

BEN VE ÖTEKİ

Değerler Dünyasının Gerginliği

Gerek Ben ve Öteki kavramları arasındaki ilişkinin belirlenmesi gerekse Değerler Sorunu, başta ahlak felsefesinin ve belli bir ölçüde de siyaset felsefesinin önemli sorunları olarak ortaya çıkar. Ancak Ben ve Öteki, daha çok günümüz felsefesinin tartıştığı bir sorun olarak 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren tartışmaların içine girmiş olmasına rağmen, değerler sorunu ilk çağlardan itibaren hep tartışla gelmiştir. Nitekim Hobbes'un insan insanın kurdudur sözünde, Kant'ın insanı bir araç olarak değil, amaç olarak gören insan ve ahlak anlayışında, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde, Schopenhauer'in başkasına duyulması gereken merhametinde şu veya bu şekilde hep Ben ve Öteki ilişkisi söz konusudur. Günümüzde ise asıl olarak varoluşçu felsefenin ve oradan da Levinas'ın gündemine taşınmış bir sorun olarak görülmektedir. Varoluşçu felsefede ise özellikle Heidegger ve Sartre'da ayrıntılı bir biçimde tartışılan sorun, Heidegger'de varolmanın birlikte varolmak olarak temellendirilmesi, Sartre'da ise başkalarının cehennem olarak düşünülmesiyle sonuçlanmıştır.

Ben ve Öteki, varlığın parçalanması anlayışının ve varlıktaki metafizik birliği göz ardı etmenin bir sonucu olarak, ben'in ve başka bir ben'in arasındaki ayrılığa işaret eder. Çünkü birlik düşüncesi, varlıklar arasında özsel bir fark olmadığı, farkın sadece görünüşten ibaret bir derece farkı olduğunu ileri sürer. Ayrıca bu ayrım, tarihsel/toplumsal/kültürel bakımdan da her türlü ayrımcılığın kaynağında bulunur ve her Ben kendi Öteki'sini oluşturur. Ben ve Öteki biçimindeki ayrılma, Ben'in kendi Öteki'sini oluşturması durumunda tehlikeli olmaktadır. Çünkü bu durumda Öteki, Ben'in yansıtımlarının bir ürünü olarak düşünülmektedir. Bu ayrılık, öznenin herhangi bir nesneden ayrılığı veya farklılığı gibi değil; en az iki özne arasındaki ayrılıktır. Çünkü Ben ego ise, Öteki bir alter-egodur. Felsefe, felsefe tarihinin bize gösterdiğine bakılacak olursa çokluğu, ayrılığı, karşıtlığı ortadan kaldırmaya ve bütün bunları tek bir prensipte birleştirmeye çalışır. Çünkü çokluk, ayrılık, farklılık ve karşıtlık hep şiddetin kaynağını oluşturmuştur. Zira "şiddet aslında karşıtlığa, yani varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesine dayanır."¹ Ben ve Öteki şeklinde bir bölünme, insani dünyaya ait her şeyin bölünmesine de neden olur. Ne var ki, bu bölünmeden kaçış da mümkün değildir.

Ben, kendi bilincine varmış olan bir öznedir. Yani o, bir öz-bilinç varlığıdır ve öz-bilinç varlığı olmadan önce de Ben yoktur. Kendi bilincine varmak demek, kendini bir Ben olarak duyumsamak ve kendisiyle kendisi olmayan arasındaki sınırı çizerek, bu suretle kendisi olmayanın da farkında olmak demektir. Bir bakıma bu ayrılık, bir sınır çizibilme işidir. Başka bir ifadeyle, adeta Max Scheler'in kişi için kullandığı ifadelere benzer bir biçimde, kendisine ve başkasına ait olan isteme, hissetme, düşünme arasındaki ayrılığı yaşayabilmek, bunlar arasında açık bir görüşe sahip olabilmek demektir. Ben, Öteki'nin varlığını da tasdik etmek suretiyle kendi varlığını tasdik edebilmek durumuna erişir. Çünkü kendisinin ne olduğu, bir bakıma ne olmadığına bilinmesini, meselâ başkası olmadığına bilinmesini, bu suretle de başkasının bilinmesini gerektirir. Ben'in kendi bilincine varması, kendisi olmayan ile karşılaşmasına bağlıdır. Öteki de, kendi bilincine varmış bir özne olarak düşünülmelidir. Çünkü Öteki, bir nesne veya eşya gibi görülecek olursa bu, Ben'in sonu olur. Bunun nedeni ise, Ben'in kendi içine kapanması, kendi varlığının dışına çıkamaması, en başta ilişki kurabileceği bir varlığı yok etmesi demektir. Çünkü Ben, ancak kendisi gibi bir varlıkla diyalog kurabilir. Ayrıca başka bir açıdan da, Öteki'nin Ben'e, aynı biçimde bakma imkânı

¹ Emmanuel Levinas, Sonsuza Tanıklık, Çev., Medar Atıcı-Melih Başaran v.d., İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 115.

verilmesi söz konusu olur ki, bu durumda Ben, nesne durumuna düşürdüğü Öteki gibi kendisi de nesne haline döner. Ancak Ben, kendisiyle aynı kalmak, Öteki de kendisiyle aynı kalmak zemininde bulunmak şartıyla ve bu şarta uyararak varlıklarını Ben ve Öteki olarak devam ettirebilirler. Ben'in varlığı, kendisiyle aynı kalan ama Ben ile ilişkiye giren bir Öteki'ni, Öteki de aynı şekilde bir Ben'i gerektirir. Bu anlamda düşündüğümüzde, Levinas'ın tersine, Öteki'nin mutlak bir varlığından bahsedilemez. Aynı şekilde Ben'in de mutlak olduğu iddia edilemez. Çünkü Öteki'ni kaldırdığımızda Ben'in ilişkiye girebileceği varlığı yok edersiniz. Öteki, Ben için bir diyalog merkezi ve kaynağıdır. Ben de Öteki için aynı işlevi görür. Buradaki diyalogda Ben ve Öteki, karşılıklı olarak birbirlerinin ufkunu işgal ederler. Aralarındaki ilişki, diyalektik bir ilişkidir. Burada her iki tarafı da karşılıklı olarak var kılan, aralarındaki ilişkidir. Bu ilişki onları toplumsal kılar. Bu toplumsallık halidir ki, onların varoluşunu, "birlikte varoluş" haline dönüştürür. Heidegger'de olduğu gibi, insanın dünyası, başkalarıyla paylaştığı bir dünyadır ve varlığı da temelde, başkalarıyla birlikte yaşamak içindir. Birlikte varolmak ise, sadece yan yana bulunmak ve aynı zaman ve mekân noktalarını işgal etmek değildir; "birlikte varolmak varlıkların girift olmasıdır, iki varlığın iç içe ya da kaynaşık varoluşlarıdır, salt birbiriyle 'orada bulunmaları' değil."² Ancak gerek Ben ve gerekse Öteki, kendi başlarına ele alındıklarında birer mahremiyet bildirirler ya da ikisi de kendilerine ait bir iç muhtevaya sahiptirler. Bu şekilde düşünüldüklerinde, Ortega'nın da dediği gibi, ikisi de kökten bir yalnızlık içinde bulunurlar. Ben, başkasına açık bir varlık olmak özelliğinden ötürü, kendisi tavır koyan veya kendisine tavır konulan bir varlık olmasından ötürü, açıldığı veya tavır koyduğu varlığı özümsemek, onun tarafından özümsemek, kendi hayatını ona vermek ve onun hayatını kendine mal etmek çabasıyla bu yalnızlıktan kurtulma arzusunu gösterir. Bu açılma, bir için yine bir içe açılmasıdır. Öyleyse "her birlikte varoluş, iki mahremiyetin varoluşudur; bunlar ne oranda karşılıklı kendilerini belli ederlerse, o da o oranda vardır."³

Başka bir açıdan, insanın doğası ve yapısı bakımından da meseleye bakıldığında, Ben ile Öteki arasındaki ilişki, zorunlu olarak Ben'i Öteki'ne bağlayan bir ilişki olarak görülür. Çünkü insan, doğası ve yapısı gereği bir evrensellik gösterir. Onun ihtiyaçları aşağı-yukarı her yerde aynıdır ve ihtiyaçları giderme biçimleri de, içinde buldukları mekân şartlarına göre bazı değişiklikler gösterir. Yani insanlar arasındaki fark, bir mahiyet farkı değil; sadece derece farkıdır. Görünüş olarak ortaya çıkan farklılık, insan varlığının dayandığı kaynağın zenginliğinin tek tek fertlerde ortaya çıkışlarındaki farklılıktır. Bu demektir ki, ihtiyaçlarını aynı araçlar kullanmak suretiyle giderecek olan bir insanlar topluluğu, öte yandan da başka araçları kullanarak aynı ihtiyaçlarını giderecek başka bir insanlar topluluğu ortaya çıkacaktır. Çünkü hiçbir fert, kendi başına kendi ihtiyaçlarını giderme gücüne ve imkânına sahip değildir. Hem ihtiyaçların giderilmesi için hem de Camus'nün de dediği gibi, kaderi aynı olan insanların birlikte ortak hareket etmesi kadar doğal bir şey olamaz. Çünkü yaratılış gereği insan, hemcinsine muhtaçtır. İnsan, doğal varlığını, ancak başkaları sayesinde devam ettirebilir. Yani tabiat insanların dayanışma halinde olmasını zorunlu kılar. Dayanışma da bir ilişki biçimidir ve böyle bir ilişkide Ben ile Öteki arasında karşılıklı bir yönelimsellik söz konusudur.

Ben'in ötekine yönelmesindeki çabası, onu anlamaya yönelik bir çabadır. Burada en önemli fenomen anlamadır. Ancak anlama, nesnel bir fenomen değildir. Çünkü onun nesnel olması, anlamak istediğimiz Öteki'nin varlığına özdeş bir varoluşa sahip olmayı gerektirir. Oysa bu mümkün değildir. Ayrıca anlama, zihinsel bir faaliyettir ve kavrama yöneliktir. Öyleyse bu yönelme, Levinas'ta da olduğu gibi anlamamanın da ötesinde, konuşarak, yüz yüze olarak bir

² José Ortega Y Gasset, İnsan ve Herkes, Çev., Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 96-97.

³ A.g.e., s. 100.

ilişkiye yöneliştir. Çünkü insan “komşu olarak, yüz olarak erişilebilirdir.”⁴ Bu yöneliş, öznel de olsa, iki bakımdan olumlu sonuçlar doğuruyor. Birincisi Ben’i Öteki’ne bağlarken, diğer taraftan Ben’i yine Öteki’lerden ayırıyor; birbirine zıt olarak düşünülebilecek iki işlev yerine getiriyor. Birincisi şu: Ben’i “oluşturan birçok düşünce ve tutumun kaynağının başkaları olduğu(nu) ortaya çıkı(karı)yor.”⁵ Burada söz konusu olan şey kültürdür. Ben’in düşünme ve tasarımlarının çoğunun kaynağında kültürün olduğunu gösteriyor. İkincisi de, aynı işi tersinden yapıyor: Bu defa da, kendi düşünme ve tasarımlarıyla hiçbir ilgisi olmayan ve kendisini toplumsallık adına Öteki’lerden ayıran farklı düşünme ve tasarım kaynaklarıyla karşılaşılıyor. Bu durumda da kendisini, başka bir kültürden ayırıyor. Ben bu girişimde ister bağlanma ile sonuçlansın isterse ayrılma ile sonuçlansın, kendisini ancak Öteki kanalıyla tanımlıyor. Bu noktada Levinas’ın dediği gibi “insanlığın kaynağı belki de Başka’dır.”⁶

Buraya kadar üzerinde durduğumuz çerçevenin dışında, Ben ile Öteki arasındaki gerilimi nasıl açıklamamız gerekecek? Her durumda gördüğümüz Ben ile Öteki’nin ayrılmazlığı idi. Ben ve Öteki biçimindeki ayrılaşma ister özsel olsun ister olmasın. Ben ve Öteki metafizik bir birliğin ister farklı tezahürleri olsun ve ikisi de Aynı da temellensin ister temellenmesin? Eğer farklılık özsel değil ise, her Ben Öteki’nin kendisine indirgenmesini ve birliği kendisinin temsil ettiğini ve temsil ettiği birliğe bütün Öteki olarak adlandırılanların tabi olmasını isteyecek ve kendisini Öteki’ne dayatacaktır. Bu tutum, totalitarizmin kaynağında bulunur. Yine eğer farklılık özsel ise ve bir derece farkından ibaret değilse, yine her Ben kendisini kendisi olarak Öteki’nden ayırmak suretiyle dile getirecek ve ikisi arasında kurulacak ilişkide belirleyici olmak isteyecektir. Her iki durumda da Öteki, Ben’e benzediği, Ben’e yakınlaştığı ölçüde kabul görme durumuna erişecektir. Bu ise Öteki’nin bizzat kendine yabancılaşması dediğimiz durumun da başlangıcıdır. Bu sorun teorik olarak belki çözülebilir ama pratikte her zaman için Ben ile Öteki arasında bir gerilim vardır ve bu gerilim de genelde, Ben’in olumlu olan her türlü değeri temsil ettiği, Öteki’nin ise olumsuz değerleri temsil ettiği. Böyle bir inanç Ben’e hâkim olmasa, zaten sorun yok demektir. Çünkü Ben’i Ben olarak varlıkta sürekli tutmaya yarayan bu inançtır. İnanıldığı dinin en mükemmel din olduğu, temsil ettiği ahlâkın biricik ahlâk olduğu, sahip olduğu kültürün diğer kültürlerden üstün olduğu; buna karşılık Öteki’nin değerler dünyasının ise tam tersine ya da büyük oranda yanlış temsil ettiği inancıdır ki, Ben’i Öteki’ne karşı ihtiyatlı davranmaya iter. Mesela Bush’un İkinci Körfez Savaşı başlamadan önce, “bu savaşın iyilerle kötüler arasında olduğunu ve savaşı kendilerinin kazanacağını, zira kendilerinin iyiliği temsil ettiklerini” söylemesi, hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü Ona göre veya amacına hizmet etmesi için benimsediği tutuma göre ABD veya Batı, insanlığın evrensel değerlerini temsil etmektedir ve bu değerlerin herkese götürülmesi yine insanlık için bir hizmettir. Buna benzer başka bir örneği bize, Augustinus’tan alıntılıyarak, Noam Chomsky veriyor. Bu örnek, Büyük İskender ile esir aldığı bir korsan arasındaki bir diyalogdur. “İskender korsana ‘Hangi cesaretle denizlerde saldırganlık yapabildin?’ diye sorar. Korsan ‘Sen hangi cesaretle tüm dünyaya saldırabildin?’ diye cevaplar ve konuşmasını şöyle sürdürür: ‘Ben sadece çok küçük gemiye sahip olduğum için korsan diye adlandırılıyorum sense aynı şeyi çok büyük bir donanmayla yaptığın için imparator olarak adlandırılıyorsun.’”⁷ Bu cevap, Augustinus’un da belirttiği gibi, çok zekice verilmiş bir cevaptır. Aslında bu diyalog, iki taraf arasında hangi ölçüde “iyiliği temsil etmenin”, günümüzün tabirleriyle söylersek, kimin terörist, kimin terörizm ile mücadele ettiğinin ve terörist olarak nitelendirilenlerin bu nitelendirilmesini anlatması bakımından oldukça ilginçtir. Korsan, korsanlık değerlerini; imparator, imparatorluk değerlerini temsil etmektedir.

⁴ Levinas, a.g.e., s. 84.

⁵ Brian Fay, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çev., İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 64.

⁶ Levinas, a.g.e., s. 117.

⁷ Noam Chomsky, İmparatorlar ve Korsanlar, Çev., Fatma Ünsal, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004, s. 7.

Aslında ortada ne korsan ne imparator vardır ama güç, kendini imparator ve haklı, diğerini ise korsan veya bugün olduğu gibi terörist ve haksız olarak nitelenebilir yeter görünmektedir, hem de haksız bir biçimde. Öyleyse sorun, bir insanın veya insan kümesinin sahip olduğu değerlerin, bütünüyle iyi olanı temsil edip edemeyeceği ile ilgilidir. Bu ise değerler sorununu tartışmayı gerektirir.

Felsefe tarihinde değerler sorununun tartışılmasını birkaç başlık altında toplamak mümkündür: Değer nedir? Değerler bilimsel ve nesnel olarak incelenebilir mi? Yoksa onlar öznel bir yakıştırmadan mı ibarettir? Yani biz bir şeyi iyi olduğu için mi tercih ederiz yoksa o, biz tercih ettiğimiz için mi iyidir? Değer-olgu, değer-bilgi, değer-varlık ilişkisi var mıdır? Değerlerin mutlaklığından bahsedilebilir mi? Bütün bu sorular, kanaatimce bir soruda toplanabilir: Değerlerin kaynağı sorusu. Değer nedir sorusunun cevabı da büyük oranda buna bağlıdır. Bütün bu sorulara verilen cevaplar çerçevesinde felsefe tarihinde değerler konusunda yapılan tartışmaları iki başlık altında toplamak mümkündür: Nesnelci değer anlayışları ve öznelci değer anlayışları. Nesnelci değer anlayışlarına göre değerlerin öznenen bağımsız, kendi başlarına bir varlığı ve gerçekliği vardır. Değerlerin bu gerçekliği mutlak, ideal veya ilahi bir gerçeklik olabilir. Öznelci değer anlayışlarına göre ise değerler, onu kuran bir özne sayesinde vardır, bu özne bir birey olabileceği gibi bir toplum da olabilir. Varlık-değer ilişkisinin ele alınışı da her iki değer anlayışına göre farklılık gösterir. Bu bakımlardan ötürü, tek bir değer tanımı yapmak imkânsızlaşmakta ve çok çeşitli değer tanımları ortaya çıkmaktadır.

Bazı değer ahlâkı teorisyenlerine göre değer varlığa karşıttır. Bu anlayışa göre değer, olmak zorunda olan bir şey olarak, varlığın arzu edebildiği, isteyebildiği bir şey olarak tanımlanır. Buna göre değeri idealde, olmayan dünyada veya olan değil de olması gereken dünyada, sürekli aşılması gereken yerde oluşturmak gerekir. Bunun tersine olarak varlık ve değer aynı gerçeklik hakkında iki görüş noktası sundukları görüşüdür. Bu görüşe göre varlık değeri, değer de varlığı içerir. Klasik ontolojide değeri veya iyiliği oluşturan varlıktır. Varlık, varlık kavramını gerçekleştirdiği yerde, aynı ölçüde iyidir de. Bu anlayış yeniçağa kadar devam etmiştir ve “yeniçağa kadar varlık ile değer, olan ile olması gereken arasında ciddi bir ayırım söz konusu değildir. Zira varlık, aynı zamanda değer içermektedir. İnsan bir mikro-kozmos makro-kozmosun bir parçasıdır ve varlık değerle doludur.”⁸ Bu anlayışa göre, evreni düzenleyen yasa ile varlığı düzenleyen yasa aynıdır. Evrenin her yanında geçerli olan bu yasa ahlâkın alanında da geçerlidir. Nasıl ki bir varlık hiyerarşisi varsa, bu hiyerarşiye uygun bir de değer hiyerarşisi vardır. Bu düşüncenin en önemli temsilcisi Platon’dur. İlkçağın kozmolojik metafiziğinin değer anlayışı tümelci, nesnelci bir görüşe sahip olarak, felsefe tarihinde uzunca bir dönem varlığını devam ettirmiştir. Ortaçağın teolojik metafiziği de aynı yoldan giderek, değeri ilahi bir kaynağa ve gerçekliğe dayandırmak suretiyle, değerlerin evrensel, nesnel olduklarını iddia etmiştir. Yeniçağdan itibaren değerler, epistemoloji tarafından belirlenmeye başlanmıştır. Çünkü bu dönem ile birlikte felsefede öncelikli olarak üzerinde durulan problem, bilgi problemidir ve bilgi ahlâka temel alınmaya başlandıktan sonra da, öne çıkan iyi ve kötünün kendisinden ziyade, iyi ve kötünün bilgisi olmuştur.

Varlık ve olgu ile değer arasında herhangi bir ilişki olmadığını savunanlara göre, sözgelimi varoluşçularda ve analitik felsefede olduğu gibi, “olgular değerlerden bağımsızdır ve olgudan değer çıkartılamaz.”⁹ Bunlara göre ahlâkta, nesnel unsurlara indirgenemeyen öznel bir temel vardır. Bu görüş ilkçağda sofistler tarafından savunulmuştur. Onlar, öznelci ve rölativist bakış açılarıyla değerlerin insan ürünü ve uyuşumsal olduklarını, genel-geçer ve

⁸ Hakan Poyraz, *Ahlâk ve Dil*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 15.

⁹ A.g.e., s. 17.

mutlak olamayacaklarını savunmuşlardır. Son 150 yıldan beri de tarihselci filozoflar değerlerin tarihsel, toplumsal, kültürel şartlar tarafından belirlendiğini; genel, nesnel ve mutlak değerlerden bahsedilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Tarihsel, toplumsal ve kültürel şartlar değişken olduğuna göre, bunlara bağlı olarak oluşan değerlerin de aynı şekilde değişken olması doğaldır.

Değer, farklı anlamlarda kullanıldığı gibi, farklı varlık alanları için de kullanılmaktadır. Bir bakıma her varlık alanının kendisine ait değerleri vardır. Biyolojik alanda hastalık-sağlık, estetikte güzel-çirkin, bilgide doğru-yanlış, ahlakta iyi-kötü, dinde günah-sevap hepsi birer değerdir. Bunlarda ya istenilir olan ya da kaçınılması gereken bir durum söz konusudur. İstenilir ve öznenin beklentilerine, ihtiyaçlarına uygun olanlar olumlu, diğerleri ise olumsuz değerlerdir. Bir şeyin istenilir olmasının veya ondan kaçınılmasının altında yatan şey ise bireyin ilgi, ihtiyaç, zihinsel tutum ve kültürüdür. Daha doğrusu ilgi, ihtiyaç, zihinsel tutum ve kültürün idealleştirdiği ve bundan dolayı istenilir kıldığı değer, bir olması gerektirir. Bundan dolayı da değer, özneler arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Çünkü farklı öznelerin veya farklı özneler grubunun idealleştirdikleri arasında farklılıklar vardır. Bu farklılığın bir başka nedeni de, değerın bizzat kendisinin aşkın-aşkın olması onun ideal olduğu anlamına da gelir- ama onun tezahür ediş biçimlerinin mümkün olmasıdır. Zaten değerlerin değişken karakteri ve özne veya özneler grubuna bağlı olarak ortaya çıktıklarının iddiası da büyük oranda buna dayanır. Değerin aşkın olmasından kasıt, “değerin belirtilerinden hiç birisi ile tam bir uygunluk göstermediğini, fakat değerın insan düşüncesinde tatmin edilmesi gereken sonsuz bir istek (exigence) olarak meydana çıktığını ifade eder.”¹⁰ Bu ifadeye göre değer, her insan düşüncesinin tatmin bulmak için ulaşmak istediği bir ideal olmak bakımından bütün insanlarda ortaktır. Değerin gerçekleşme biçimlerinin mümkün olması da, “bu değerın mekanik olarak uygulanabilen bir kaide gibi olmadığını, fakat bunun tersine, bu değerın hürriyeti, çabayı ve yaratmayı gerektirdiğini ifade eder.”¹¹ Sorun, Ben’in kendi dünyasında gerçekleştirdiği değerlerin mutlak olarak düşünülmesi ve bunların ideallığının bu dünyada gerçekliğe büründüğünün iddia edilmesidir. Sorunun çözümü, bu iddianın geçersizliğini ortaya koymaktan geçer.

Her şeyden önce, ideal olanın gerçekleşme biçiminin mümkün olması, onun olduğundan başka türlü de olabileceğini ifade eder. olduğundan başka türlü olabileceğini ifade etmek, olanın zorunlu olmadığı, başka olanların da ideal olanın şu veya bu biçimde bir imkânı ifade ettiğini dile getirmek demektir. Yani iyi, türlü biçimlerde kendini gösterebilir. Bu biçimlerden hiç birisi iyiyi mutlak olarak temsil etmez ve her biri kendi tarzınca iyiyi temsil eder. Bu, reel dünyada birçok iyinin bulunduğu anlamına gelir ki, bunlardan her birini temsil eden Ben’in de o iyiyi temsil etme gerekçesi vardır. Bu durumda değerler söz konusu olduğunda, nasıl ki Ben ve Öteki biçiminde bir ayrılma doğal olarak ortaya çıktıysa, bu alanda da bir değer çokluğunu doğal olarak kabul etmek gerekir. Bu kabul ediş, belli bir ahlâkî ve siyasî tutuma sahip olmayı gerektirir. Ahlakî tutum hoşgörü, siyasî tutum da demokrasidir. Çünkü her ikisi de farklılık, çeşitlilik ve çoğulculuk temeline dayanmaları halinde var olabilirler. Aslında gerek Ben ve Öteki biçimindeki bir ayrılma, gerekse bu ayrılmaya paralel olarak ortaya çıkan değer çokluğu, hoşgörü ve demokrasinin vazgeçemeyeceği birer zemin oluştururlar. Zira demokrasi ve hoşgörü, Öteki’ni tanımanın ve kabul etmenin bir yoludur. Öyleyse Ben ile Öteki’nin değerler dünyası arasındaki farklılık, bir gerilimin kaynağı olabileceği gibi, demokratik bir toplumun var olmasının da olmazsa olmaz koşullarını oluşturur. Önemli olan, bu durumun gerilim nedeni olarak değil, aksine uyumlu bir

¹⁰ Emile Bréhier, Bugünkü Felsefe Konuları, Çev., Mehmet Toprak, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966, s. 99.

¹¹ A.g.e., s. 100.

demokratik toplum olmanın nedeni olarak anlaşılmasını sağlayacak bir zihniyetin oluşturulmasıdır.