmöglichkeiten schafft und gleichzeitig Mögliches« (Deleuze 1993: 194). Architektonisches Entwerfen ist sicherlich eher das »Finden« einer Raumgestalt und damit einer Gestalt des Gesellschaftlichen, die sich nicht einfach aus den sozioökonomischen Verhältnissen oder Machthierarchien ergibt, sondern eine Eigenlogik entwickelt: schöpferische Emergenz. Dieses Denken der Kreativität führt nicht zuletzt zu einer anderen Fassung der Relation von Architektur und Sozialem: die Kategorie der »Falte« tritt an die Stelle von »Ausdruck« und »Spiegel« (Deleuze 2000). Die Denkfigur ist, eine Epoche als je spezifische »Faltung« von Kräften zu verstehen. Ihr bedeutet eine neue Architektur nichts weniger als eine neue »Falte im sozialen Stoff«, eine je eigene Werkstellung der »Faltung von Welt« im Gefüge der materiellen, organischen, anthropologischen Elemente (Deleuze 1993: 228f.).

Die Architektur ist sicherlich derjenige Bereich der modernen Gesellschaft, in dem eine kreativistische Haltung mit einer kaum zu überschätzenden Wirkung für die Lebenswelt kultiviert wurde und wird. Architekten sind in ihrer zur Massenwirksamkeit avancierten Disziplin zumindest in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wesentliche Träger dieser Disposition, Vorreiter einer neuen, »experimentellen« Lebenshaltung (Robert Musil) und zugleich auch Gestalter von Räumen für das Leben. Im lebensphilosophischen Denken wäre Architektur als ein aktives Element zu begreifen; wie auch als Einbruchsstelle der kreativen Imagination von Gesellschaft. Statt Architektur als ein Abziehbild des Sozialen zu verstehen, würde man dann sagen: in der Architektur erschafft sich das Soziale je auf unvorhersehbare Weise neu. Es geht um die Emergenz einer je neuen Gestalt des Gesellschaftlichen und um die Emergenz von Aktionen und Funktionen: »bauen« wäre dann in der Tat als »gestalten von lebensvorgängen« zu begreifen (Gropius 1927: 1).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1967), »Thesen zur Kunstsoziologie«, in: *Kulturkritik und Gesellschaft I* (Gesammelte Schriften 10.1), Darmstadt 1997, S. 367–374.
- Bergson, Henri (1922/1948), »Einleitung, zweiter Teil«, in: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Meisenheim 1948, S. 42–109.
- Bergson, Henri (1930/1948), »Das Mögliche und das Wirkliche«, in: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Meisenheim 1948, S. 110–125.
- Bergson, Henri (1967), *Schöpferische Entwicklung* (franz. zuerst 1907), Zürich.
- Bergson, Henri (1992), *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932), Frankfurt a.M.
- Castoriadis, Cornelius (1984), *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles (1993), *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles (2000), *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992), *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin.
- Durkheim, Emile (1970), *Die Regeln der soziologischen Methode*, hg. und eingel. von René König, 3. Aufl., Neuwied/Berlin.
- Elias, Norbert (1983), *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie* (1969), Frankfurt a.M.
- Eßbach, Wolfgang (1997), »Die Gemeinschaft der Güter und die Soziologie der Artefakte«, *Ästhetik und Kommunikation*, Jg. 26, H. 96 (März 1997), S. 13–20.
- Eßbach, Wolfgang (2002), »Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie«, in: Lösch, Andreas/Schrage, Dominik/Spren, Dierk u.a. (Hg.), *Technologien als Diskurse, Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*, Heidelberg, S. 123–136.
- Foucault, Michel (1976), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.
- Freyer, Hans (1923), *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig.
- Gropius, Walter (1927), »Systematische Vorarbeit für rationellen Wohnungsbau«, *bauhaus 2* (1927), S. 1–2.
- Joas, Hans (1992a), *Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.
- Joas, Hans (1992b), *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.
- Joerges, Bernward (1977), *Gebaute Umwelt und Verhalten. Über das Verhältnis von Technikwissenschaften und Sozialwissenschaften am Beispiel der Architektur und der Verhaltenstheorie*, Baden-Baden.
- Kaufmann, Emil (1933), *Von Ledoux bis Le Corbusier. Ursprung und Entwicklung der autonomen Architektur*, Reprint Stuttgart 1985.
- Latour, Bruno (1995), *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin.
- Latour, Bruno (1998), »Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie, Genealogie«, in: Werner Rammert (Hg.), *Technik und Sozialtheorie*, Frankfurt a.M., S. 29–82.
- Linde, Hans (1972), *Sachdominanz in Sozialstrukturen*, Tübingen.
- Makropoulos, Michael (1997), *Modernität und Kontingenz*, München.
- Seyfert, Robert (2007), »Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten. Formen der Vergesellschaftung aus lebenssoziologischer Perspektive«, in: Gebhard, Gunther/Heim, Tino/Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.), »Realität« der Klassengesellschaft – »Klassengesellschaft« als Realität?, Münster, S. 321–344.
- Weber, Max (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen.