

Eleştirel Teori ve Siyasal Bir Moment Olarak Demokrasi

Critical Theory and Democracy as a Political Moment

Salih Akkanat¹

Öz

Bu makale, demokratik moment fikri ile eleştirel teori geleneğinin toplum ve siyaset felsefesi arasında bağ kurmaya çalışmaktadır. Sheldon S. Wolin demokrasiyi, siyasi ve hukuki rejimlerin kuruluşuna önsel ve kurumsal düzen içinde massedilmeye direnen siyasal bir gücün daima canlı tutulması olarak tanımlarken; demokrasinin zamansal açıdan ele avuca sığmayan bir moment olarak kavramlaştırılabileceğini savunur. Bu moment aynı zamanda siyasetin öznesini ve özerkliğini vücuda getiren bir moment olarak görülebilir. Oysa Aydınlanmanın özbilinç, özerklik ve öznellik idelerini ve ideallerini, felsefi ve siyasal bir miras olarak sahiplenen eleştirel teori geleneğinin, demokratik momenti ne ölçüde kavrayabildiği kuşkuludur. Haklı olarak eleştirel teori, özellikle ikinci kuşaktan itibaren yaşayan nesillerin gündelik yaşam deneyimleri ile özbilinç arasında bağ kurmaya çalışmış; birinci kuşağın araçsal akıl eleştirisinin entelektüalizmini eleştirmiştir. Ancak bu eleştiri, Walter Benjamin gibi bir figürün, liberal kamusal alanların şematizmine düşmeden, hatırlama ve deneyimin aktarılması vasıtasıyla, siyasal öznelliği kurma çabasını göz ardı etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel teori, Demokratik moment, Sheldon S. Wolin, Walter Benjamin, Siyaset

Abstract

This article tries to establish a link between the idea of democracy and the social and political philosophy of the critical theory tradition. Sheldon S. Wolin argues that democracy can be conceptualized as a temporally elusive moment, while defining democracy as a priori to the establishment of political and legal regimes, and as always keeping alive a political power that resists being absorbed in the institutional order. This moment can also be seen as a moment that embodies the subject and autonomy of politics. However, it is questionable to what extent critical theory tradition, which embraced the ideas and ideals of self-consciousness, autonomy and subjectivity in the Enlightenment thought, as a philosophical and political legacy, could grasp the democratic moment. Critical theory, especially from the second generation, tried to establish a connection between the daily life experiences of the generations living and self-consciousness, and criticized the intellectualism of criticism of the instrumental reason in the first generation. However, this criticism overlooked the effort of a figure like Walter Benjamin to establish political subjectivity through the transmission of memory and experience, without falling into the schematism of liberal public spaces.

Keywords: Critical theory, Democratic Moment, Sheldon S. Wolin, Walter Benjamin, Politics

Araştırma Makalesi [Research Paper]

Submitted: 02 / 02 / 2022

Accepted: 08 / 05 / 2022

¹ Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane, Türkiye, salih.akkanat@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8766-9238>

Giriş

Özbilinç ve öznellik sorunu kıta felsefesi siyaset düşüncesinin netameli konuları arasındadır. Aydınlanmış aklın bilgi ile ilişkisi kadar öznenin tarih ve toplum içindeki rolünün ne olduğu da alternatif siyaset biçimlerine yol açan felsefi tartışmaların başında gelir. Eleştirel teori; özbilinç, özerklik, öznellik gibi Aydınlanmanın burjuva-liberal toplum ve siyaset görüşü çerçevesinde gerçekleştirilmeyi vaat ettiği ideallerin kendi pratiği ile çelişen yönleri üzerinde durur; bu ideallerin neden ve nasıl sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğunu ve dahası iki büyük dünya savaşı arasında görülen türden anomaliler üretmeye yatkın olduğunu kanıtlamayı amaçlar. Bu bakımdan eleştirel teorinin önemli katkısı Kant, Hegel, Marx ve Freud gibi aslında özbilinç ve öznellik meselesini dert edinen ancak farklı siyasi geleneklerle eklenilen düşünce yapıları arasında bir köprü kurmaya çalışması; “toplumsal felsefe” kavramında özetlenebilecek bir sosyal bilimsel araştırma gündemi ve yöntemi içinde çalışmalar yürütmüş olmasıdır. Bu nedenle, eleştirel teori geleneği açısından, Kant’ın “özerklik” ideali, Hegel’in “özbilinç” problemi, Marx’ın ve Freud’un “özgürleşme” ve “öznellik” arayışları ile Weber’in “şeyleşme” analizi eleştirel teori açısından modern toplumu anlamının, özbilinç ve öznellik sorununu birlikte ele almanın anahtar kavramlarıdır.

Ancak bilindiği gibi eleştirel teorinin birinci kuşağı ile Habermas sonrası ikinci ve üçüncü kuşağı arasındaki kimi farklılıklar; özerklik fikri ile şeyleşme eleştirisini, öznelliğin kurulması ile özgürleşme idealini birbirinden ayrı düşünmeyi gerektirecek kadar derinleşmiştir. Bu yazıda, siyasal öznellik ve demokrasi arasındaki ilişki sorusu ele alınmakta; Sheldon S. Wolin’in demokrasi tanımı çerçevesinde eleştirel teorinin birinci ve ikinci kuşağı arasındaki temel bir farkın üzerinde durulmaktadır. Wolin; belirli bir zamansallık, öznellik ve eylem biçiminin demokrasi fenomenine hayatiyet kazandırdığını savunur; siyasal ve hukuksal düzenleri kuran ama onun içinde massedilmeye direnen bir durumun demokrasiyi somutlaştırmanın yegâne yolu olduğunu düşünür. Zamansal açıdan bir *moment* olarak tarif edilebilecek bu durum aynı zamanda özerklik ve özbilinç içinde bulunmayı gerektirir.

Wolin’in demokrasi hakkındaki önermesine bağlı kaldığımızda eleştirel teori bize ne söylemektedir? Eleştirel teori, demokrasinin zamanı olarak tarif edilen özgürleşme momentini, tahakküm yapılarının veya nesnel güçlerin eleştirel analizinden hareketle kavramaya muktedir görülebilir mi? Özbilinç ve öznellik idealini, tarihin gelişim sürecine dışarıdan bakan bir bilinç olarak değil de yaşayan kuşakların kendi yaşam deneyimleriyle bağlı çerçevesinde düşünebilir mi? Demokrasiyi evrensel kurtuluş vaadinin görünümünden biri olarak değil de bugünkü kuşakların kendi yaşam normlarını kurmasının bir usulü olarak ele alabilir mi? Bu makale demokrasi fenomeni ve eleştirel teori arasındaki ilişkiye odaklanırken, öznelliği ve özerkliği tarihe ve deneyime içkin bir şekilde tutunarak kurmaya çalışan Walter Benjamin’in eleştirel teori içindeki özgün konumunu da vurgulamayı amaçlıyor.

1. Sheldon S. Wolin: Demokrasinin Askıya Alınmış Zamanı

Sheldon S. Wolin’in radikal demokrasi düşüncesi, eleştirel teori geleneği içinde siyasal öznelliğin yerini tartışmak açısından anlamlı bir başlangıç noktası sunar. Eleştirel teorinin felsefi gündemini, demokrasi düşüncesiyle ilişkilendirmek için özellikle önemli olduğunu söyleyebiliriz. Eleştirel teori, bireylerin siyasi varoluş kapasitelerini şimdiki-zamanda harekete geçirebilme ve siyasetin aktif öznesi haline gelebilmeleriyle ilgili olduğu ölçüde, demokrasi fikri açısından da bir tartışmanın öznesi durumundadır. Bu bakımdan, eleştirel teorinin kendisine dönük bir eleştiri olarak okunabilecek olan Benjamin’in zamansallık tartışması ile Wolin’in moment kavramı arasında bağ kurmak mümkündür. Benjamin, historisist zamansallık ve historisist hafıza kavramlarını; şimdiki-zamanın eleştirel potansiyelini, dönüştürücü enerjilerini ya evrensel tarihin zorunlulukları adına ya da gelecekte gerçekleşecek devrimci dönüşüm adına edilgenleştirilmesini eleştirirken, aslında eleştirel teorideki gerek politik ekonominin gerekse araçsal aklın eleştirisinde karşımıza çıkan açmazlarına ışık tutmaktadır.

Wolin (1999: 51) için demokrasi kaynaklara ulaşmak için “örgütlü, eşit olmayan toplumsal güçler arasında yürütülen meşru ve herkese açık çekişme” anlamına gelir. Demokrasiyi salt bir yönetim biçimi olmaktan çıkaran unsur sıradan yurttaşların ortak ilgi alanlarını ve eylem modellerini kendi başlarına keşfetmeleri yoluyla siyasal varlıklar haline gelebilme kapasitesine sahip olmalarıdır. Bu nedenle mevcut demokrasi uygulamasının anayasal demokrasi olarak nitelendirilmesi Wolin’e göre iç çelişkili bir durumdur. “Anayasal demokrasi” bir yandan demokratik potansiyelin ülkeyle sınırlandırılmasıdır ki bu, devletin mutlak siyasal düzeninin korunması bakımından demokrasinin “uysallaştırılması ve denetim altına alınması” anlamına gelmektedir, diğer yandan da “anayasal demokrasi” yurttaşların kendi kapasitelerini kullanarak ortak bir eylem modeli benimsemeleri yoluyla siyasal varlıklar haline gelmelerinin sınırlandırılmasını ifade etmektedir (Wolin, 1999: 55). Bu bakımdan “anayasal demokrasi”nin içkin anlamı, demokrasiyi anayasaya indirgemesi ve anayasayı, Batı toplumlarında olduğu gibi, sanki kurulmuş bir yapı olarak sunmasından kaynaklanmaktadır. Kurulu anayasal yapı içinde *demos*’un anayasallaşma sürecine aktif katılımının yeri belirsizdir. Bu nedenle anayasa ve demokrasiyi birbirini bütünleyen kavramlar gibi kullanmaktan ve demokrasiyi ideal varış noktası “anayasa” olan teleolojik bir süreç gibi tanımlamaktan vazgeçmek gerekir.

Wolin'in demokrasi tartışmasını önemli kılan husus anayasaların sadece yasal ve yasa-dışı arasında ayrım yapması değil aynı zamanda "siyasetin ölçüsünü, siyasetin zamansal ritimlerini ya da dönemselliğini" de tayin etmesidir. Düzenli aralıklarla genel seçimler yapılması ve herkesin oy verme hakkına sahip olması gibi yurttaşların kendi siyasal kapasitelerini yansıtmalarıyla ilgisi olmayan sınırlar, anayasal demokrasinin biçimselliğini ortaya koymaktadır.

Radikal demokrasi bu biçimsel sınırların ötesindeki alanın ifadesidir. Bu nedenle radikal demokrasi, geçmişteki devrim dönemlerinin de gösterdiği gibi verili sistem ve uygulamaların sınırlarını çiğneyen "yerleşik anayasal düzenin en uç noktadaki antitezi" olarak hareket etmelidir: "*Demos* dışlandığı sınıf, statü ve değer sistemlerini paramparça etmeden iktidara katılamaz" (Wolin, 1999: 60). Devrim dönemlerinde *demos* siyasal kapasitelerini gerçekleştirmeyi engelleyen sınırları ortadan kaldırır. Toplumun dışlanmış kesimleri tarihin aktörü olma ve tarihsel-siyasal süreklilikte radikal bir kopuş yaratma iktidarını ele geçirir. Bu tür devrimci momentler tarihin gidişatına itiraz etmeyen kronolojik-şimdiki zamanın *mesiyani* zamana/şimdinin-zamanına dönüştüğü, belirli bir tarihsel dönemin edimsellik kazandığı anlardır. Bu yapısal dönüşüm, *demos*'un devrimci itaatsizlik yoluyla siyasal bir aktör olarak tarihe itiraz etmesi sayesinde gerçekleşir. *Demos*'un tarihin bu kısa devrimci anlarında sahneye koyduğu siyaset deneyimi, ekonomik sömürünün meşrulaştırılmasıyla sonuçlanan siyasal dışlanmanın toplumsal ve siyasal sınırlarını ortadan kaldırır.

Ancak Wolin'in hatırlattığı gibi devrimci momentler sona erdiğinde devrimci itaatsizlik de sona erer ve siyaset alanı *kurumsallaşmaya* başlar. Bu Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi*'nde belirttiği gibi yasakoyucu şiddetin (bir amaca göre bir araç oluşturmayan *saf şiddet*) yasakoyucu şiddete (her zaman bir amaca göre bir araç oluşturan *mitik-hukuki şiddet*) dönüşmesidir (Benjamin, 2005: 112; Derrida: 2014; Hamacher: 2014). Kurumsallaşmayla birlikte demokrasi, kurucu öznelerinin siyasal potansiyellerini açığa çıkararak yetkinleştirdiği devingen bir durum olmaktan çıkar; "düzen, usul ve teamül" çerçevesinde liderlerin öncülük ettiği hiyerarşik bir demokrasi kendiliğinden siyasetin yerine işlemeye başlar (Wolin, 1999: 63). Wolin'e göre bu durum demokrasinin artık bir *moment* olmaktan çok *biçimsel* bir görünüm kazanmaya başladığı süreçtir.

Bu bağlamda Wolin, devrimci geçiş anlarında sahneye konan bu hakiki demokrasi ve siyaset deneyiminin mevcut demokrasi uygulaması için bir ölçüt oluşturması gerektiğini vurgulamaktadır. Mevcut demokrasi uygulaması bu temelde sorunsallaştırıldığında, yöneltile eleştirinin öngördüğü demokrasi pratiğinin, "modern siyasal toplumların boyutu ve ölçeği"yle uyuşmadığı için uygulanması mümkün olmayan ve bu nedenle de geçersiz bir pratik anlamını taşır. Oysa bu itiraz Wolin'e göre, nesnel bir temellendirmeden ziyade ideolojik bir duruşa işaret etmektedir. Sorun "aktör olarak yurttaş ve oyun sahnesi olarak siyaseti esas alan herhangi bir demokrasi anlayışının, devleti siyasal düzenin sabit merkezi sayan modern tercihle ve buna bağlı olarak siyaseti tek bir başat hedef, devlet aygıtını kontrol etme ya da etkileme hedefi çevresinde örgütlenmiş kesintisiz bir faaliyet gibi gören anlayışla bağdaşmamasıdır" (Wolin, 1999: 68).

Tam da bu noktada şu soru akla gelmektedir: "Bir moment olarak demokrasinin yaşama şansı var mıdır?" Başka bir deyişle devrimci geçiş anlarında deneyimlendiği gibi aktif failliğin sahneye konduğu, devrimci anın "biçimselleşmediği" veya "kurumsallaşmadığı" devingen bir demokrasiyi geçerli kılmak ne derece mümkündür? Wolin bu soruya bir tür "hatırlama stratejisi" yoluyla cevap vermeyi deniyor. Momentin biçime, yasakoyucu şiddetin yasakoyucu şiddete, *dynamis*'in *statis*'e dönüşmesi, siyasetin kurucu aktörlerinin, siyasal öznelerin siyasal düzene ilişkin *hafızalarını* diri tutmalarına bağlıdır. Kendiliğinden siyasetin akışkanlığı "kurumsallaştığında" beliren siyasal düzenin dışlayıcı ve aynı zamanda eşitsizlikleri doğallaştıran yapısının "hatırlanması" demokrasiyi sürekli yenilene "siyasal bir moment" haline getirir. Siyaset "demokrasinin ancak kendi değerlerine ihanet etmesi" suretiyle eşitsiz iktidar ilişkileriyle mücadele imkânı doğuran bir bağlamda yenilenebilir (Wolin, 1999: 68).

2. Potansiyel ve Edimsel: Siyasal Bir Moment Olarak Demokrasiyi Kurmak

Wolin'in demokrasiyi siyasal bir moment olarak yeniden okumasıyla Walter Benjamin'in farklı zamansallık biçimleri arasında yaptığı ayrım arasında önemli bir paralellik olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir deyişle, Wolin'in "anayasal demokrasi" veya "temsili demokrasi" ile "moment olarak demokrasi" ayrımı, Benjamin'in yorumunda historisist/ilerlemeci zamansallık ve tarihsel materyalist/kurtarıcı-dönüştürücü zamansallık anlayışları arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Bu bakımdan "demokratik moment" nosyonu, kurtarıcı/dönüştürücü zamansallık kavramı ile birlikte okunabilir. Bu bağlantının incelenmesine geçmeden önce *moment kavramı* hakkında felsefi ve kavramsal bir içgörü edinmek amacıyla, Agamben'in Aristoteles'in potansiyel ve edimselin ilişkisine dair düşünceleri üzerinden açıklamak yardımcı olabilir. Burada Aristoteles'in potansiyel ve edimsel kavramlarını hatırlatırken "olandan" "olması gerekeni" çıkarmak gibi doğalcı yanılgılara düşme riski taşıyan bir öneri getirmek değil bu kavram çiftinin demokratik moment ve siyasal düzen/iktidar arasındaki gerilimi anlamının, demokrasiyi kurumsallaşmaya direnen bir *moment* olarak kavramanın bir yolu olarak ele almak söz konusudur. Aristoteles'in *dynamis* ve *energeia*, *potenza* ve *activa* arasında kurduğu ilişki demokrasinin *moment* olarak kavranması ve düzen koruyucu bir siyasal iktidar biçimine direnen bir demokrasi kavramsallaştırması açısından önem taşır.

Potansiyel ve edimsel kavram çifti Aristoteles'in *Metafizik* (Aristoteles: 2018) kitabının 8. ve 9. bölümlerinin konusunu oluşturmaktadır. Aristoteles'in madde ve form ayrımı "bir şeyin özüyle kendisi olmaksızın özün varolamayacağı bilinemez dayanak arasındaki ayrım olarak ele alınır" (Ross, 2002: 207). Aristoteles bu ayrımla şeylerin "biçimlenmemiş" bir durumdan "biçimlenmiş" bir duruma nasıl ilerlediklerini anlamaya çalıştığını ve bu çerçevede de "potansiyel" ve "edimsel" kavramlarını kullandığını söyler. Süreci devindiren etkinlik olarak *dynamis* özünde iki farklı anlama sahiptir. Birincisi, "bir şeyin bir başka şeyde herhangi bir cinsten değişme meydana getiren gücü"nü; ikincisi ise, "bir şeyin bir halden başka bir hale geçebilme gizil gücü"nü ifade eder (Ross, 2002: 207). Bu noktada Aristoteles, demokrasiyi sadece temsili-demokratik kurum, mekanizma ve süreçlere indirgeyen yaygın demokratik tutum gibi, potansiyelin yalnızca edimselle varolduğunu savunan ve potansiyelin varlığını kabul etmeyen, şeyleri salt edimsellikleri içinde kavramaya çalışan Megara okulunun tersine, potansiyelin özerk varoluşunun altını çizer. Potansiyelin edimselle ilişkisi şeyleri biçimlendirme ya da şeylerin düzenine müdahale *yeterlidir*, bina yapmasını bilen birinin bina inşa etmemiş olsa bile bina yapma kabiliyetine sahip olması, gitar çalan müzisyenin müziğini icra etmiyor olsa bile çalma kabiliyetine sahip olması gibi.

Aristoteles'e göre değişme ancak potansiyelin varlığı sayesinde açıklık kazanır. Bu ise potansiyelin edimselle dönüşmesi ve böylece değişimin meydana gelmesi gibi doğrusal bir mantıktan daha karmaşık bir ilişkiyi gerektirmektedir. Daha açık bir deyişle, Aristoteles'e göre potansiyelin kendisi edimsel sayesinde kurulur. Ross'un vurguladığı gibi A, "edimsel olarak B olabilme gücüne sahip değilse, potansiyel olarak B değildir ve daha önceden edimsel olan bir şeyin eylemliliği olmadan böyle olamadığı için onun B olma potansiyelliği bir edimselliği ön varsayar. Potansiyellik aslında her yerde ve her durumda edimselliği ön gerektirir ve kaynağını edimsellikte bulur" (Ross, 2002: 208).

Agamben'in işaret ettiği gibi potansiyel, Aristoteles'in düşüncesinde hem edimselden önce gelir hem de edimselle bağlı kalır. Burada altı çizilmesi gereken nokta potansiyelin edimsel olma kapasitesine, bu kapasitenin edimselle dönüşmemesi sayesinde ulaştığıdır. Potansiyel, edimselliğini askıya alarak kendini gerçekleştirebilmektedir. Agamben'in bu noktada üzerinde durduğu soru şudur: "o halde edimselle geçişi nasıl tasavvur edeceğiz? Eğer bütün (olma ya da yapma) potansiyelleri aynı zamanda (olma)ma ya da (yapma)ma potansiyeli ise, o zaman, bir edimin gerçekleşmesi nasıl mümkün olacaktır?" (Agamben, 2002: 65). Aristoteles'in bu soruya *Metafizik*'te verdiği yanıt, potansiyel, gerçekleştiği zaman potansiyelsiz hiçbir şeyin kalmayacağı (yani olmama kapasitesine sahip hiçbir şeyin kalmayacağı şeydir) biçimindedir. Dolayısıyla potansiyelin edimselle dönüşebilmesi kendi olmama potansiyelini, yani *potansiyelsizliği* iptal etmesine bağlıdır. Başka bir deyişle potansiyelin anlamı bir bakıma, onun edimselle yer değiştirmesi ve böylece potansiyelin yok edilmesi değil, daha çok potansiyelin muhafaza edilmesidir. Potansiyel *potansiyelsizliğin* edimsellik aracılığıyla iptal edilmesi sayesinde vücut bulur.

Wolin'in kısa süreli devrimci dönüşüm anlarında cisimleştiğini söylediği demokratik moment, Aristotelesçi anlamda, *potansiyelsizliğin* iptal edildiği ve yeni bir siyasallığın oluşma potansiyelinin açığa çıkarıldığı etkinliktir. Bu yönüyle demokratik moment yeni bir kurulu düzenin yapılanmasından çok, *potansiyelin* sürekli olarak muhafaza edilmesini gerektiren bir edimselliği öngörmektedir. Başka bir açıdan ise varlık formunda edimsellik kazanmamış olan Aristotelesçi potansiyel, Wolin'in demokratik momentini kuran toplumsal öznelerin siyasal varoluş kapasitelerine karşılık gelir. Toplumsal öznelerin siyasal varoluş kapasitelerini gerçekleştirebilmeleri değişim *potansiyelinin* harekete geçirilmesidir. Bu bağlamda Aristoteles'in bize potansiyelin varoluşunu edimsel formundaki varlıkla hiçbir ilişki kurmadan düşünme fırsatı vermesi aynı zamanda demokrasinin temsil mekanizmalarının dışında düşünülmesine olanak tanımaktadır. Bu sayede demokrasiyi, eşitsizlikçi yöneten-yönetilen ayrımını yapılandıran kurumsal varoluşunun ötesinde, yani varlık formundaki edimselliğinin ötesinde, siyasal öznelerin kolektif öz-yönetim potansiyellerinin açığa çıkışı temelinde düşünmek mümkündür.

Buradan çıkarılması gereken sonuç, demokrasinin verili ve kurulmuş bir yapı değil bireysel öznelerin aktif katılımları sayesinde yeniden kurulması gereken bir moment olduğunun hatırlanmasıdır. Ancak bu momenti hareket geçirebilmek, öznelerin "bilinç" durumlarıyla yakından ilgilidir ve arkasında Hegel'den Habermas'a özne bilincin veya siyasal failliğin nesnel yapıların içkin bir zorunluluğu olarak mı, yoksa özneler-arasılık perspektifinde yeniden canlandırılması gereken "iletişimsel akıl"ın bir sonucu olarak mı ortaya çıktığı konusunda eleştirel teori geleneğinin siyasete ve demokrasiye bakış açısını biçimlendiren uzun bir tartışma hattı bulunmaktadır.

Burada öncelikle siyasal öznelliğin ve demokratik momentin kurulması bağlamında eleştirel teorinin ideoloji eleştirisi ve içkin eleştiri anlayışına, ardından da Seyla Benhabip'in vurguladığı, eleştirel teorinin siyasal öznelliği, tarihsel sürekliliğin içkin kendini kavrayışının bir sonucu olarak değil de dışsal-ölçüt bilimsel bir doğrultuda düşünmesinin, kendi teorisi açısından yol açtığı paradoksa onun deyişleriyle "açmaza" değineceğiz. Bu bağlamda, Benhabip'in özellikle eleştirel teorinin politik ekonominin eleştirisi (ideoloji eleştirisi) safhasına değil de araçsal akıl eleştirisi safhasına yönelik bir "açmaz" eleştirisinde bulunmasının kendi yaklaşımı açısından da bir sorun teşkil ettiği vurgulanacaktır. Daha sonra, Habermas'ın aynı doğrultuda eleştirdiği Benjamin'in siyasal pratiğinin gerçekten de ölçüt-bilimsel/normatif bir standarda mı dayandığı yoksa demokratik momentini harekete geçirmek bakımından Hegelyen-Marksist gelenekten farklı öncüllerden mi yola

çıktığını tartışacağız. Son tahlilde bu tartışma, farklı zamansallık anlayışları ile bunların siyasal içermeleri/sonuçları arasındaki ayrımları daha iyi görmemize yardımcı olabilir.

3. İçkin Eleştiri: Öznel Bilincin Nesnel Zorunluluğu

Walter Benjamin'in zamansallık yorumu modern öznelliğin yapısını kavramak ve demokratik momenti harekete geçiren siyasal öznelliği düşünmek bakımından önemli açılımlar sunmaktadır. Ancak Benjamin'in öznellik düşüncesini anlayabilmek için eleştirel teorinin Hegelyen-Marksist bir gelenek içinde biçimlenen pratik felsefesinin bazı önermelerinin bilinmesi gerekir. Benjamin'in siyasal öznelliğe yaklaşımı son tahlilde eleştirel teorinin genel eğiliminden farklı bir özellik göstermektedir. Politik ekonominin eleştirisi temelinde içkin eleştiri anlayışı, özerk bilincin varlığını, kapitalist ekonominin kendi teori ve pratiği arasındaki çelişkinin bilincine varmaktan türetilir. Liberal kapitalist ekonominin normatif idealleriyle (özgürlük, eşitlik, bireysellik), tahakküm ve sömürü ilişkisine dayanan, hiyerarşik, eşitsizlikçi ve bireysel yetenekleri yetkinleştiren değil, körelten uygulaması arasındaki çelişkinin farkına varılması, öznelliğin kökenini oluşturur. Bu nedenle eleştirel teorinin politik ekonominin içkin eleştirisinden kaynaklanan yaklaşımı "bilinçlendirici eleştiri" olarak tanımlanır. Ancak buradaki sorun eleştirel teorinin, Hegelyen düşüncenin ve zamansallık anlayışının standardına bağımlılık göstermesidir. Bilinç ya da öznelliğin, belirli bir ekonomik ve teknolojik gelişme aşamasında ve gelişmiş toplumlara özgü kılınması, bilinçlendirici eleştirinin historisist bir zamansallık anlayışı ile yüklü olmasına yol açtığı için hem herhangi bir kronolojik şimdiki-zamanın değişim *potansiyelini* iptal ederek edimselliğini ortadan kaldırır hem de Batı merkezci bir bilinç ve akıl düşüncesine kayarak "oryantalizmi" yeniden üretir.

Eleştirel teorinin öznellik/özerklik anlayışıyla Hegelyen zamansallığı birleştiren "bilinçlendirici eleştiri"nin arkasında dolayım (mediation) nosyonunun ayrılmaz bir parçasını oluşturan "hatırlama" (erinnerung) kavramı yatmaktadır. Eleştirel teori tarafından özellikle politik-ekonominin eleştirisi safhasında, dönüştürücü bilincin nesnel koşullara içkinliği bağlamında benimsenen uzlaşmaya dayalı hatırlama (erinnerung) ile Benjamin'in bunun tam karşısında duran uzlaşmaya direnen hatırlama (eingedenken) arasındaki farklılık, siyasal öznelliğe ve özerk bilince yaklaşım farklılıklarının temelini oluşturmaktadır. Demokratik momenti hareket geçirmek bakımından siyasal öznelliğin, nesnel yapıların içkin ilerleyişinden kaynaklanan kaçınılmaz bir zorunluluk mu olduğu, yoksa kamusal olarak canlandırılması gereken bir yükümlülük mü olduğu konusu bu bağlamda önem kazanmaktadır.

Eleştirel teoriye göre bilinç insanın maddi varoluşunun bir özelliği olarak toplumsal yapıya içkindir ve toplumun içinde bulunduğu şimdiki-zamana bağlıdır. Ancak bilinç şimdiki-zamanın sınırlarının ötesini aydınlatan bir hakikat içeriği barındırdığı için de aynı zamanda aşkındır (Benhabip, 2000: 22). Bir bakıma bu, öznel bilinç toplumsal koşullara içkin olduğu için nesnel bir karaktere sahiptir ama toplumsal koşulların sınırlandırıcılığının farkında olduğu, ona karşı geldiği ve onu aşmaya çalıştığı için de aşkın bir bilinçtir. Horkheimer'in vurguladığı gibi, "tarihin akışının ekonomik bir mekanizmanın zorunlu ürünü olarak kurulması, aynı zamanda bu düzene karşı bizzat bu akıştan kaynaklanan protestoyu ve insan soyunun kendi kaderini belirlemesi, yani insanın eylemlerinin artık bir mekanizmadan değil, kendi kararlarından kaynaklandığı bir durum fikrini de içerir. Şimdiye kadar olanların zorunluluğu hakkında yargı onu körü körüne bir zorunluluktan anlamlı bir zorunluluğa dönüştürme savaşımını içerir" (Horkheimer, 2005: 375-6). Dolayısıyla nesnel yapıların ve zorunlulukların akışına içkin tutunan bilinç aynı zamanda bu zorunluluklara karşı eleştirel bir mesafe geliştirir; "aşkınlık" şimdiki-zamanın zorunluluklarına karşı alınan ve onu dönüştürmeyi amaçlayan bu eleştirel mesafeden kaynaklanır.

Bu çerçevede, Horkheimer, kendi politik ekonomi eleştirisinin özellikle üç boyutu üzerinde durmaktadır: Birincisi, "politik-ekonomi eleştirisi ekonomideki baskın kavramların kendi karşıtlarına dönüşümünü" gösterir; ikincisi, "politik-ekonomi eleştirisi ekonomiyi şeyleştirmez, idealizmden miras kalan insanların kendilerini statükoya teslim etmekten ya da iktidar ve kâr birikimine teslim etmekten başka seçeneklerinin de olduğunu öne süren inancı koruyarak özgür ve kendini belirleyen materyalist toplum kavramını" savunur; üçüncüsü, politik-ekonomi eleştirisi, toplumun eğilimlerini bir bütün içinde görüp, "kendini sonuna yaklaşan dönemin tarihsel hareketini tasvir" eder (Horkheimer, 2005: 358-387; Benhabip, 2005: 202; Geuss, 2002: 106).

Bu bağlamda eleştirel teorinin pozitivist sosyolojiye yönelttiği eleştiri başka bir açıdan onun öznellik anlayışının ifadesini oluşturmaktadır. Buna göre eleştirel teoriyi pozitivist sosyolojiden ayıran en önemli özellik, toplumsal dünyayı bilimsel biçimde incelemenin kendinde bir amaç taşımasıdır. Eleştirel teoriye göre bilimsel-sosyolojik incelemenin amacı, bu dünyayı "insanların gücünü ve ihtiyaçlarını tatmin eden" başka bir dünyaya dönüştürme *potansiyelini* aydınlatmaya çalışmaktır. Bu bakımdan Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" makalesinde belirttiği gibi, özgürlüğün ve kendi kendini belirleyen bir demokratik-siyasal oluşumun gerçekleşmesinin nesnel temelleri, mevcut toplumsal-ekonomik yapıda içkindir ve sosyal teorinin görevi bu değişimin öznesinin bilincini ortaya koymaktır. Dolayısıyla eleştirel teori, ideal demokrasinin gerçekleşmesi yönünde normatif-empatik bir boyuta sahip olmasına rağmen ideal bir etik ve siyaset öneren kural koyucu teorilerin normatif naifliğinden farklı bir konumda olduğunu iddia eder (Benhabip, 2005: 233). Horkheimer'a

göre, “gelecekteki bir toplum biçimine geçişte, insanlığın kendini önce bilinçli bir özne olarak kurması ve kendi yaşam biçimlerini etkin bir biçimde belirlemesi gerekmektedir” (Horkheimer, 2005: 379).

Horkheimer sözü edilen makalesinde “gelecekteki bir toplum biçimine geçiş”ten felsefi düzeyde bir ütopyayı değil, daha üst düzeyde bir örgütlenme ilkesini kastettiğini vurgulamaktadır. İdeal bir toplumsallaşmanın ve demokrasi biçiminin kurulması sadece “belirli mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmesi” ve “yeni toplumsal işbirliği biçimlerinde üretkenliğin artırılması”na değil aynı zamanda “bunların içinde gerçekleştiği toplumun özüne ve gelişmesine” (Horkheimer, 2005: 395) bağlıdır. Yeni üretim ilişkilerinin yeni eşitsizlik biçimleri yaratmaması için toplumun “doğru bir yapıya” sahip olması gerekmektedir. Buna göre gerçek demokrasiyi kuracak olan “doğru yapı”nın içeriği Horkheimer’a göre şu soruların yanıtlanmasından oluşur: “Neyin nasıl üretileceği sorusu, özel ilgileri olan görece sabit gruplar varolacaklar mı, toplumsal farklılıklar korunacak mı, hatta derinleşecekler mi gibi sorular, ayrıca bireyin yönetimle etkin ilişkisi, bireyleri ilgilendiren tüm belirleyici idari edimlerin bireyin kendi bilgisi ve istenci ile olan ilişkisi, insanların etkileyebildikleri tüm durumların gerçek bir uzlaşmaya bağlı oluşu, kısacası, gerçek demokrasinin ve işbirliğinin asıl uğraklarının gelişme derecesi” (Horkheimer, 2005: 395).

Horkheimer ve genelde eleştirel teori bize bu üstün ve yeni toplumsallaşma durumuna bilen ve eyleyen öznelerin praksiyle geçilebileceğini söyler. Ancak bilindiği gibi bu “yeni bir toplumsallaşma biçiminin hayatiyet kazanması”yla sonuçlanacak olan eylem modeli, eleştirel teorinin özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nden sonraki ikinci döneminden itibaren çok önemli bir dönüşüm geçirir (Adorno ve Horkheimer: 2014; Horkheimer: 1998). Emek etkinliğine dayanan, tarihsel gelişme ve değişimi kolektif özne fikrinden yola çıkarak açıklayan ve değişimin dinamiğini nesnel yapılarda temellendiren eleştirel teorinin içkin eleştiri konumu ve siyasal öznelik anlayışı başkalaşır. Seyla Benhabip bu dönüşümde tarihsel gelişmelerin önemli rol oynadığının altını çizmektedir (Benhabip, 2005: 206). Özellikle İkinci Dünya Savaşı gerçekliği, Marx’ın eleştirel politik ekonomi paradigmasını işlevsizleştirmeye başlamıştır.

4. Eleştirel Teorinin Açmazları

Benhabip özellikle eleştirel teorinin bir üyesi olan Pollock’un bu dönemde yazdığı “Devlet Kapitalizmi: İmkânları ve Sınırları” (Pollock: 1982) makalesine göndermede bulunarak, iki savaş arası dönemin Avrupa’sında politik ekonominin yapısındaki dönüşümleri, eleştirel teorinin “içkin eleştiri” anlayışından “araçsal akıl” eleştirisine geçişin nedenlerini göstermek amacıyla betimler. Buna göre, politik ekonominin yapısındaki dönüşümlerin nedeni, özel kapitalizmin devlet kapitalizmine dönüşmesini sağlayan süreçlerdir (Benhabip, 2005: 206).

Benhabip, Pollock’un makalesinden hareketle bu dönüşüm süreçlerini üç madde altında toplar. Birincisi, iki savaş arası Avrupa’sında “devlet kapitalizmi, piyasanın işlevlerini kökten dönüştürmüş” ve artık piyasa “üretim ve dağıtımın koordinatörü rolünü oynayamaz” hale gelmiştir. Piyasanın koordinasyon görevi doğrudan denetimin tekeline girmiş, “işletme, emek ve ticaret serbestisi, uygulamadan kaldırılacak ölçüde devlet müdahalesine maruz” hale gelmiş ve “otonom piyasayla birlikte sözde ekonomik yasalarda” ortadan kalkmaya başlamıştır (Benhabip, 2005: 206). Benhabip’e göre Pollock’un bu gelişmelerden çıkardığı sonuç, serbest ticaret, işletme ve kendi emek gücünü satma serbestisinin yani mübadele piyasasının ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan yeni toplumsal ve siyasal düzenin eleştirisinin, artık politik ekonominin eleştirisiyle açıklanamayacağıdır. İkincisi, otonom piyasayla birlikte liberal kapitalist düzenin işlemlerini sağlayan “görünmez el” mekanizmaları, sözde piyasa yasaları ortadan kalktığına göre, mevcut düzene karşı protesto ve başkaldırıya kaynaklık eden kriz ve çelişki eğilimlerini açıklamakta güçleşmektedir. “Yeni toplumsal düzenin dinamikleri ve kriz ihtimalleri, yalnızca ekonominin işleyişine içkin çelişkiler şeklinde açıklanamaz. Ekonomik krizler, devlet kapitalizmi koşulları altında ya askıya alınır ya da dönüştürülür” (Benhabip, 2005: 206). Üçüncüsü, içkin eleştirinin en önemli özelliği olan ve liberal kapitalist düzenin normatif ideallerini kendi pratiğiyle karşılaştırarak aslında bu ideallerin nesnel olarak gerçekleşme şansının bulunmadığını kanıtlama fırsatı ortadan kalkar. Serbest piyasa ekonomisi sayesinde liberal burjuva toplumuna ait eşitlik, özgürlük ve bireycilik gibi normatif ideallerin piyasada gerçekleşeceğine dair ön kabulün geçersizliğini ve esasında bu ideallerin tam karşıtlarına yani bireysel ve kolektif düzeyde baskı ve tahakkümün kaynaklarına dönüşmüş olduğunun bilimsel olarak kanıtlanma şansı, “piyasanın doğrudan denetim sistemi içinde kayboluşuyla birlikte liberalizmin normatif idealleri de kaybol”duğu için bulunmamaktadır (Benhabip, 2005: 206).

Bu bağlamda, eleştirel teorinin benimsediği politik ekonomi eleştirisi, yeni toplumsal düzenin kriz ihtimallerini, normatif ideolojisini ve kurumsal yapısını açıklamakta yetersiz kalır. Böylece Adorno, Horkheimer ve Marcuse, özellikle 1937-1947 arasının yeni toplumsal-siyasal koşullarında eleştirel yaklaşımlarını “araçsal aklın eleştirisi” bağlamında yeniden yapılandırmak zorunda kalırlar. Buna göre nasyonel sosyalizm ve endüstriyel kitle demokrasilerinde artık “piyasa akli”nin değil “devlet akli”nin başka bir deyişle “siyasal-bürokratik devlet aygıtının” tahakkümü geçerlidir. Horkheimer bu bağlamda şöyle yazmaktadır: “Bugün bireysel ego, totaliter planlamanın sahte-egosunca yutulmuştur. Totaliter planı yapanlar bile, idare ettikleri devasa kitle ve sermaye yüzünden ve ona rağmen, denetimleri altında olanlardan fazla bir otonomiye sahip değildir. Denetlenenler her çeşit grup halinde örgütlenir ve bu gruplarda birey kendinde hiçbir önem taşımayan bir unsurdan

başka bir şey değildir. Birey kendini korumak istiyorsa bir ekibin parçası olarak endüstride, tarımda ya da sporda her şeye amade bir halde ve yeteneğiyle çalışmak zorundadır. Fiziksel varoluşunu, çalışma, yemek ve uyuma alanını her grupta sille tokat savunmak zorundayken en sıkı disipline boyun eğmelidir. Kendi ve ailesi için uzun vadeli bir plan yapmanın sorumluluğu, içinde bulunduğu anın mekanik görevlerine kendini uydurmak için gerekli yeteneğe yol açar. Birey kendini sıkıştırır (Horkheimer, 1941: 377; alıntılanan eser, Benhabip, 2005: 211).

“Araçsal akıl” eleştirisi bağlamında teorinin yenilenişi, “üretim güçlerinin örgütlenme düzeyi, toplumun kurumsal yapısı ve kişilik formasyonları arasında işlevsel ilişkiler” kurmaya yardım eden sosyolojik bir model ortaya koyar. Bu model çerçevesinde “akılsallaşma” ve “araçsal akıl” gibi kavramlar, “toplumsal formasyonun örgütlenme ilkelerini, kişiliğin değer yönelimlerini ve kültürün anlam yapılarını” tasvir etmekte kullanılan gelişkin bir teoriye ait kategorilerdir. Adorno, Horkheimer ve Marcuse “toplumsal akılsallaşma” kavramıyla, idari aygıtın ve siyasal tahakkümün fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi gibi kurumlar yoluyla daha etkin ve planlı biçimde toplumsal hayatın tüm alanlarına nüfuz etmesini kastederler. Bireylerin bütün bu örgütsel yapılanmalar içindeki durumu, “örgütsel aygıtın kural ve düzenlemelerine tabi” haldeyken örgütsel yapılanmanın dışına çıkıldığında birey “ailenin ekonomik, eğitimsel ve psikolojik işlevinin yıkılışıyla birlikte . . . kitle toplumunun gayri şahsi güçlerinin eline teslim edilir” (Benhabip, 2005: 212). Birey hayatta kalabilmek için, gerek örgütsel yapılanmaların içinde gerekse dışında, idari-bürokratik aygıtın kurallarına uyum sağlamak zorundadır. Bu endüstriyel-ticari kapitalizmin yabancılaşma süreçlerinden daha kapsamlı bir yabancılaşma halidir.

Öznel bilincin ve tarihsel aktörlerin toplumsal akılcılaşma koşullarında bu şekilde betimlenmesi karşısında Benhabip, eleştirel teorinin kendini çok önemli bir açmazın içine sürüklediğini söyler. Ona göre “araçsal akıl” ve “akılsallaşma” kategorilerinin hem toplum yapısal süreçlere hem de “kişilik formasyonunun dinamikleri ve kültürel anlam yapılarına göndermede bulunması” Weber’in ayrıştırdığı akılsallaşma süreçlerinin “birbirinin üzerine katlanmasını” ifade etmektedir. Bu nedenle toplumsal hayatın tümüyle araçsal süreçlere teslim olduğu ve bireyleri teslim aldığı yerde, araçsal olmayan bir akıl konumundan konuşmak ve akli temellendirmek mümkün değildir: “Aydınlanmanın ve kültürel akılsallaşmanın feci hali akli kuran özdeşlik mantığının zirveye ulaşmasını ortaya koyuyorsa, yalnızca aynı aklın araçlarıyla yürütülen *Aydınlanmanın Diyalektiği* teorisi, mahkûm ettiği tahakkümün yapısını daim kılar (Benhabip, 2005: 220).

Pollock’un analiz ettiği ve devlet kapitalizminin serbest piyasanın işleyişini askıya almasıyla ve idari-bürokratik devlet aygıtının toplumsal dokunun tüm alanlarını kendi akılsal ritmine uydurmasıyla sonuçlanan süreç karşısında siyasal özelliğin veya özerk bilincin yaşama şansı var mıdır? Pollock’un makalesine göre eleştirel teorinin içkin eleştiri yönteminin serimlediği ve radikal devrimci değişim yönünde bel bağladığı sistemsel kriz anları, tekeli devlet kapitalizminin tam denetimi altındadır ve bu denetim “sistemsel akıl dışılığı bertaraf etmeksizin kriz ihtimallerini bertaraf etmektedir”. Krizin bertaraf edilmişinde elbette kültür ve kültür endüstrisi kurumları önemli roller oynamaktadır.

Marcuse’nin deyişiyle endüstriyel-ticari kapitalizmi ortadan kaldıracak toplumsal krizlerin nesnel mevcudiyeti, yeni düzende baskı ve sömürü mekanizmalarına karşı öznel direncin oluşmasına imkân tanımaz. Bireylerin kendi emek ve varoluşlarına yabancılaştığı endüstriyel-ticari-teknolojik uygarlık içinde özgürlük kayıplarının üstesinden gelmelerine olanak tanıyan kriz eğilimlerini algılayamamalarını Marcuse *Eros ve Uygarlık*’ta “akılsallaşma paradoksu” olarak tanımlamaktadır (Marcuse, 1998: 37-57). Aristotelesçi bir deyişle modern endüstriyel-teknolojik uygarlık koşulları *potansiyelsizliğin* değil *potansiyelin* iptal edildiği, dolayısıyla iradenin/edimin gerçekleşme şansının kalmadığı koşullara işaret etmektedir.

Benhabip, gerek *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin “araçsal akıl eleştirisi”nde örtük halde bulunan “araçsal-olmayan akıl” konumunun, gerekse Marcuse özelinde “kurtarıcı hafıza” nosyonunun eleştirel teorinin kendi pratiğiyle örtüşmediğini söylerken haklıdır. Eleştirel teori artık ne “mevcut toplumu, toplumun temel yapısının dönüştürülebilirliği noktasından” çözümler ne de “beliren ihtiyaçları ve çatışmaları bu öngörücü dönüşümün ışığı altında” (Benhabip, 2005: 231) yorumlar. Bu noktadan sonra eleştirel teori, “tarihsel sürecin sürekliliğinden kaynaklanan ihtiyaç ve çatışmaların içkin kendini karayışıyla ilişkilendirilemez. Bu durumda eleştirel teorisyen ya “yalnız kendinin ulaşabileceği ütopyacı gelecek görüşü adına konuşmalı ya da kendi geçmişini yok etmiş bir kültürde bilinç ve hafıza rolünü üstlenmelidir”. Benhabip’e göre “ne ütopyacı görü ne de retrospektif hatırlama . . . toplumun kendini-kavrayışından türemiş norm ve değerlere dayanmaktadır”, dolayısıyla eleştirinin bakış açısı artık “dışsal ölçüt-bilimsel bir sorgulamaya” (Benhabip, 2005: 233) dönüşmüştür.

Bu nedenle belki de Walter Benjamin’de hatırlama paradoksal gibi görünmesine rağmen bilinçli-iradi bir hatırlama olarak değil irade-dışı/bilinç-dışı olarak gerçekleşen bir eylemi ifade etmektedir (Benjamin: 1973a). Bireysel düzeyde Proustyen irade-dışı belleğin kişinin kendi-öz imgesini ele geçirişinde ve kişinin şimdiki varoluşunu etkileyişinde oynadığı dönüştürücü rol gibi, kolektif bilinç-altının harekete geçirilmesi de toplumun bastırılmış kendi öz-imgesini ele geçirişinde ve siyasal özelliğin kuruluşunda önemli bir rol oynar. Tarihsel veya historiografik anlamda bu geçmiş başkaldırlara duyulan büyük özlemin ve ütopyacı umutların, unutulmuş, bastırılmış, inkar edilmiş, yadsınmış, tarihin “tek-boyutlu ilerleme” sürecine asimile edilemeyen, özdeşleşmeye direnen deneyimlerin hatırlanması anlamına gelir. Sosyolojik anlamda ise kentsel mekanlar ve yapıların, işsizlerin, on dokuzuncu yüzyılın aylağı gibi toplumsal figürlerin, yoksulların, günümüzdeki göçmenlerin kısacası toplumun marjinal kesimleri ve “istisnaları”nın mevcut toplumsal ve siyasal düzenin dışlayıcı yapısını

görünür kılmaları anlamında hatırlanmasıdır (Benjamin: 1973b). Her iki düzeyde geçmişin ve bugünün bilincinden dışlanmış kesimlerinin, bir bakıma bilinç-altı yapılarının şimdinin bilincine yükselmesidir. Bu bağlamda Benhabip'in Adorno/Horkheimer ve Marcuse'a yönelttiği eleştiriye benzer bir eleştiriyi Habermas, Walter Benjamin'e yöneltmekte; ancak yine de eleştirel teori geleneğinin içinden demokratik momenti harekete geçirecek siyasal özellik kaynaklarının nasıl düşünülebileceği hakkında bazı ipuçları vermektedir.

5. Habermas'ın Benjamin Okuması

Habermas'ın 1972 tarihli "Bilinçlendirici ya da Kurtarıcı Eleştiri" (Habermas, 1988) başlıklı Benjamin yorumu, Benjamin'in tarih felsefesinden ziyade onun "Mekanik olarak Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" (Benjamin: 1973d) denemesi bağlamında estetik teorisine dayanır. Burada Habermas'ı ilgilendiren husus, Benjamin'in sanat eleştirisi nosyonu ve onun siyaset pratiğiyle ilişkisidir. Habermas'ın yorumunun esası, Benjamin'in, Hegelyen-Marksist ideoloji eleştirisi nosyonundan farklı öncüllere dayanan kendine özgü bir "kurtarıcı-eleştiri" pratiği benimsediğidir. Habermas, Benjamin'in geçmişle ilişki kurma yöntemine özel bir önem atfederek onun siyaset düşüncesini anlamaya çalışır. Makale boyunca sık sık Benjamin'in tarih felsefesine atıflar yapar. Ancak burada asıl üzerinde durulması gereken nokta, tarih düşüncesini estetik alan çerçevesinde ele almasına rağmen, vurgunun güncel siyasal durum dâhilinde eleştirel siyasal bir önem kazanan Benjamin'in deneyim kategorisine doğru kaymasıdır.

Habermas, Herbert Marcuse'nin "Kültürün Olumlayıcı Niteliği" başlıklı denemesine atıfta bulunarak, Marksist ideoloji eleştirisi stratejisinin temel özelliklerinden birini tanımlar: Burjuva kültür kurumlarının evrensellik iddiasının, gerçekte belirli bir sınıfın tikel çıkarlarını yansıttığının ısrarlı bir şekilde teşhir edilmesi. Evrensel *çıklarlar* olarak sunulan *çıklarların* aslında egemen sınıfın çıkarlarını yansıttığını teşhir etmek, ideoloji eleştirisi stratejisinin en önemli niteliğidir (Habermas, 1988: 117). Burada vurgu ideoloji eleştirisinin burjuva ideolojisini kendi için standartlarına göre değerlendirdiğidir. İdeoloji eleştirisinin geçerlilik kazanması ve bu sayede "bilinçlendirici" bir moment teşkil edebilmesi, altında yatan tarih felsefesine göre, kapitalizmin hem özgürleşme ve toplumsal adaletin imkânlarını geliştirmesini hem de bunların gerçekleşme ihtimalini olanaksızlaştırmasını mümkün kılan toplumsal dinamiğine bağlıdır. Burjuva liberal toplumu kronik olarak kendi gündemini gerçekleştirmekte başarısızlığa uğramakta ve ideoloji eleştirisi bu çelişkiyi görünür kılarak, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirli bir aşamasında, temel siyasal karşıtıklara ve çelişiklere içkince tutunan devrimci bir gündeme işaret etmektedir.

Kavramsal olarak söylenirse, ideoloji eleştirisinin burjuva kültür kurumlarına karşı uyguladığı eleştirel müdahale bir "içererek aşma" (sublation) ya da "üstesinden gelme" olarak tanımlanabilir. Diğer dillerde karşılığı bulunmayan Almanca *Aufhebung*, Hegel'in diyalektik düşüncesinde, bir yandan yadsımayı/olumsuzlamayı ifade ederken diğer yandan da felsefi iç görünüm ya da siyasal söylemin farklı bir aşamasında içeriğin muhafaza edilmesine işaret eder. İdeoloji eleştirisi burjuva çağının her biri yalıtılmışlık ve kendine-yeterli olma eğilimi gösteren din, felsefe ve sanat gibi belirli kültürel alanlara uygulandığında, verili alanın görünür yalıtılmışlığını ya da kendine-yeterliliğini, onun genel tarihsel süreç içindeki işlevini ve rolünü saptayarak parçalamaya çalışır.

Sanat eleştirisi bu nedenle özerk sanatın olumlayıcı ifadelerini ve onların yansıttığı yerine getirilmemiş toplumsal ideallerin ve özlemlerin "güzel yanılması" ifşa eder. Ancak tam da estetiğin yalıtılmış dolayımı içinde ulaşılan toplumsal uyum ve tamamlanma gerçek hayatta yanlışlandığı için, sanatsal ifade, mevcut toplumsal haksızlığın bir ölçüsü olarak hizmet eder ve bu sayede ideoloji eleştirisinin dolayımı yoluyla radikal toplumsal değişim gündemini açığa çıkarır.

Habermas'a göre Benjamin'in düşüncesi çeşitli nedenlerle bu sanat eleştirisi paradigmasından radikal olarak farklıdır. Marcuse'nin tasarladığı gündemin aksine Benjamin'in sanat eleştirisi "nesnelere muhafazakarca yaklaşır" (Habermas, 1988: 98). Fakat aynı zamanda tümüyle farklı bir estetik alanı amaçlar. Marcuse gibi "burjuva sanatının örnekleyici biçim"lerinden çok kendileri zaten "eleştiri konusunda fikir verici ve anlamlı" olan "olumlayıcı-olmayan sanat biçim"lerine odaklanır. Bu sanat biçimleri özellikle marjinalleştirilmiş figürlerin estetik ifadelerini ve sözüm ona çökmekte olan bir dönemin, modernist sanatın ve teknolojik yeniden üretim çağında kitle sanatının dışavurumlarını yansıtmaktadır. Ancak bu sanat yapıtlarının hemen hepsinin ortak özelliği, "pozitif mutluluk, özgürlük, uzlaşma ve tamamlanma"ya işaret eden sembolik sanat"a karşı "tutkulu, ezilen, uzlaşmaya direnen ve başarısız olanların deneyimini" (Habermas, 1988: 98) yansıtan alegorik sanat biçimleri olmalarından kaynaklanır. Metalaşmanın her tarafa yayıldığı ve insan ilişkilerinin şeyleştiği bir çağda alegorik sanat, unutkanlık/unutkanlığın gücü tarafından sürekli olarak tehdit edilen bir deneyim boyutunu yansıtmayı amaçlar. Habermas *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerin 5.sinde (Benjamin: 1973c) yer alan bir pasajı tam da bu anlamda okur: "geçmiş imgesi, onda kendini amaçlanmış olarak bulmayan her bugünle birlikte yitip gitme tehdidi taşır" (Habermas, 1988: 98). Bu yüzden bir *kurtarma* stratejisine ihtiyaç vardır: güzelin dolayımıyla bilinen değerli bir şeyi hakikatini açığa vurarak ve böylece onu kurtararak, yaşamsal deneyimin özünü koruyabilen olumlayıcı-olmayan sanata dayanan bir sanat eleştirisi modeline.

Habermas'ın yorumunda bu tür bir sanat eleştirisi stratejisi, Benjamin'in niyetlendiği teoloji ve tarihsel materyalizm birleşiminin bir özetini sunmaktadır. Bu eleştiri anlayışı, Benjamin'in her kuşağın sahip olduğunu düşündüğü "zayıf mesiyanik güç"ün uygulanmasının bir örneğidir. Bu bağlamda eleştiri, geçmiş kuşakların acısının zorunlu kıldığı geriye dönük bir müdahale biçimini almaktadır. Benjamin'in kurtarıcı eleştirisi aynı zamanda geriye dönük müdahale yoluyla şimdinin siyasetinin radikalleştirilmesinin bir aracı olarak tasavvur edilir. Başka bir deyişle geriye dönük müdahale, şimdiki-zamanı edimselleştirmeye ve kronolojik, edilgin şimdiki-zamanın barındırdığı potansiyeli açığa çıkarmaya, edimsel kılmaya yardım eder. Benjamin'in mistik ya da kişisel bir şeyin deneyimiyle sınırlı olan teolojik/dinsel modellerin aksine olumsuzlayıcı-olmayan sanat eleştirisinden elde etmeye çalıştığı iç görü, empatik olarak *eksoteriktir* yani dışsal veya geneldir. Benjamin'in sanat eleştirisi programı *profane* bir aydınlanım doğrultusunda ilerler; estetik alanın, auratik-olmayan kitle sanatının oluşumu ve teknolojik olarak yeniden-üretimi temelinde değişim göstermesi, bir yandan sanatın ezoterik ve kült niteliğinden uzaklaşmasına diğer yandan da onun siyasal bir bağlam içine yeniden entegre edilmesine neden olur.

Ama yine de Habermas, Benjamin'in daha geleneksel (ve uzlaşım) Marksist bilinçlendirici-eleştiri gündeminin yerine kendi entelektüel stratejini yerleştirmesini siyasal açıdan geçersiz ve yetersiz bulunduğunu söyler. Benjamin'in kurtarıcı-eleştiri stratejisi, herhangi bir Marksist siyasal müdahale stratejisinin bağlı kalması gereken maddi koşullarla tam bir dolayımından yoksundur. Habermas, Benjamin'in teoloji ve tarihsel materyalizm birleşimini doğrudan doğruya anarko-iradecilik veya "eylemci saflık" gibi görmemesine rağmen, "bilinçlendirici-eleştiriye olduğu gibi siyasal praksisle içkin bir ilişkinin, hiçbir şekilde kurtarıcı-eleştiriye elde edilemeyeceğini" (Habermas, 1988: 117) vurgulamaktadır. İdeoloji eleştirisinin amacı, kapitalizmin yerine getirilmemiş toplumsal potansiyelini, sürekli olarak kaçındığı kendi gizli vaadini gerçekleştirmek olduğu sürece eleştiri, toplumun teknolojik ve ekonomik gelişme düzeyine iç güdüsel olarak bağlı kalan siyasal bir programı gerektirmektedir. "İdeoloji eleştirisi evrensel gibi görünen çıkarların aslında egemen sınıfların tikel çıkarlarını yansıttığını açığa çıkardığında siyasal bir güç kazanır. İdeoloji eleştirisi ezilen sınıfların bilincini esir alan normatif yapıları sarstığı ve siyasal eyleme yol açtığı sürece kurumlarda gömülü yapısal şiddeti tasfiye etmeyi amaçlar" (Habermas, 1988: 117). Diğer taraftan Benjamin'in kendine özgü tarihsel materyalizm yorumu, Habermas'ın okumasına göre, yalnızca semantik potansiyelin kurtarılmasıyla ve kendini "amaçlı rasyonel eylemin . . . niteliklerinden yoksun" "muhafazakar-devrimci" bir yorumsama içinde açığa vuran bir deneyim teorisiyle sınırlıdır. Bu teori siyasal olarak uygulanabilir açıklımları olan bir teori değildir: "mesiyanik durum için gereken semantik potansiyellerin kültürel gelenekten kurtarılması, yapısal şiddetin siyasal tahakkümünden özgürleşmeyle aynı anlama gelmez" (Habermas, 1988: 120).

Aslında Benjamin'in toplumsal analizi ve siyaset felsefesinin/öznel anlayışının yetersiz bir diyalektik dolayım yoluyla birleştirilmiş olduğunu ilk defa Adorno dile getirmişti. 1930'ların ikinci yarısındaki Benjamin'le mektuplaşmaları sırasında, özellikle Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı" ve "Baudelaire'de İkinci İmparatorluğun Paris'i" başlıklı denemelerini eleştirdiği sırada "diyalektik" sorununa değindi. Benjamin'in "Paris" makalesi hakkında Adorno şöyle bir yorumda bulundu: "İzin verin burada kendimi mümkün olduğu kadar basit ve Hegel'e özgü bir biçimde ifade edeyim. Eğer çok yanılmıyorsam, bu diyalektiğin eksik bir tarafı var: dolayım (mediation). Çalışmanın tamamında Baudelaire'in pragmatik konularını birebir kendi döneminin sosyal tarihinin ilgili özellikleriyle –özellikle de mümkün olduğu kadar ekonomik olanaklarıyla- ilişkilendirme eğilimi hakim. Burada mesela şarap vergisiyle ilgili bölümü . . . barikatlar ile ilgili bazı açıklamaları . . . kastediyorum; çünkü bu bölümlerde prensipte teorik olan fizyolojiler üzerine düşüncelerden, Flâneur'ün 'somut' anlatımlarına geçiş bir bütünlük içinde değil" (Adorno, 2004: 138). Adorno'ya göre bu "açmaz"dan kurtulmak için Benjamin'in, teorik düzeyde düşüncesini daha dikkatli geliştirmeye ihtiyacı vardı. Siyasal düzeyde Adorno, Benjamin'in teorik düşüncesinin dolaylılığını, Brecht'in etkisiyle devrimci bir sorumluluk duygusu taşımasına bağlıyordu.

Öte yandan tarih kavramı üzerine tezlerin birincisinde vurgulanan teoloji ve Marksizm ilişkisine bir benzetmeyle atıfta bulunarak Habermas, Benjamin'in deneyim teorisinin hizmetlerinden tarihsel materyalizm adına yararlanmayı önermektedir. Benjamin'in materyalist teoriye başlıca katkısının, Marksist düşüncenin ütopyacı boyutunu yeniden canlandırmak ve devrim nosyonunu radikalleştirmek olduğunu düşünür. Bu görüşünü desteklemek amacıyla, Marksizm'in geleneksel olarak karşı olduğu tahakküm ve sömür sürecinin aynı zamanda *semantik potansiyellerin kaybedilmesi* süreci olarak tanımlanması gerektiğini ileri sürer. Bu durum ona göre, aslında refahın artışıyla uyumlu olan ve giderek geç kapitalizm koşullarında gelişmiş toplumların belirleyici bir özelliği haline gelen farklı bir baskı biçimini meydana getirmiştir. Habermas'a göre Benjamin, kararlı bir şekilde bunu tematikleştirmeye ve sorunsallaştırmaya çalışan ilk ve en önemli düşünürlerden biridir. Historisist düşüncede ilerleme olarak tanımlanan toplumsal değişmelerin zorunlu olarak normatif ideallerin gerçekleşmesi olarak görülemeyeceğini savunduğu için Benjamin, Marksist düşüncenin bütün söz dağarcığını gözden geçirmesine neden olur ve bu yönde önemli bir katkı yapar: "Marx'a kadar geri giden bir gelenek içinde Benjamin, sömürü ve ilerleme kavramlarında başkaca bir momentin varlığını vurgulayan ilk kişiydi: açlığın ve baskının yanında, yıkım; refah ve özgürlüğün yanında, mutsuzluk" (Habermas, 1988:121).

Habermas'a göre, toplumsal varlığın deneyimsel boyutu çağdaş devrimci teorisinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmelidir. "Anlamsız özgürleşme ihtimali"ne karşı Benjamin'in kurtarıcı-eleştiri modeli yeni bir anlam kazanır. Doğrudan doğruya

devrimci değişimin –bizim açımızdan demokratik momentin- bir aracı olarak işlev görmese de bu eleştiri modeli değişimin gereksindiği kaynakları harekete geçirmeye yardım eder: “mutluluk talebi, dünyayı yorumlamak için ihtiyaçlarımız doğrultusunda gerek duyduğumuz semantik potansiyellerin kaynakları tükenmediyse yerine getirilebilir” ancak (Habermas, 1988:121). Habermas’a göre, Benjamin’in Marksist eleştirel teoriye nihai katkısı tam da bu bağlantı içinde ortaya çıkmaktadır.

Sonuç Yerine: Benjamin’in Kurtarıcı Hafızası

Sonuç olarak modern endüstriyel-teknolojik uygarlık, öznel ve özerk bilincin gelişmesinin nesnel imkânlarını tıkmış ise, siyasal öznellik nesnel koşulların içinden yükselmeyorsa, “demokratik moment” nasıl kurulabilir sorusunun eleştirel teori açısından bir açmazı işaret ettiği açıktır. Siyasal paradigmasını, ister politik ekonominin eleştirisi ister araçsal aklın eleştirisi olsun nesnel koşulların içinden eleştirisinden türeten bir teori, siyasal alanın özerkliği anlamına gelen demokratik momentin edimselliğini, kendiyi çelişmeksizin düşünebilecek kavramlardan yoksun demektir. Ancak eleştirel teori geleneği içinde ayrıksı bir figür olarak Walter Benjamin’in tarih, deneyim ve hatırlama arasında kurduğu bağlantılar; siyasal momenti, potansiyelin edimselliği içinde düşünmemizi mümkün kılabılır. Benjamin’de hatırlama bir kuşağın kendini-anlama girişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede hatırlama, hafıza ile benzer nitelikte olmasına rağmen sadece anıların bir araya toplanmasından ibaret değildir. Benjamin’in benimsediği hatırlama kavramı, Hegelci *Erinnerung* (hafıza) anlamında hatırlama değil; *eingedenk* (düşünceli olmak) edatı ve *gedenken* (akılda tutmak, hatırlama) fiilinden oluşan *Eingedenken* anlamında hatırlamadır (Bohn, 2019: 3-4). Dolayısıyla Hegel’de bulunan ve Benhabip ile Habermas’ın benimsediği içkin eleştiri yönteminin temelini oluşturan *Erinnerung* anlamındaki hafızadan son derece farklıdır.

Erinnerung, öznel ve nesnel tin arasındaki dolaylılamaya bağlıdır; yabancılaşmış özne bir yandan mevcut toplumsal kurumlara “uzlaşmalı” (reconciliation), kendi yabancılaşmışlığını onlarda tanımalı (recognition) ve sonra da özne bu kendine dışsallaşmış olanı yeniden içerileştirerek/hatırlayarak (*erinnerung*) toplumsal kurum ve yapılarıdaki özgürleşme potansiyelini gerçekleştirmeli yani kendi öz-bilincine kavuşmalıdır. Bu düşüncenin sol-Hegelyen siyaset kavramına etkisi; öz-bilincin, siyasal öznelğin ya da özerk aklın, sadece radikal toplumsal değişim yoluyla elde edilebileceğinde ısrar etmesidir. Marksist siyaset ise bunun siyasal bir devrim anlamına geldiğini düşünür. Ancak her iki görüş de Hegelci öncülü muhafaza ederek, ya öznelğin/özerk bilincin ancak özne ve onun toplumsal çevresi arasındaki kapsamlı dolayımın nihai bir sonucu olduğunu ya da toplumsal bir devrim umudunun verili teknolojik, ekonomik ve siyasal gelişme tarafından “belirlenmesi” ve desteklenmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Öte yandan *Eingedenken*’in en belirgin özelliği ise, geçmişe karşı radikal bir sorumluluk duygusunun ifadesi olmasıdır. Bu durum Habermas’ın “anımsayıcı dayanışma” diye tanımladığı, geçmişte haksızlığa maruz kalan ve ezilen toplum kesimleriyle dayanışmayı içermektedir. Benjamin’in “anımsayıcı dayanışma” ilkesinin temel önermesi, geçmişe karşı radikal sorumluluk duygusunun şimdiki-zamanda mevcut yıkıcı/dönüştürücü enerjilerin verili gerçeklikle uzlaşmasına engel oluşturacağı ve verili gerçekliği dönüştürücü bir siyasal momenti harekete geçirebileceğidir. Başka bir deyişle, geçmiş kuşakların hatırası, kronolojik-şimdiki zamanın, tarihin genel akışı içinde kaybolup gitmesine izin vermez; onu, geçmişte gerçekleşme fırsatı bulamamış siyasal ve toplumsal tahayyülleri gerçekleştirme sorumluluğuyla yükümlü kılar. Bu nedenle *Eingedenken*, hafızanın nötrleşmesine ve verili gerçeklikle uzlaşmasına direnerek edimsellik kazanmasını ifade eder. Bu ayrımın özünü anlamak için, Benjamin’in hatırlama yoluyla kendini kavrama düşüncesinin sözlü gelenekteki kültür aktarımına karşılık geldiğine işaret edebiliriz. Hem bir hatırlama hem de bir geleneği yeniden yazma ve icat etme sürecidir bu.

Kaynakça

- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Nihat Ünler ve Elif Öztarhan Karadoğan (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Adorno, T. W. (2004). Walter Benjamin Üzerine. Dilman Muradoğlu (Çev.). İstanbul: YKY
- Agamben, G. (2002). *Kutsal İnsan*. İsmail Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Metafizik*. Y. Gurur Sev (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Benhabip, S. (2005). Eleştiri, Norm ve Ütopya. İsmet Tekerek (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benjamin, W. (1973a). The Storyteller. Hannah Arendt (Ed.), *Illuminations* içinde (s. 83-111). London: Fontana.
- Benjamin, W. (1973b). On Some Motifs in Baudelaire. Hannah Arendt (Ed.), *Illuminations* içinde (s. 155-201). London: Fontana.

- Benjamin, W. (1973c). Theses On Philosophy of History. Hannah Arendt (Ed.), *Illuminations* içinde (s. 253-265). London: Fontana.
- Benjamin, W. (1973d). The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. Hannah Arendt (Ed.), *Illuminations* içinde (s. 217-253). London: Fontana.
- Bohn, C. O. (2019). Historiography and Remembrance: On Walter Benjamin's Concept of Eingedanken, *Religions*, 10/40, 1-8.
- Dellaloğlu, B. (Ed.) (2005). *Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları.
- Derrida, J. (2014). Yasanın Mistik Temeli. Aykut Çelebi (Ed.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (s. 79-133). İstanbul: Metis.
- Geuss, R. (2002). *Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu*. Ferda Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gürbilek, N. (Ed.) (1993). *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (1979). Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin. *New German Critique*, No. 17, Special Walter Benjamin Issue pp. 30-59.
- Hamacher, W. (2014). Afformatif, Grev. Aykut Çelebi (Ed.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (s. 133-153). İstanbul: Metis.
- Herbert, M. (1998). *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Mustafa Tüzel (Çev.). İstanbul: YKY.
- Horkheimer, M. (1998). *Akıl Tutulması*. Orhan Koçak (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jay, M. (1989). *Diyaletik İmgelem*. Ünsal Oskay (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Pollock, F. (1982). State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. Andrew Arato ve Eike Gebhardt (Ed.), New York: Continuum.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Wolin, S. (1999). Elle Tutulmaz Demokrasi. Seyla Benhabib (Ed.), *Demokrasi ve Farklılık* içinde. (Zeynep Gürata-Cem Gürsel) (Çev.). İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi.

Extended Abstract

Aim and Scope

This article focuses on some of the differences between the first generation of critical theory and the second and third generations after Habermas. In particular, the idea of autonomy and the critique of reification, the establishment of subjectivity and the ideal of liberation have become so deep that they need to be considered separately. In this article, the question of the relationship between political subjectivity and democracy is discussed; Within the framework of Sheldon S. Wolin's definition of democracy, a fundamental difference between the first and second generation of critical theory is emphasized. Wolin; argues that a certain temporality, subjectivity, and mode of action enliven the phenomenon of democracy; He thinks that a situation that establishes political and legal orders but resists being absorbed in it is the only way to embody democracy. This situation, which can be described as a moment in terms of time, also requires autonomy and self-consciousness.

Methods

Literature reading was used in this article. There is a phenomenal approach to the concept of democracy. Then, the primary and secondary literature on critical theory was searched and its relationship with the phenomenon of democracy was questioned.

Findings

As a result, if the modern industrial-technological civilization has blocked the objective possibilities of the development of subjectivity and autonomous consciousness, if political subjectivity cannot rise out of objective conditions, it is clear that the question of how a "democratic moment" can be established points to a dilemma in terms of critical theory. A theory that derives its political paradigm from the immanent critique of objective conditions, be it the critique of political economy or the critique of instrumental reason, is devoid of concepts that can consider the actuality of the democratic moment, which means the autonomy of the political space, without contradicting itself. However, as an exceptional figure in the

tradition of critical theory, Walter Benjamin's connections between history, experience and recollection; It can enable us to think of the political moment in the actuality of potential.

Conclusion

This article tries to establish a link between the idea of democracy and the social and political philosophy of the critical theory tradition. Sheldon S. Wolin argues that democracy can be conceptualized as a temporally elusive moment, while defining democracy as a priori to the establishment of political and legal regimes, and as always keeping alive a political power that resists being absorbed in the institutional order. This moment can also be seen as a moment that embodies the subject and autonomy of politics. However, it is questionable to what extent critical theory tradition, which embraced the ideas and ideals of self-consciousness, autonomy and subjectivity in the Enlightenment thought, as a philosophical and political legacy, could grasp the democratic moment. Critical theory, especially from the second generation, tried to establish a connection between the daily life experiences of the generations living and self-consciousness, and criticized the intellectualism of criticism of the instrumental reason in the first generation. However, this criticism overlooked the effort of a figure like Walter Benjamin to establish political subjectivity through the transmission of memory and experience, without falling into the schematism of liberal public spaces.