

Arendt in de stad

De architectuur van het politieke leven

Cecilia Sjöholm

Ook al woonde Hannah Arendt na de Tweede Wereldoorlog in de Verenigde Staten, ze reisde niettemin vaak door Europa en daarbuiten. Omdat ze voor het Comité voor Joodse Culturele Reconstructie werkte, een Amerikaanse organisatie die ernaar streefde om de overblijfselen van joodse collecties en bibliotheken te catalogiseren, bezocht ze veel steden in Duitsland. Naast zulke reizen was ze voortdurend onderweg om lezingen te geven, vrienden en andere contacten te bezoeken, of om bepaalde dingen te zien. Haar reizen brachten haar naar Italië, Israël, Palestina, Turkije, Engeland, Nederland, België, Frankrijk, enzovoort. In haar brieven aan haar man, Heinrich Blücher, en vrienden, zoals Mary McCarthy, doet Arendt verslag van de steden die ze bezoekt. Ze beschrijft de gedenktekens, de musea, concertzalen, en vooral de bibliotheken. Voor Parijs had Arendt speciale waardering: ‘Mein Gott ist die Stadt schön. Place des Ternes, rue Servandoni. (...) Er zijn minder mensen dan in New York,’ schrijft ze aan haar man, ‘en ik raak er minder vermoeid.’¹ Arendt ziet de stad echter niet alleen als toerist. Ze is zelf onderdeel van de stad, zoals ze ook schrijver over de stad is. De stad is grondig verweven met haar theorie van het politieke. Haar besef van openbaarheid, dat het hart van haar werk vormt, heeft de stad als model. Ik zou haar werk daarom karakteriseren als architectonisch.

Hoewel Arendt niet over architectuur schrijft, schrijft ze dus wel degelijk architectonisch: ze is iemand die schrijft over de ruimte die het publieke leven mogelijk maakt. In deze tekst betoog ik dat het theoretische perspectief dat Arendt het veld van de architectuur te bieden, veronderstelt dat architectuur bij de stad hoort, en dat zij die openbaarheid vormgeeft (of verstoort). Ze is echter geen architectuurtheoreticus: in haar werk wordt sporadisch gereflecteerd op wat gebouwen zijn of wat ze kunnen betekenen in een stad. Als Arendt al verwijst naar architectuur, is haar notie in zekere zin metaforisch. Zo beschrijft ze de wet, bijvoorbeeld, als een muur rondom de stad.² Ze verwijst ook naar het feit dat architectuur niet zomaar een (on)zichtbare omheining is: architectuur dient een doel dat volgens Arendt cruciaal is voor de ontwikkeling van een politieke cultuur. De architectuur van de stad maakt mensen zichtbaar als politieke wezens – of verhindert hun zichtbaarheid: in haar boek *The Origins of Totalitarianism* uit 1951 wijst ze naar het totalitaire systeem als een ‘architectuur’ die erop gericht is om levens onzichtbaar te maken.³ In haar visie is het klassieke plein de concrete referentie van het ‘mogelijk maken van de verschijning in de openbaarheid’. Deze verwijzing naar het plein is ook nu nog relevant: ze benadrukt het type ruimten en omheiningen die gemaakt worden om, of het politieke leven te versterken – of dit te vernietigen. Met ‘architectuur’ bedoelt Arendt dus niet slechts de gebouwen, constructies en structuren die bij uitstek zichtbaar zijn in de stad. Ze was daarentegen geïnteresseerd in een architectuur die *zichtbaar maakt*: naast de mensen ook objecten, gedenktekens, enzovoort.

Arendt als stadsbezoeker

Op haar reizen bezocht Arendt altijd de lokale culturele instituten, zowel om professionele redenen als uit persoonlijke interesse, om inspiratie op te doen. Kennelijk vond Arendt de bibliotheek telkens het meest belangrijke instituut om te bezoeken.⁴ In elke belangrijke stad neemt ze de tijd om bijvoorbeeld de bekende bezetting van een opera te zien, een veelbesproken tentoonstelling in een museum te bezoeken of naar een

¹ Hannah Arendt/Heinrich Blücher: *Briefe*, 1936-1968 (München: Piper, 1996), 170.

² ‘Voor hen [de bewoners van de antieke Griekse polis, CS] waren de wetten evenals de muur rondom die de stad omsloot niet de resultaten van het handelen, maar producten van vervaardiging. Voordat mensen konden overgaan tot handelen, moest een zekere ruimte zijn afgepaald en een zeker systeem zijn opgebouwd waarbinnen alle opeenvolgende handelingen zich konden voltrekken, en die ruimte was het publieke domein van de polis en dat systeem was de wet.’ Hannah Arendt, *De menselijke conditie* (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009), 179.

³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Orlando: Harcourt, 1968 [1951]).

⁴ Arendt/Blücher: *Briefe*, op. cit. (noot 1), 451

Arendt in the City

The Architecture of Political Life

Cecilia Sjöholm

Although Hannah Arendt lived in the United States after the second World War, she nevertheless travelled extensively throughout Europe and beyond. Working for an American organisation that strove to catalogue the remnants of Jewish collections and libraries (the Committee for Jewish Cultural Reconstruction), she visited cities around Germany. Besides these visits, she travelled constantly, to give lectures, visit friends and other contacts, or simply just to see things. Her travels took her to Italy, Israel, Palestine, Turkey, England, the Netherlands, Belgium, France and so on. In her letters to her husband, Heinrich Blücher, and friends, like Mary McCarthy, Arendt gives numerous accounts of the cities she visits. She describes the memorials, museums, concert halls and above all the libraries. For Paris, Arendt has a special reverence: ‘Mein Gott ist die Stadt schön. Place des Ternes, rue Servandon . . . There are less people than in New York,’ she writes her husband, ‘and I get less tired.’¹ However, Arendt does not merely see the city from a touristic point of view. She is a subject of the city herself, as she also is a writer of the city. The city is deeply involved in her theory of the political. Her sense of publicness, which is at the core of her writings, takes the city as its model. Her texts, I would argue, therefore can be characterised as architectural.

Although Arendt is not a writer of architecture, she is very much an architectural writer, a writer of the space that allows for political life to arise. In this text, I will argue that the kind of theoretical perspective Arendt offers to the field of architecture, is the assumption that architecture belongs to the city, that it creates (or disturbs) publicness. She nevertheless is not a theoretician of architecture: in her writings there is little reflection on what buildings are or what they can do in the city. To some extent, her notion of architecture (she occasionally uses the term in her writings) is metaphorical: she describes the law, for instance, as a wall surrounding the city.² She also points to the fact that architecture is not merely any kind of (in)visible enclosure: it serves purposes that to Arendt are crucial for political cultures to develop. The architecture of the city makes people visible as political beings – or prevents them from being visible: in her 1951 book *The Origins of Totalitarianism*, she points to the totalitarian system as an ‘architecture’ that serves to make lives invisible.³ For Arendt, however, the concrete reference of ‘enabling the appearance in public’ is the ancient square. This reference to the square is still relevant in modernity: it stresses the kind of spaces and enclosures that are constructed either to enhance political life, or to destroy it. With ‘architecture’, Arendt thus did not simply mean the buildings, constructions and structures that are eminently visible in the city. She was interested in an architecture that *makes visible*: besides people also objects, memorials, and so on.

Arendt as a City Traveller

On her trips, Arendt always visited local cultural institutions, both for professional reasons and private, more inspirational ones. To Arendt, the library was perhaps always the most important institution.⁴ But in every major city she also takes the time to see, for instance, the famous cast of an opera, go to a talked about

¹ Hannah Arendt/Heinrich Blücher: *Briefe*, 1936-1968 (Munich: Piper, 1996), 170.

² ‘To them [the inhabitants of the ancient Greek polis, CS], the laws, like the wall around the city, were not results of action but products of making. Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place, the space being the public realm of the polis, and its structure the law.’ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1958]), 194-195.

³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Orlando: Harcourt Inc., 1968 [1951]).

⁴ Arendt/Blücher: *Briefe*, op. cit. (note 1), 451.

theatervoorstelling te gaan, die nieuwsgierig maakt.⁵ Soms, zoals in Florence, is ze er alleen om de verbazingwekkende overblijfselen van de Renaissance cultuur te zien, en in Istanbul biedt de Hagia Sophia een belangrijk historisch monument.⁶ In de brieven van Arendt, en eigenlijk in al haar geschriften, is Berlijn echter de meest belangrijke stad. Ze was geboren in Hannover, groeide voornamelijk op in Königsberg (Oost-Pruisen), maar bracht als kind ook veel tijd door in Berlijn. Na haar studententijd aan het begin van de jaren 1930, was ze er ook actief in het onderzoek naar het antisemitisme, waarvoor ze korte tijd door de Gestapo gevangen werd gezet. Berlijn is ook de stad die in haar biografie over Rahel Varnhagen figureert, een vrouw die een salon organiseerde in de achttiende-eeuwse hoofdstad van de Duitse Romantiek.⁷ In deze biografie, net als in de herinneringen uit haar jeugd, is Berlijn het onvergelykbare centrum van Europese cultuur. Dit is een belangrijk gegeven in haar werk. Arendt heeft op verschillende momenten aangegeven hoe vervreemd ze zich voelde in het naoorlogse Europa. Van bewoner werd ze, na de oorlog, tussen het puin van de vernietiging, een bezoeker, een toerist, een vreemdeling. Nergens werd dit haar zo wreed duidelijk dan in Berlijn. Er waren weinig mensen op straat in Parijs, schreef ze. Maar in Berlijn waren er nog minder. De straten waren uitgestrekt, en bovendien leeg. Bij haar eerste bezoek aan Berlijn na de oorlog schrijft Arendt aan haar man Heinrich Blücher hoe ze reist van het Trümmerfeld (de puinhopen) in Spandau naar Neukölln, via de Alexanderplatz, Potsdamerplatz, Leipziger Strasse, enzovoort. De stad is vernietigd, griezelig, schrijft ze. Het vreselijkst om te zien ‘zijn de rechtopstaande beelden’ in de Tiergarten. Tegenwoordig zal de bezoeker aan Berlijn niet snappen waarom ze juist deze beelden zo griezelig vond. Ze staan nu immers te midden van stralende gazons en spiegelgladde vijvers, omgeven door bomen. Maar tijdens de Tweede Wereldoorlog was het park omgehakt, het hout gebruikt om de huizen te verwarmen en te koken. Tijdens Arendt’s bezoek lag het park er dus kaal bij en accentueerde het de naaktheid van witte beelden in een lege omgeving, bovendien bedekt met kogelgaten. Ze staan er eenzaam, schrijft Arendt, ‘als geesten in een leeg veld’.⁸ Men kan wellicht na deze omschrijving het gevoel van vervreemding van een gevluchte Berlijnse begrijpen. Het plaatst de bekende opmerking die ze maakte tijdens een interview op de Duitse televisie in 1966, in perspectief: toen ze terugkwam in Berlijn, was de taal het enige dat haar nog aan deze plaats bond. ‘Wat blijft over? De taal blijft.’⁹

Na de oorlog was de stad Berlijn opgedeeld in verschillende secties, maar in de jaren 1950 was de Berlijnse Muur nog niet gebouwd. In deze periode, net als in de jaren 1960, bezocht Arendt Berlijn verschillende keren. Arendt’s goede vriendin, de Amerikaanse schrijfster Mary McCarthy, heeft een vergelijkbare *unheimische* ervaring met de Amerikaanse sectie van Berlijn. Als ze deze ervaring deelt met Arendt, schrijft ze dat de hele stedelijke geografie absurd lijkt. ‘West-Berlijn komt heel onwerkelijk op me over,’ schrijft ze, ‘alsof er een Coney Island naar Oost-Berlijn is getransporteerd.’¹⁰ Hannah schrijft terug: ‘Je hebt gelijk. West-Berlijn is onwerkelijk, hoewel niet op de manier van Coney Island; en ze is niet onwerkelijk wat mij betreft.’¹¹ Ze legt deze opmerking verder niet uit, maar het moge duidelijk zijn dat Arendt Berlijn nog steeds als het hart en de ziel van de Europese cultuur beschouwt. Hoe de stad er ook aan toe is, ze kan niet worden nagebootst. Wat er na de oorlog van Berlijn over is, getuigt van de ruïnering van een hele cultuur. Toch boden juist de culturele instituten en historische monumenten, zelfs de vernielde exemplaren, ruimte waar mensen elkaar opzochten. Daarom beschouwt Arendt gedenktekens en culturele instituten niet als louter decoraties. Dit zijn de soort ruimten die zichtbaar maken, die mensen in staat stellen om te verschijnen – zowel de mensen die nu leven, als degenen die er niet meer zijn en toch zichtbaar worden door de sporen van culturele objecten. Op deze manier begrijpt Arendt dat de mogelijkheden die in het politieke leven van zowel het heden als de toekomst besloten liggen, geheel afhankelijk zijn van de culturele objecten en gebouwen die een bepaalde permanentie, een horizon in de tijd creëren, terwijl tegelijkertijd een ruimte geboden wordt, waar mensen en objecten zichtbaar worden.¹²

Arendt’s observaties over Berlijn na de oorlog vormen vooral de achtergrond voor dit besef. Ze was verslagen door het uiteenvallen van de stad. Tegelijkertijd deed het

5
Ibid., 471.
6
Ibid., 504-507.
7
Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, eerste volledige versie, onder redactie van Liliane Weissberg (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997 [1957]).
8
Ibid., 214.
9
Hannah Arendt, “‘Wat er blijft...? De moedertaal..., die blijft...”, in: Een gesprek met Günter Gaus’, in: Hannah Arendt, *Het vaagstuk van de politiek. Over politieke leugens en burgerlijke ongehoorzaamheid* (Utrecht: Uitgeverij Klement, 2018).
10
Carol Brightman (red.), *Between Friends: The Correspondence between Hannah Arendt and Mary McCarthy* (New York: Harcourt 1995), 84.
11
Ibid., 86.
12
Zie de discussie in de hoofdstukken 1 en 2: ‘Sensing Space: Art and the Public Sphere’ en ‘The Work of Art’, in: Cecilia Sjöholm, *Doing Aesthetics with Arendt: How to See Things* (New York: Columbia University Press, 2015), 1-68.

exhibition in a museum, see a play she is curious about, and so on.⁵ Sometimes, as in Florence, she is only there for the amazing remnants of Renaissance culture, and in Istanbul, the Hagia Sofia offers an important landmark.⁶ The most important city figuring in the letters of Arendt, and in her writings all in all, is Berlin. She was born in Hannover, and grew up primarily in Königsberg, but also spent time in Berlin as a child. After her studies, she was active in Berlin, researching anti-Semitism in the early 1930s, something that resulted in a brief incarceration by the Gestapo. Berlin is also the city figuring in her biography on Rahel Varnhagen, a woman who held a salon in the eighteenth-century capital of German romanticism.⁷ In this book, and in the memories from her youth, Berlin is the incomparable centre of European culture. This is not without importance in her writings. Arendt has given witness in several contexts on how she felt estranged in post-war Europe. She used to be an inhabitant, but after the war, in the rubble of destruction, she is a visitor, a tourist, a stranger. Nowhere does this become more cruelly obvious than in Berlin. There were not many people around on the streets in Paris, she wrote. In Berlin there were even fewer. The streets were vast, and devoid of people. On her first post-war visit to Berlin, Arendt describes to her husband Heinrich Blücher how she travels from Trummerfeld in Spandau to Neukölln, through Alexanderplatz, Potsdamerplatz, Leipziger Strasse, and so on. The city is destroyed, and eerie, she writes. The worst thing to see ‘are the upright statues’ in Tiergarten. Today, the Berlin visitor will have a hard time understanding why they appeared so eerie. After all, the statues are embedded in luminous greenery, blank ponds and surrounded by trees. But during the Second World War, the park was cut down for its wood, and used to heat houses and cook. Scraped naked, when Arendt visited, the park would have flaunted the bareness of its white statues over empty fields, and many of the statues were covered in bullet holes. They stand there alone, Arendt writes, ‘like ghosts in an empty field’.⁸ One may understand, after this description, the estranged feeling of an exiled Berliner. It puts her famous comments in perspective, made in an interview on German television in 1966: when she returned, all that tied her to the place was the language. ‘What remains? The language remains.’⁹

After the war, the city of Berlin was divided into sections, but in the 1950s the Berlin Wall had not yet been erected. During this time, as well as in the 1960s, Arendt visited Berlin several times. Having an equally uncanny visit as Arendt herself did the first time, Arendt’s close friend American writer Mary McCarthy shares her experience with Arendt after a visit in the American sector. The whole urban geography, McCarthy writes to her, seems absurd. ‘West Berlin seems highly unreal to me, like some Coney Island transported into Eastern Germany.’¹⁰ Hannah replies: ‘You are quite right, West Berlin is unreal though not quite like Coney Island, but it is not unreal to me.’¹¹ She does not explain this remark further, but it is clear that for Arendt Berlin is still the heart and soul of European culture. It may not remain, but it can never become a simulacrum. However, what is left in Berlin after the war testifies to an entire culture that has been ruined. Cultural institutions and landmarks, even ruined ones, created spaces where people gathered. Therefore, to Arendt, memorials and cultural institutions are not mere decorations. These are the kind of spaces that make visible, that make beings appear; either living beings, or beings that have lived and that can now be seen in and through the traces of cultural objects. In this way, what Arendt sees as the possibilities inherent in the political life of the present, as well as of the future, are altogether dependent on the kind of cultural objects and buildings that create some kind of permanence, some kind of timely horizon, while offering a space that makes people and objects visible at the same time.¹²

This notion finds its background not least in her observations on post-war Berlin. Arendt was devastated by the fracturing of the city. At the same time, cultural life was striving to rebound. Arendt went to observe the unveiling of the Pergamon

5
Ibid., 471.
6
Ibid., 504-507.
7
Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, first complete edition, edited by Liliane Weissberg (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997 [1957]).
8
Ibid., 214. English translation from Hannah Arendt, *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, edited by Lotte Kohler (New York: Harcourt, 1996), 133.
9
Hannah Arendt, “‘What Remains? The Language Remains.’ A Conversation with Günter Gaus’, in: Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, edited and with an introduction by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 1994).
10
Carol Brightman (ed.), *Between Friends: The Correspondence between Hannah Arendt and Mary McCarthy* (New York: Harcourt 1995), 84.
11
Ibid., 86.
12
See the discussion in Chapters 1 and 2, ‘Sensing Space: Art and the Public Sphere’ and ‘The Work of Art’, in: Cecilia Sjöholm, *Doing Aesthetics with Arendt: How to See Things* (New York: Columbia University Press, 2015), 1-68.

culturele leven er alles aan om er weer bovenop te komen. Arendt ging zelf kijken naar de onthulling van het Pergamon-fries. In een brief aan haar man over het evenement merkte ze op dat culturele instellingen in de stad een uiterst belangrijke rol spelen. In feite hielden die de stad bij elkaar. Ze merkte op dat de verschillende culturele instituten – van de opera tot de musea die ze in de verschillende delen van de stad bezocht – als knooppunten functioneerden, en zo de verschillende sectoren van Berlijn aan elkaar verbonden. De knooppunten waren ook opgericht als bruggen naar het verleden: om een wereld te scheppen in een stad die samenhang miste.¹³ Deze observatie is in lijn met Arendt's bekende opmerkingen over culturele objecten in haar boek *The Human Condition* uit 1958, waarin ze stelt dat enkel de 'tastbare dingen' uit de 'culturele wereld,' zoals 'boeken, schilderijen, beeldhouwwerken of composities' een wereld kunnen bieden, en ons een bepaald begrip van onze geschiedenis verlenen.¹⁴

In die zin is het toepasselijk dat we de Hannah-Arendt-Strasse vandaag de dag aantreffen in de buurt van de Brandenburger Tor, die vroeger op de grens tussen Oost- en West-Berlijn stond, en dat deze straat parallel loopt met Peter Eisenman's kunstwerk *Memorial to the Murdered Jews of Europe*, gesitueerd in wat vroeger de dode zone tussen de muren was. Vanuit een Arendt-perspectief maakt een dergelijk gedenkteken niet alleen de vermoorde levens zichtbaar, maar vestigt het ook een ruimte die de huidige politiek uitdaagt. Het trekt zowel een ruimtelijke, historische als politieke lijn in en door de stad.

Architectuur en politieke ruimte

Niet toevallig staat de Griekse polis model voor Arendt's notie van het publieke domein, dat haar denken over het politieke bepaalt. Arendt ziet de polis in beginsel niet als een fysieke, maar als een politieke ruimte. Zoals ze aangaf in een bekende passage in *The Human Condition*:

De polis in de ware zin des woords is niet in de stadstaat als fysieke lokaliteit; hij is de organisatie van het volk, gegroeid uit het gemeenschappelijk handelen en spreken, en zijn ware ruimte ligt tussen de mensen die voor dit doel samenleven, onverschillig waar zij zich toevallig bevinden.¹⁵

Ondanks deze opmerking is haar referentie naar (en lezing van) de polis zeer concreet en opvallend architectonisch. In het oude Griekenland, schrijft Arendt, werden de ruimten die bedoeld waren om openbaar te zijn ingekaderd. Het plein in het centrum van de polis werd beschermd door een muur. Op eenzelfde manier, beargumenteert Arendt, is de wet de onzichtbare grens waarbinnen het publieke domein is gevestigd. De stad wordt gedefinieerd door een muur, die kan samenvallen met de wet, die democratieën gebruiken om de politieke rechten van de inwoners te garanderen. Zo is de politieke ruimte voor Arendt sterk beïnvloed door strategieën uit het domein van de architectuur. Architectuur, volgens Arendt's manier van denken, definieert juist die ruimte die een open politieke samenleving mogelijk maakt. En ook al spreekt ze er niet over met een term als 'architectuur', deze politieke ruimte is volgens Arendt niet alleen virtueel. Ze wordt mogelijk gemaakt en versterkt door de muren en gebouwen die gemaakt zijn voor een gemeenschap, wellicht door een openbaar plein, misschien ook door een publiek instituut, maar vooral door middel van een culturele instelling of historisch monument. Deze elementen geven, volgens Arendt, een stad haar hart en ziel als politieke ruimte. De muren worden niet gedefinieerd door de inwoners. Het is andersom: de muren definiëren de inwoners. Het is deze arbitraire structuur die ervoor zorgt dat binnen een stad of een politieke gemeenschap een menigte en pluriformiteit tot bloei kunnen komen.

Niet toevallig wordt Arendt's waardering voor cultuur volledig afgemeten aan het Europese erfgoed: zijn historische atmosfeer, bestendigheid en waarde. Dit komt niet voort uit een idee van superioriteit van de Europese cultuur, ook al kan men niet om Arendt's miskenning van bijvoorbeeld Afrikaanse literatuur heen.¹⁶ Volgens Arendt bood echter de Europese cultuur, juist omdat ze zo uitermate bestendig is, het juiste model

13
Hannah Arendt en Heinrich Blücher, *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, geredigeerd door Lotte Köhler (New York/San Diego/Londen: Harcourt, 1996), 342-343.

14
Arendt, *De menselijke conditie*, op. cit. (noot 2), 153.

15
Ibid., 182.

16
Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, 1970), 96.

fresco. Writing to her husband about the event, she remarked on the crucial role of cultural institutions in the city. In fact, they were the only things that kept it together. She observed that the various cultural institutions – from the opera to museums that she visited in various parts of the city – served as knots that tied the different sections of Berlin together. These knots were erected, also, as bridges to the past: serving to create a world in a city that lacked cohesion.¹³ This observation is in line with the well-known remarks on cultural objects that Arendt makes in her 1958 book *The Human Condition*, when she asserts that only 'tangible things' from the 'cultural world', things such as 'books, paintings, sculptures, or compositions', can offer a world, and give us some kind of comprehension of our history.¹⁴

In this sense, it is appropriate that the Hannah Arendt Straße that we may pass in Berlin today runs near the Brandenburg gate, which used to be at the cross section between the East and the West, and that this street runs parallel with Peter Eisenman's *Memorial to the Murdered Jews of Europe*, which is situated in what used to be the death zone between the walls. Such a memorial, from an Arendtian point of view, serves not only to make the murdered lives visible, but also to institute a space which contemporary politics must consider, creating a lineage in and through the city which is both spatial, historical and political.

Architecture and Political Space

It is not a coincidence that the Greek polis offers the very model for her notion of the public realm, which informs her thoughts on the political. To Arendt, the polis first of all is not a physical space, but a political one. As she famously indicated in *The Human Condition*:

The polis, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living for this purpose, no matter where they happen to be.¹⁵

Despite this remark, her reference to and reading of the polis is highly tangible and remarkably architectural. In ancient Greece, Arendt writes, the spaces meant to be public were always framed. The square at the centre of the polis was guarded by a wall. In the same way, Arendt argues, the law is the invisible frontier within which the public realm is situated. The city is defined by a wall, which may coincide with the law that democracies use to guarantee political rights to its citizens. Political space, to Arendt, is deeply influenced by architectural strategies. Architecture, from an Arendtian perspective, defines the very space that allows for an open political society to exist. And although it is not spoken of as 'architecture', to Arendt, political space is not just virtual. It is enhanced and made possible by walls and buildings that are created for a community, perhaps through a public square, perhaps through a public institution, but above all through a cultural institution or a landmark. These are, to Arendt, what gives the city its heart and soul as a political space. The walls are not defined by the citizens. It is the other way around: the walls define the citizens. It is this arbitrary structure that allows for multitudes and plurality to arise within a city or a political community.

It is not a coincidence that Arendt's appreciation of culture is altogether measured in terms of the European heritage: its air of history, steadfastness and value. This is not because she considered European culture to be necessarily superior, although one cannot but note her disregard of African literature, for instance.¹⁶ To Arendt, however, European culture, by being so eminently steadfast, offered the very model of what culture is and should be. Culture is the environment against which we measure not only our values, but also our sense of time, our sense of who we are, and our sense of what is possible. Culture is also what offers us a sense of community – not a sense of people or Volk, but a sense of a political community, which to Arendt by definition must be multifaceted and plural.

13
Arendt, *Within Four Walls*, op. cit. (note 8), 342-343.

14
Arendt, *The Human Condition*, op. cit. (note 2), 169.

15
Ibid., 198.

16
Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, 1970), 96.

van wat cultuur is en zou moeten zijn. Cultuur is de omgeving waartegen we niet alleen onze waarden afmeten, maar ook ons gevoel van tijd, van wie we zijn, en van wat mogelijk is. Cultuur is ook wat ons een gevoel van gemeenschap biedt – niet een idee van mensen of een ‘volk’, maar een gevoel van een politieke gemeenschap, die voor Arendt per definitie meerdere kanten heeft en divers is.

Openbare ruimte als kruispunt

Architectuur helpt een publiek domein te vestigen. Maar wat is dat eigenlijk, het publieke domein? Dit is een van de meest treffende vragen binnen Arendt’s gedachtegoed. Arendt zelf gebruikt het concept publiek domein om te denken over wat we normaal gesproken als openbare ruimte zouden typeren. We hebben de stad, haar straten en pleinen, en we hebben haar politieke, sociale en culturele instituten. Door het concept van de openbare ruimte te herleiden tot het oude Griekenland, voorziet een moderne democratie in open ruimten waar meningen en argumenten bij elkaar komen en op elkaar betrokken kunnen raken. Maar laten we het dan hebben over de fysieke toestand van de locatie, die we ons kunnen voorstellen als ruimten met stevig geplaatste muren en harde grenzen.

Men moet Arendt’s idealisering van de openbare ruimte in de polis in dit licht zien. Juist omdat de moderne openbare ruimte gefaald heeft, keert ze terug naar het oude Griekenland. Volgens Arendt zijn de moderne, openbare ruimten te veel verbonden met de natiestaat. De werkelijke functie van de openbare ruimte is echter nooit het dienen van politieke doeleinden. Wat een openbare ruimte kan doen, is het zichtbaar maken van politieke mensen – hun verschillen, individualiteit en veelheid. Daarom zou alles wat de openbare ruimte omgeeft, zelf niet politiek moeten zijn. De wet, de muur of een gebouw behoren tot het prepolitieke domein; ze gaan aan het politieke vooraf.

Doordat Arendt het publieke domein behandelt als de relatie tussen een virtuele gemeenschap en een fysieke locatie, tussen vertoog en esthetische gevoeligheid, tussen publieke participatie en verschijning, pleit ze voor een opvatting van openbare ruimte die gegrondvest is in belichaamde schepsels. Ze idealiseerde de polis uit het oude Griekenland als een retrospectieve visie op politieke vrijheid. Maar in plaats van het publieke domein te definiëren als een product van de rede, beschrijft Arendt het als product van pluraliteit. Als we ons engageren met de wereld vereist dit dat we in het openbaar verschijnen, om daar te midden van anderen te handelen en te spreken, stelt Arendt. Door deze publieke verschijning komt allereerst de pluraliteit aan het licht, wordt het duidelijk dat we anders zijn, anders handelen en spreken, en een andere positie in de wereld innemen. Met deze ‘verschijning aan elkaar’, ‘waar mensen samen zijn in die zin dat zij met elkaar spreken en handelen’, schrijft Arendt, ontstaat ‘als vanzelf’ ook ‘de plaats der ontmoeting’.¹⁷ Dit is niet alleen een belangrijk perspectief op pluraliteit als de fundamentele conditie van het politieke domein en de openbare ruimte, het is volgens Arendt ook een belangrijk filosofisch perspectief. Juist omdat in de openbare ruimte duidelijk wordt dat wij de wereld van dingen allen uit verschillende standpunten waarnemen, worden we verzekerd van de ‘werkelijkheid’ van deze wereld. Tenzij we de dingen via de gezichtspunten van anderen waarnemen, zijn objecten onwerkelijk: ze blijven in het schimmige domein van het onwerkelijke. ‘Slechts waar dingen door velen kunnen worden gezien in een verscheidenheid van aspecten zonder van karakter te veranderen, zodat zij die zich met deze dingen bezighouden weten dat zij het zelfde zien, hoezeer verschillend zij het ook mogen zien, kan de werkelijkheid van de wereld haar ware en betrouwbare gestalte krijgen.’¹⁸ Filosofen hebben volgens Arendt dit meervoudig karakter van de wereld genegeerd, omdat het tegen het filosofisch instinct van de synthese ingaat: ‘Niets is wellicht meer verbazingwekkend in deze wereld van ons dan de bijna oneindige diversiteit van haar verschijningsvormen, de pure entertainmentwaarde van haar uitzichten, geluiden en geuren, iets wat door de denkers en filosofen nauwelijks wordt genoemd.’¹⁹ In het publieke domein worden mensen bepaald door hun handelingen en geschiedenissen, terwijl de wereld wordt gedefinieerd door haar historiciteit. Het publieke domein is een domein van verschil en dit sluit aan

17
Arendt, *De menselijke conditie*, op. cit. (noot 2), 183
18
Ibid., 52
19
Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking* (London: Secker & Warburg, 1978), 1:20.

Public Spaces at Crossroads

Architecture helps create a public realm. But what is the public realm? This is one of the most poignant questions in Arendt’s philosophy. Arendt herself uses the concept of the public realm in order to consider, also, what we usually think of as public space. We have the city, its streets, squares and political, social and cultural institutions. Tracing the concept of public space back to ancient Greece, modern democracy envisions open spaces where views and arguments can meet and engage with one another. Here, the physicality of the location impinges on us. We are imagining physical spaces with firmly placed walls and limits.

One must look upon Arendt’s idealisation of the public space of the polis in this light. It is because the public spaces of modernity have failed that she returns to ancient Greece. To Arendt, modern public spaces are too bound up with the nation state. The true function of the public space can never be to serve goal-oriented political purposes. What public space can do is to make political beings visible – their differentiation, individuation and multitude. To this, what surrounds the public space should not be political itself. It is rather pre-political, such as a law, the wall or a building.

Discussing the relation between the public realm as a virtual community and public space as a physical location, between discourse and aesthetic sensibility, between public engagement and appearance, Arendt argues for a conception of public space grounded in embodied beings. Hannah Arendt has idealised the polis of ancient Greece as a retrospective vision of political freedom. But rather than defining the public realm as a product of reason, Arendt describes it as the product of plurality. To be engaged in the world requires the appearance in public, where one can act and speak among peers. This appearance first reveals at once the fundamental plurality of men: it immediately becomes clear that everyone acts differently, speaks differently and occupies a different position in the world. But, ‘wherever men are together in the manner of speech and action’, secondly, simultaneously also ‘the space of appearances comes into being’, Arendt states.¹⁷ This not only offers an important perspective on the fundamental condition of the realm of politics and public spaces, also in a philosophical perspective this ‘space of appearance’ is significant. Particularly since it becomes clear in public space that everyone perceives the world from different positions, we are assured of the ‘reality’ of this world. Unless we perceive things in and through the perspectives of others, objects are not real: they remain in the shadowy realm of the unreal. ‘Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear.’¹⁸ To Arendt, philosophers have been negligent of the plural character of the world because it goes against the philosophical instinct of synthetisation: ‘Nothing perhaps is more surprising in this world of ours than the almost infinite diversity of its appearances, the sheer entertainment value of its views, sounds, and smells, something that is hardly mentioned by the thinkers and philosophers.’¹⁹ In the public realm, human beings are defined through their actions and their histories, and the world is defined through its historicity. The public realm is a realm of plurality, but it corresponds to that which singularises human beings through a history and particularity that can only be realised in the public realm:

It is indeed as though everything that is alive – in addition to the fact that its surface is made for appearance, fit to be seen and meant to appear to others – has an urge to appear, to fit itself into the world of appearances by displaying and showing, not its ‘inner self’ but itself ‘as an individual’.²⁰

This quote is crucial, since it connotes a process of individuation, of coming into being, where the appearance of that which is singular, particular or individual is secondary to the plurality into which it fits. In other words, plurality is the category

17
Arendt, *The Human Condition*, op. cit. (note 2), 199.
18
Ibid., 57.
19
Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking* (London: Secker & Warburg, 1978), 1:20.
20
Ibid., 1:29, 1:33.

bij wat de mens via zijn geschiedenis en eigenheid tot een individu maakt. En dit kan alleen in het publieke domein worden gerealiseerd:

Het is inderdaad alsof alles wat leeft – naast het feit dat het uiterlijk bedoeld is om te verschijnen, klaar is om gezien te worden en bedoeld om zich aan anderen te tonen – een *drang* heeft om te verschijnen, om een plaats in de wereld van verschijningen in te nemen, niet door haar ‘innerlijke zelf’ te tonen, maar zichzelf te tonen ‘als een individu’.²⁰

Dit citaat is cruciaal, aangezien het een proces van individualisering suggereert, een proces van totstandkoming, waarbij de verschijning van wat singulier, particulier of individueel is, ondergeschikt is aan de pluriformiteit waarin zij zich voegt. Met andere woorden, volgens Arendt is pluraliteit de categorie waardoor de wereld werkelijkheid wordt, de conditie waarbinnen ook het menselijk individu kan verschijnen.

Ook bij Arendt’s reflecties op het werk van de filosoof Immanuel Kant speelt het begrip pluriformiteit een belangrijke rol. Het kritische project van Kant omvat een onderzoek naar de grenzen van overdracht. Dit betekent dat het de condities van de rede, moraal en het oordeel onderzoekt tegen de achtergrond van de pluriformiteit van schepsels, meervoud, in plaats van de ‘mens’ in enkelvoud. Pluriformiteit kan dan gedefinieerd worden door mensen, maar nooit als menselijk. Pluriformiteit is eerder het ruimte maken, het tussen, of het verschil dat door de individualisering van mensen en objecten ontstaat. Dit opent een visie op pluriformiteit die duidelijk maakt dat we niet simpelweg te maken hebben met een hoeveelheid individuen. We hebben ook te maken met de aanwezigheid van objecten, die gemaakt zijn met betrekking tot het publieke domein, en die de pluriformiteit, vrijheid en actie conditioneren.

Deze visie op politieke cultuur heeft niet alleen het oude Griekenland als model. Het refereert ook, zoals ik al heb gesuggereerd, aan de Europese stad, met haar pleinen, publieke gebouwen en gedenktekens. Dit betekent echter niet dat de Europese cultuur het toppunt vormt van Arendt’s wereldbeeld. In het licht van de agressieve vormen van commodificatie die onze leefwereld vandaag de dag domineren, ons vervreemden van ons culturele erfgoed, en onze alledaagse gewoonten en communicatie vercommercialiseren, is het idee dat kunstvoorwerpen en cultuur een wereld scheppen niet noodzakelijkerwijs reactief – natuurlijk evenmin noodzakelijkerwijs progressief. Het verwijst vooral naar Arendt’s opvatting dat het domein van het politieke ideologisch niet vastligt en afhankelijk is van de soorten ruimte die de architectuur construeert. Architectuur maakt het politieke mogelijk.

Het publieke domein, stelt Arendt, is uitgeschakeld en geruïneerd door het kapitalistische systeem van commodificatie en de overheersende kwelling van alles wat we tegenwoordig denken nodig te hebben. De nobele activiteiten van handelen en spreken, waarvan we ons op zijn minst kunnen voorstellen dat ze aanwezig waren in de polis, zijn geëlimineerd. Het is het culturele domein dat deze ontwikkeling echter uitdaagt. Arendt doet een beroep op galeries, musea, theaters en andere vormen van openbare ruimte om het politieke leven zichtbaar te maken. Cultuur verzet zich tegen de commodificatie, die Arendt zelf zag als de consequentie van de overwinning van het kapitalisme. Ze verzet zich bovendien tegen de reductie van het leven tot arbeid, en tegen de reductie van culturele objecten tot handelswaar.

Op verschillende manieren heeft Arendt’s filosofische achtergrond de heel concrete aspecten van haar notie van de publieke ruimte overschaduwd. Zoals bekend was Arendt een student van filosoof Martin Heidegger, waarbij haar filosofische (en ook amoureuze) relatie met Heidegger vaak is aangehaald. In haar artikel over Arendt en Heidegger wijst de politiek theoreticus Seyla Benhabib op de hechte relatie tussen Arendt’s concept van de wereld en dat van Heidegger. Ze laat zien dat Heidegger’s notie *Mitsein* bij Arendt transformeert tot ‘pluriformiteit’, met dat verschil dat Arendt’s ‘pluriformiteit’ een verschijningsvorm impliceert. Daar stoppen dan ook de overeenkomsten. Volgens Heidegger behoren de verschijningen in de publieke ruimte tot een gedegenereerde vorm van alledaagsheid voor ‘das Man’, waar verschillen gemaskeerd worden. Wat Arendt betreft is

20
Ibid., 1:29, 1:33.

through which the world comes into being for Arendt, a condition for the appearance of human individuals.

The concept of plurality is also conducive to Arendt’s reading of the writings of philosopher Immanuel Kant. The critical project in Kant involves an investigation into the limits of communicability. This means that it examines the conditions of reason, moral and judgment through the plurality of beings, rather than Man as such. Plurality may be defined by humans, but it can never be defined as essentially human; plurality is rather the spacing, the in-between, or the differentiation that creates the individuation of human beings as well as of objects. This certainly opens for a view on plurality that makes it clear that we cannot merely deal with a multitude of individuals. We deal, also, with the presence of objects, made with regard to the public realm, conditioning plurality, freedom and action.

This view of political culture does not just hold ancient Greece as its model. It refers, as has been suggested, to the European city as such, with its squares, public buildings and memorials. This does not mean that high, European culture is the peak of world-making to Arendt. But in the light of the aggressive forms of commodification that dominate our life-world today, alienate us from our cultural heritage, commercialise everyday habits and communication, the idea that works of art and culture offer a world is not necessarily reactive. Of course, the idea is not necessarily progressive, either. But what it points to is the fact the political, to Arendt, is not ideologically defined. It is dependent on the kind of space that architecture construes. Architectures make the political possible.

The public realm, Arendt argues, has been taken out and ruined by the capitalist system of commodification and the pangs of necessities governing modern life. This means that the noble activities of action and speech, such as we can at least imagine their presence in the polis, have been taken out. But the realm of culture challenges such a development. Arendt invokes galleries, museums, theatres and other forms of public space for the purpose of making political life visible. Culture contests the commodification that Arendt herself saw as a consequence of the victory of capitalism, and contests the reduction of life to labour, and the reduction of cultural objects to commodities.

In many ways, Arendt’s philosophical background has overshadowed the very concrete aspects of her notion of public space. Famously, Arendt was a pupil of philosopher Martin Heidegger, and her philosophical relationship (as well as her amorous relationship) with Heidegger has often been evoked. In her article on Arendt and Heidegger, political theorist Seyla Benhabib indicates a close relation between Arendt’s concept of the world and that of Heidegger. She shows that Heidegger’s *Mitsein* becomes ‘plurality’ in Arendt, the difference being the very appearance implied by the concept of plurality in Arendt. But there the similarities stop. To Heidegger appearances in public space belong to a degenerate form of everydayness to ‘das Man’, wherein differences are made obscure. For Arendt, the concept of public space in Heidegger is nothing but provocative. She regards it as a sign of contempt for politics, which he has inherited from a long tradition in philosophy.²¹ But what is most remarkable, is the very architectural inclusion of publicness in Arendt’s conceptual world. Public space involves both the space of action and the space of appearance. Appearing in public means becoming visible and audible. The public realm is not constituted through discourse, or as a consequence of communication, it is constituted through appearances. In her book *The Life of the Mind*, Hannah Arendt described how a singular being may appear through speech, a work of art, or other forms of acting. Such an appearance is a form of sensual realisation. Only the aesthetic public subject will realise the potential of such an appearance. Rather than merely embracing a metaphysical, or for that matter discursive model of the public sphere, Arendt points to the aesthetic implications of any model of space, sphere or community.²² Our sense experience is not merely served to us as individual subjects, without mediation. It is in itself submitted

21
‘Heidegger, Martin, and Friedrich Nietzsche’, Hannah Arendt Papers, 1898-1977, 68/11 024883, Library of Congress, Washington, DC, see also: Hannah Arendt, ‘Heidegger at Eighty’, in: Michael Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, CN: Yale University Press, 1978), 293-304.

22
Arendt’s model of the public realm, as developed in her 1958 book *The Human Condition* is described as agonistic. Around the same time, the German philosopher Jürgen Habermas also developed a model for the public sphere, which is generally characterised as discursive. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1962), published in English as *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

Heidegger's concept van de openbare ruimte een provocatie, een teken van minachting voor het politieke, dat hij erfde van een lange traditie in de filosofie.²¹ Maar wat vooral opvalt is de zeer architectonische inclusie van openbaarheid in Arendt's conceptuele wereld. Openbare ruimte omvat zowel de ruimte voor actie als de ruimte van verschijning. In het openbaar verschijnen betekent zichtbaar en hoorbaar worden. Het publieke domein wordt niet gevestigd door een discours, noch als gevolg van communicatie, maar door verschijningen. In haar boek *The Life of the Mind* heeft Hannah Arendt beschreven hoe een singulier schepsel kan verschijnen door te spreken, via een kunstwerk, of door andere vormen van handelen. Een dergelijke verschijning is een vorm van zintuiglijke bewustwording. Slechts het esthetisch publieke subject zal het potentieel van een dergelijke verschijning verwezenlijken. In plaats van alleen een metafysisch, of discursief model van de publieke sfeer te omhelzen, verwijst Arendt naar de esthetische implicaties van elk model van ruimte, domein of gemeenschap.²² Onze zintuiglijke ervaring bestaat niet uit individuele subjecten, zonder enige vorm van bemiddeling, maar wordt aangereikt via historische voorbeelden (waaronder architectonische modellen), die het publieke domein samenstellen.

Alleen in het bestaan van een publiek domein kunnen we ervaren wat werkelijk is. Onze waarneming van de werkelijkheid wordt gefilterd door onze zintuigen. Bovendien dirigeert onze perceptie van de werkelijkheid de gezichts- en standpunten die we in politieke zin innemen. Onze ervaringswereld wordt gekleurd door onze sensitiviteit. Dat is de reden dat Arendt's kritiek op de constructie en omgang met de ruimte in totalitaire staten zo ongekend fel is. Hoewel ze erover spreekt aan de hand van metaforen, schetst ze duidelijk een architectonisch beeld. Wat totalitaire systemen doen, schrijft Arendt, is 'het afschaffen van de grenzen van wetten tussen mensen'.²³ Dit houdt volgens Arendt in dat alle verschillen tussen mensen worden genegeerd, door een systeem te creëren waaronder elk verschil bezwijkt. De diversiteit aan verschijningen wordt vernietigd door de verschijning van die ene 'Man' – bijvoorbeeld de Ariër, of de arbeider. In totalitaire systemen wordt de publieke ruimte, die verschijningen bij elkaar brengt maar ook van elkaar scheidt, volledig onderdrukt. Als mensen zo samengeperst worden, schrijft Arendt, zijn we aanbeland in de woestenij van niet-verschijningen: 'Door mensen tegen elkaar te persen, wordt de ruimte tussen hen in vernietigd door een totale terreur.'²⁴

Arendt meent dat het onderdrukken en negeren van de openbare ruimte een vorm van atomisering van de mens creëert, die hem vatbaar maakt voor totalitaire systemen. Als er geen openbare ruimten zijn, zijn er ook geen politieke gemeenschappen. Of liever gezegd: dan zijn er in het geheel geen gemeenschappen – elke notie van *Mitsein* is volgens Arendt enkel een zinloos filosofisch spel, als dat slechts verwijst naar existentiële menselijke eigenschappen. Als gemeenschappen de kaders missen, die in de stad worden aangeboden, zoals de aanwezigheid van openbare ruimte, is het gevolg atomisering en het verlies van het politieke leven. (Mogelijk worden er alternatieve sociale ruimten geproduceerd door het totalitaire systeem, maar deze dragen bij aan haar eigen afbraak. Arendt bemerkte dat in 1966, toen ze sprak over de onverwachte bloei van kunst in de oude Sovjet-Unie). Bij Arendt zijn filosofische begrippen dan ook volledig verweven met architectonische begrippen, die hun bron in de stad vinden. Wat oppervlakkig gezien lijkt voort te komen uit een enorme waardering voor het antieke Griekse stadsleven, blijkt uiteindelijk een transcriptie en implementatie van wat Arendt in het hedendaagse, stedelijke politieke leven waarneemt.

Opnieuw Berlijn

Niet toevallig werd Berlijn vanuit politiek oogpunt de meest prangende stad in Arendt's geschriften. Allereerst is daar haar boek over de romantische salon van de bourgeoisie aan het begin van de achttiende eeuw in deze stad; Rahel Varnhagen staat in het centrum van een specifiek soort sociale ruimte. Vervolgens komt de stad voor in haar brieven en dagboeken, en komt ze ook terug in haar boek over het totalitarisme. De twee systemen die in *The Origins of Totalitarianism* centraal staan, het stalinisme en het nationaal-socialisme, hebben beide hun sporen nagelaten in de historische en politieke ruimte van Berlijn.

²¹ 'Heidegger, Martin, and Friedrich Nietzsche', Hannah Arendt Papers, 1898-1977, 68/11 024883, Library of Congress, Washington, DC; zie ook: Hannah Arendt, 'Heidegger at Eighty', in: Michael Murray (red.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, CN: Yale University Press, 1978), 293-304.

²² Arendt's model van het publieke domein dat ze ontwikkelde in *The Human Condition* uit 1958 wordt als agonistisch omschreven. In dezelfde periode bedacht ook de Duitse filosoof Jürgen Habermas een model voor de publieke sfeer. Dit model wordt in het algemeen als discursief gekarakteriseerd. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied/Berlijn: Luchterhand, 1962), in het Nederlands uitgegeven als *De structuurverandering van het publieke domein* (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2015).

²³ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, op. cit. (noot 3), 466.

²⁴ Ibid.

through the historical models, for instance architectural, through which the public realm is constituted.

Only in and through the existence of a public realm do we experience what is real. Our perception of reality is filtered through all of our senses, and our perception of reality directs the views and standpoints we take on matters of politics. The world we experience, therefore, is clearly coloured by our sensibility. Therefore, Arendt's critique of the construction and apprehension of space in totalitarian states is extraordinary. Although she speaks about it in metaphorical terms, what Arendt sketches is a real architecture. What totalitarian systems do, Arendt notes, is to 'abolish the fences of laws between men'.²³ This entails, to Arendt, to abolish all differences, to create a system to which all plurality succumbs. The multitude of appearances is destroyed under the appearance of one Man – for example, the Aryan, or the Labourer. In totalitarian systems, the public space that both joins and separates appearances is suppressed altogether. When men are pressed against each other, Arendt writes, we arrive at the desert of non-appearances: 'By pressing men against each other, total terror destroys the space between them.'²⁴

To Arendt, the suppression of public spaces creates a system of atomisation. It is also the atomisation of man that makes him receptive to totalitarian movements. If there are no public spaces, there are no political communities, and indeed no communities at all – indeed, any notion of *Mitsein* is to Arendt a meaningless philosophical game if it refers only to existential attributes of the human being. If communities lack frames, such as those offered in the city, construed with the presence of public spaces in mind, the result is an atomisation that kills political life. (Alternative social spaces may be produced out of the totalitarian apparatus itself, contributing in the end to their breakdown. Arendt understood that, when she speaks in 1966 about the unexpected flourishing of arts in the old Soviet Union). To Arendt then, philosophical notions are altogether intertwined with architectural ones, and take their cue from the city. What may on the surface seem to be construed out of an extraordinary reverence of ancient Greek city life, is in the end a transcription and a transposition of what Arendt observes in contemporary, urban political life.

Berlin Again

Finally, to conclude, it is not by chance that Berlin becomes the most poignant city in Arendt's writings from a political perspective. Firstly, this happens through her book on the romantic salon in the bourgeois early eighteenth century; Rahel Varnhagen is at the centre of a distinct kind of social space. Then it occurs in her letters and diaries, and comes back, also, in her book on totalitarianism, *The Origins of Totalitarianism*. It is not by chance that the two systems that are the focus of that book, Stalinism and National Socialism, both have marked Berlin as a historical and political space. What Arendt sees in Berlin is the both spatial and political tale of a city. It is no coincidence that the word *wall* recurs: the wall of the *polis* returns in the city of Berlin much later, dividing the East from the West. It may not have been the case that Berlin is Arendt's *polis*. But Berlin is, as she writes to her friend Mary McCarthy, altogether real to her. She lives it through its ghosts, from the present to the past, made alive through its buildings and institutions.

²³ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, op. cit. (note 3), 466.

²⁴ Ibid.

Wat Arendt in Berlijn tegenkomt, is het ruimtelijke én politieke verhaal van een stad. Het woord muur komt bijvoorbeeld een aantal keren terug: de muur van de polis keert veel later terug in de stad Berlijn – de muur die het Oosten van het Westen scheidt. Berlijn is dan wellicht niet de polis van Arendt, maar deze stad is wel, zoals ze aan haar vriendin Mary McCarthy schrijft, helemaal werkelijk voor haar. Ze beleeft de stad door de geesten van het heden tot het verleden, die in stand gehouden worden door haar gebouwen en instellingen.

Vertaling: Hans Teerds

Political Tectonics

Patchen Markell

1

In 1965, when British architect and critic Kenneth Frampton first visited the United States, he was struck by the ‘placelessness’ of what he saw. His traveling companion, he later recalled, remarked of the New Jersey suburbs: ‘It looks as though it could all be blown away tomorrow.’¹ On the same trip, Frampton read Hannah Arendt’s 1958 book *The Human Condition* for the first time. He found it to be ‘a key to the States, to the condition of advanced capitalist production and consumption’.² A few years later, he would draw on Arendt’s distinction between processual ‘labour’ and world-building ‘work’ to mount a critique of the corrosive effects of automobility, consumerism, and commodification on post-war architecture and urban form.³ And in his 1983 manifesto for a ‘Critical Regionalism’, Frampton again invoked Arendt’s conception of the ‘public realm’ as a physically instantiated ‘space of human appearance’ to clarify the political significance of the ‘bounded place-form’ as a potential site of resistance to the ‘endless processual flux of the megalopolis’.⁴

Political theorists often see in *The Human Condition* something analogous to what Frampton found there: a critical diagnosis of the decline of public, political life – of the very idea that active participation in collective self-government might be a meaningful undertaking – in the face of the atomising and normalising forces of capitalism and the modern bureaucratic state. So it is no surprise that, on those rare occasions when political theorists consider the bearing of Arendt’s political thought on architecture, their reflections echo Frampton’s. In one recent essay, Ronald Beiner urges theorists concerned with the fate of civic life to take the architectural connotations of Arendt’s idea of ‘public space’ seriously, to acknowledge that meaningful political action depends on the prior existence of a physical environment that can serve as a ‘stable horizon of civic experience’. Correspondingly, he also calls upon architects to take up the task of the ‘deliberate expression of civic identity’ and to design spaces that, against the ‘soullessness’ of some modern architecture and urban design, ‘would feel like real sites of grounded worldliness’. ‘People can feel themselves to be citizens among citizens,’ Beiner concludes, ‘only if they inhabit a world intended to build civic consciousness.’⁵

I share Beiner’s interest in the ways in which the built environment conditions political experience, as well as his (and Frampton’s) sense of Arendt’s relevance to this theme. But I worry about the forthright didacticism of Beiner’s charge to architects to produce spaces that ‘educate us to citizenship’ by expressing civic identity – that is, by cultivating, in their very appearance, a ‘shared attachment to a built place that provides an enduring home for members of a political community extended over many generations’.⁶ One problem is that in an era of accelerating migration – from countryside to city and from one city to another, within and across international borders – the centrality of transgenerational fixity to this conception of citizenship may resonate with nativist politics in ways Beiner does not intend.⁷ But another problem, and the one I pursue here, points back to Frampton and thus also to Arendt. For even as he insisted on the importance of the ‘bounded place-form’ as a counterpoint to modern placelessness, Frampton also asserted the centrality of the ‘tectonic’ dimension of architecture – the way a building displays its ‘builtness’, giving expression to the physical structure by virtue of which it remains standing – against the late-capitalist reduction of architecture to ‘scenography,’ in which a fundamentally decorative surface is superimposed upon a structure to which it has only an arbitrary relationship, and that it does not express but masks.⁸

1

Stan Allen and Hal Foster, ‘A Conversation with Kenneth Frampton’, *October* 106 (Fall 2003), 48.

2

Ibid., 43.

3

Kenneth Frampton, ‘Labour, Work and Architecture’, in: Charles Jencks and George Baird (eds.), *Meaning in Architecture* (London: Barrie & Rockliff, 1969); revised as ‘The Status of Man and the Status of his Objects’, in: Kenneth Frampton, *Labour, Work and Architecture: Collected Essays in Architecture and Design* (London: Phaidon, 2002).

4

Kenneth Frampton, ‘Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance’, in: Frampton, *Labour, Work and Architecture*, 85–86; see also Tom Avermaete et al. (eds.), *Critical Regionalism Revisited*, OASE 103 (2019).

5

Ronald Beiner, ‘Durability and Citizenship: Towards an Arendtian Political Philosophy of Architecture’, in: Duncan Bell and Bernardo Zacka (eds.), *Political Theory and Architecture* (London: Bloomsbury Academic, 2020), 107, 112, 117.

6

Ibid., 103, 110.

7

For an alternative see Fonna Forman, ‘Epilogue: Top-Down / Bottom-Up: Co-Producing the City’, in: Bell and Zacka, *Political Theory and Architecture*, op. cit. (note 5).

8

Kenneth Frampton, ‘Rappel à l’Ordre: The Case for the Tectonic’, in: Frampton, *Labour, Work and Architecture*, op. cit. (note 4), 93–94; Frampton, ‘Towards a Critical Regionalism’, op. cit. (note 4), 85.