

NIHČE IN VSAKDO

k vprašanju personalizma

Vladimir Gajšek

Sodobni personalizem, kot ga dojema primeroma Edvard Kovač, se navezuje domala scela na delo Emmanuela Mouniera, sicer pa tudi na Jean Luisa Loubet del Bayla, Henrija Bergsona, Etienna Borna, Jacquesa Chevalierja, Paula Foulquieja, Jeana Guittona, Yvesa Ledura, Jeana Lestavela, Emmanuela Levinasa, B. H. Levyja, Gérarda Lurola, Oliverja Mongina, Paula Ricoeura, Raymond Saint-Jeana, Zeeva Sternhella ali Erica Weila, ob omembi avtorja in slovenskega krščanskega socialista Edvarda Kocbeka. Dognano spoznanje življenja in dela Emmanuela Mouniera predstavlja Edvardu Kovaču okostje za tvorbo miselnih vsebin, ki se dejansko opredeljujejo za svet osebe, ki ne more biti več zgolj nadomestilo biti, niti nadomestek jaza, ampak se vključuje tvorno v medsebojnost. Če je res, da bi se naj konec filozofije zgodil nemara z nemškim ontologom Martinom Heideggrom, ne more biti res, da se ne bi oseba v mounierskem smislu potrdila po tem koncu manj kot eksistencialna domislica in bolj kot kritični personalistični subjekt. Personalizem – kot ga lematizira Vlado Sruck v 19. knjigi Marksistične knjižice, Mali filozofski leksikon, izdaja Politična šola pri Centralnem komiteju Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije v Ljubljani (ur. odbor: Božica Blagovič, Vinko Blatnik, Marjan Pungartnik, Slavko Soršak, Jože Šter, Stane Valj, recenzenta Ivan Serneč in Metka Čepič, 1985, 225 str. + Ivan Serneč Ob Malem filozofskem leksikonu), je obravnavan v smislu, ko je ugotovljivo, da naj je prav personalizem filozofsko odprt »k številnim naprednim idejnimi tokovom – tudi k marksizmu« (159. str.), torej tako, da je personalizem tukaj zaradi marksizma in kakor da bo ob koncu potemtakem izginil tudi personalizem; Sruck med drugim ugotavlja, da je v Ameriki personalizem utemeljil Borden Parker Bowne, ki da je pod vplivom Lotzejevega pojmovanja kritiziral psihologijo ter razvil teistične implikacije transcendentnega empirizma, nadalje omenja njegove slednike, kot so G. A. Cue, A. C. Knudson, E. S. Brightman in R. T. Flewelling, nadalje je omenjen Herbert Wildon Carr, ki da je bil vez med ameriškim in evropskim personalizmom, šele njim je dodan Emmanuel Mounier, ki da po mnenju T. Mrowczyńskiego ni sposoben sistematične razlage... - vsa imena, ki jih navaja Sruck, so tukaj brez ustrezne navedkovne strokovne literature ali virov, ali kot navaja Serneč Ob Malem filozofskem leksikonu: »Teza, da je sicer mogoče živeti zunaj filozofije, s tem še zdaleč ni edina, odkar je že Marx z dialektično in kritično metodo presejanja postavil nov teoretični in metodološki kriterij, v njem samem pa znova razkril filozofsko razsežnost v temeljni osmislitvi revolucionarnega boja.« (224. str.). Kdor si hoče potemtakem razlagati kakorkoli pojem personalizma, namreč kot filozofije, se mora nenehno postavljati v neki nov in metodološki kriterij, da bo v njem samem znova razkril filozofsko razsežnost v temeljni osmislitvi revolucionarnega boja, kar pomeni, da je šele revolucionarni boj tisti, ki določa, kdo sploh more, sme teoretično ali metodološko biti oseba, vendar ne oseba v nekem »poenostavljenem«, marveč zgolj v »najširšem civilizacijskem aspektu«. In ker je šele revolucionarni boj tisti, ki da, kot zatrjuje Mali filozofski leksikon osebno, tisti, ki je sposoben osmislitve osebe, je oseba podrejena prav temu boju oziroma sploh ne more in ne sme biti več oseba, spremeni se namreč le v nekakšen kriterij partijnosti in idejnosti, to se pravi – oseba je samo še teza zunaj filozofije, ker tudi filozofije ni več in je ostal samo še nenehni revolucionarni boj. Kaj ta boj da pomeni, se ve – je osmislitev nenehnega postavljanja sebe v neki nov metodološki kriterij, po katerem se uresničuje vnaprej ideologizirano presejanje metode same...

Tukaj ni mišljen cuejevski servis biljarda, ko gre za personalizem, niti za izdelavo barv ali deodorantov, kaj šele za kakšne postmoderne navedke, marveč za navedek, ki nima v stroki nikakršne resne opore: toda ko Leksikon Cankarjeve založbe Filozofija v letu 1995 ponovi geslo Personalizem, ni več opremljena z dodatno »revolucinarno bojevniško« opombo komunistične ideologizacije, ampak Vlado Sruk v Mariboru 9. maja 1994 zapiše: »Leksikon filozofije je bil pravzaprav že dvakrat javno preverjen, ne sicer čisto tak, kakršen je sedaj, pač pa v dveh drugih različicah: leta 1980 je pri Pomurski založbi izšlo Filozofsko izrazje in repertorij, leta 1985 pa pri Založbi Obzorja močno skrajšano besedilo Mali filozofski leksikon. / V pričujoči izdaji je ta študijski priročnik za študente in dijake nekoliko prečiščen, razširjen in dopolnjen. Knjiga ima en sam smoter: pomagati začetnikom prek prvih težav študija filozofije. Pisec se je namreč s filozofijo ukvarjal predvsem kot pedagog na srednjih, višjih in visokih šolah. Morda so avtorju omenjene pedagoške izkušnje pomagale pri tem, da je kak težavnejši problem predstavil enostavneje, lažje za tistega, ki v filozofijo šele vstopa.« (5. str.). Več kot gotovo je, da je pojem personalizma pri Sruku vsekakor zahteven in zahteva izkušeno filozofsko poznavanje, če naj se bravec s tem pojmom seznanjati količkaj verodostojno oziroma če obstaja vprašanje, ali gre v lematizaciji Srukovega personalizma sploh še personalizem, kakor ga lahko posreduje primeroma filozofski pedagog Edvard Kovač v članku Sodobni personalizem. In že tudi sam Emmanuel Mounier je v spisu Kaj je personalizem med drugim bil s Kovačem označen: »Personalizem je torej danes obogaten z začetnimi socialnimi zahtevami marksizma, obenem pa tudi s pozabljanjem njega samega. / Personalistične ideje so torej pripravljale zaton nekontroliranega kapitalističnega liberalizma in ideologije marksističnega kolektivismu.« (Edvard Kovač, Personalizem Emmanuela Mounierja, 1990), celo več, spoštovanje celostne osebe in njene samouresničitve naj bi našli tudi v Havlovi in Patočkovi Listini 77 v Pragi, poljska revija Znak je dala smernice Solidarnosti, ko je bil tudi poljski premier Tadeusz Mazowiecki tipični predstavnik poljskega personalističnega izobraženca, podobno kot je personalistično usmerjen v politiki Evropske unije francoski politik Jacques Delors ali kot je bil personalistično vzgojen Mounierjev prijatelj, slovenski pesnik, dnevnikar in politik Edvard Kocbek, ko je zapisal na zavihku Mounierjeve knjige: »Mounier je med obema vojnama najjasneje in najizdatneje krepil evropske kristjane in jih razsvetljeval, najprej s totalno razlago o človeku, v kateri je zavračal spiritualizem in moralizem kot nemočni težnji, potem pa z novo utemeljitvijo človekove komunikativnosti. Izhod iz sodobnega nereda in nihilizma je videl v socializmu kot obliki svobodne, pluralistične in humanistične družbe, za razliko od marksizma so mu svoboda, ljubezen in umsko ustvarjanje bistvene dimenzije človeškosti. Mounier pa me je hkrati opozarjal na preživele projekcije konfesionalizma, na nevarnosti teokratizma in klerikalizma.« Edvard Kocbek ne meri na islamski državni teokratizem, niti na klerikalizem terorističnih muslimanskih grupacij v tako imenovanem džihadu ali v nasprotovanju vsej zahodni civilizaciji in kulturi, zlasti pa judovstvu oziroma izraelstvu: govori pa morebiti o svoji lastni izkušnji komunističnega izdajstva, podrejenosti iz časov samozanikanja v dobi Dolomitske izjave ter v pomenu zavrženosti, ker je bil zaradi izločitve spet povezan s slovensko politično emigracijo, ko je diabolokracija primitivno vpeljala svoj rdeči klerikalizem in likvidacijo vseh, ki so hoteli javno biti osebe. Kocbekovsko-mounierski »socializem« je utvara posebnega tipa, ki je svobodo, pluralizem in humanizem lahko proklamiral načelno le zato, da ga je v praksah povsem in dosledno zanimal. Marksizem, ki sicer »ljubezni« ali »umskega ustvarjanja« itak sploh ne pozna in ne prizna, kolikor tudi svobode ne smeši v imenu osvobodilne fronte, je samo razsežnost tistega idejniziranja, ki se je vpisalo kot socialni fašizem v zavest primitivnega uničevanja ter s personalistično teoretskostjo nima tudi ničesar opraviti. Pojmovanje personalizma med obema vojnama, pa še v jugoslovanskih ali slovensko vasezaprtih okvirih

balkanske vsevednosti, je bilo drugačno od povojnega zanikanja osebe in osebnosti, ko je bil sleherni personalizem tudi ukinjen in prepovedan. Šele »personalistično« vnovično kakor odkritje Charlesa Péguyja, Bernanosa ali Soerena Kierkegaarda je odprlo nove teoretske razsežnosti eksistencialnih premislekov, kdo ali kaj je oseba, namreč v evropskofilozofskem pomenu besede.

In ker niti Personalizem (in odmevi na Slovenskem) leta 1998 ne omenja posebej Srukovega navajanja o personalizmu, upošteva, da je Mali filozofski leksikon izšel leta 1985, obstaja vprašanje, kateremu personalizmu je mogoče sploh še verjeti, da obstaja kot evropska ali svetovna filozofija: ali personalizem kot podrejenost osebe razredno-revolucionarnemu boju – ali personalizem, ko govori Drugi Drugemu ali kot personalizem drugega človeka v kovačevskem smislu. Kateri personalizem je pravi, je filozofsko utemeljen kot pojem – mar Srukov, mar Kovačev? – še zlasti, če naj velja pojem filozofskega personalizma tudi za obravnavo literarnih del, od Charlesa Peguyja, Ivana Mraka, Edvarda Kocbeka, Alojza Rebule do Marjana Rožanca in Vladimirja Gajška v zadnji, postmoderni fazi? Mar ni oznaka »družbeno-refleksivna pesem« pravzaprav primernejša kot »personalistična refleksija v pesništvu«?

Že sama vednost, da lahko na Slovenskem poleg raznovrstnih filozofskih usmeritev, od postfreudovske, strukturalistične, nihilistične, ontološke, ontoteološke, fenomenološke, etično zasnovane... obstaja tudi personalizem, pomeni nedvomno odprtost k filozofskemu kultiviranju pluralizma različnih pogledov.

Ko piše primeroma slovenski fenomenolog Tine Hribar o odnosu med človekom in sebstvom ali o razmerju med dobrim svetim v smislu etike in vernosti (religije) v Uvodu v etiko (NoR, Ljubljana 1991), obravnava tudi umetniško miselnost prijatelja Marjana Rožanca personalistično tako, da pisatelja proglasi za hotenega ali diletantskega satana: »To je to. Rožanc hoče postati novi Zaratustra, se pravi – z vidika starih, mrtvih vrednot – hudič, satan« in »Demonizem kot evangelij dvajsetega stoletja? Diabolizem kot veselo oznanilo v dobi mrtvega Boga? Soglašam z Rožancem. Obenem pa ni dvoma, da je to soglašanje možno le pod Nietzschejevim obnebjem.«(198. str.); vse drugače obravnava Personalizem Marjana Rožanca Edvard Kovač, ki pravi: »Pisatelj Rožanc si pri razumevanju Boga s svetopisemskim paradoksom. Bolj ko mu je Bog daleč, bolj mu je tudi blizu. Tako je na eni strani popolnoma transcendenten in ga nobena miselna kategorija ne more zaobjeti. Pisatelju je tuja sholastična misel s svojo analogijo. Zahteva, da enostavno priznamo nedoumljivost in oddaljenost Boga, njegovo ločenost z nami.« in »Toda ob tej ločenosti Boga od sveta in od družbe pa se pisatelj znova poglobi v svojo notranjost. In v svojem srcu znova prepozna najgloblje hrepenenje, ki najlepše izraža tisto, kar je on sam.« (494. str. in 495. str.). Rečeno hribarjevsko, to pomeni, da je hudič, učlovečen satansko v pisatelju Rožancu, vseprej hrepeneci satan, ki v najglobljem hrepenenju prav ob ločenosti Boga od sveta in družbe ostaja pravzaprav persona. Celo več, Kovač dožene, da je pisatelj prešel od odnosa jaz-ti v razmerje marcelsko označenega »mi«...

Nedvomno pomeni tudi v personalističnem smislu uboj Boga le umor sebstva, ki kliče na pomagaj šele potem, ko je prepozno ali ko ničejansko prevlada v miselnosti družb norost, seveda ob znamenitem, tudi komunističnem bojevniškem ateizmu ali v revolucionarnem boju, kakor ga zagovarja Serbec ob Sruku. S tem pa se obupni beg vase izjalovi obstransko, celo zvijačo, Ivan Mrak bi rekel – izvitoperjeno, saj se oseba ne spremeni v subjekt, ampak je persona non grata pri Bogu in še bolj nezaželena je med ljudmi. Šele tako je mogoče dognati in spoznati tudi umetniški obrat k veri, ki je pravzaprav osebnostna spreobrnitev, namreč dvojna spreobrnitev: najprej, kakor ugotavlja Tine Hribar, ljudje niso nekakšni »stvarniki samega sebe«, bežijo torej v revolucionarni boj ali v priznanje subjektivnega aktivizma, potem pa se izza take »vrženosti v

svet«, ki je seveda eksistencialna, zgodi druga spreobrnitev kot srčno dopolnilo same božje ljubezni, ko so odpuščene celo vse razlike, vendar še zmerom v diferenciranem občestvu. Če je razmerje med jaz-ti le ljubezensko kot agape, pomeni izstop iz sebstva komaj kaj več ujetost v stisko, kjer pa se zlomi ost ter se izgubi groza biti – v tem smislu je agape tudi socialno dimenzionirana. Tukaj primeroma Edvard Kovač ne omenja Tineta Hribarja, pač pa Aleksandra Zorna Biti in ljubiti, nemara pisati (NoR, Ljubljana, 1991). Po drugi strani se Edvard Kovač navezuje ob premislekih o Rožančevem personalizmu tudi na pisateljevo poznanje ruskih personalistov ali ruske literature, s posebnim pogledom na Idiota F. M. Dostojevskega... - kolikor je namreč za Rožanca značilen verjetni otroški »idiotizem«, toliko bliže naj bi bil vednosti o ruskih personalistih. Ali še določneje z Emmanuelom Mounierom, ki pravi v prispevku *Kaj je personalizem* med drugim: »Sicer pa je človek ustvarjen za to, da bi se presegel. Je na odprti poti, je onkraj prilagoditve, je tudi onkraj individualne smrti in je onkraj pridobljenega ali dovršenega. Različna personalistična izročila lahko to preseganje različno razumejo. Nekatera ga odpirajo v presežnost Absolutnega, nekatera pa ga z močnim gibanjem postavljajo pred njega samega, kjer je mogoče prepoznati duha po njegovih neposrednih znamenjih: notranjosti, svobodi, velikodušnosti. To je gibanje, ki hoče, da bi šel vedno dlje, gibanje, ki vrže človeka preko sebe, ko ga neprestano opozarja, naj se prenovi, je povezovalna sila, ki nenehno obnavlja dialektično ravnovesje razširjanja in ponotranjanja.« (Emmanuel Mounier, *Oseba in dejanje*, ur. Peter Kovačič, prevod Rafko Vodeb, lektura in spremna študija Edvard Kovač, Društvo 2000, Ljubljana, 1990, V. Dve odtujitvi, 48. str.)

Primerjava med prispevkoma Edvarda Kovača *Sodobni personalizem* (1998) in *Personalizem Emmanuela Mounierja* (1990) kaže, da avtor dodobra pozna življenje in delo ter filozofsko tvornost Emmanuela Mounierja, saj opiše Mounierjev življenjepisni in bibliografski krog živahno nazorno, torej filozofsko življenjsko, s čimer se nedvomno približa tistim poznavalcem filozofije, ki lahko razlagajo tudi personalizem ideološko neobremenjeno, brez revolucionarnega boja na eni strani in brez božanske zahudičanosti sebstva na drugi. Razviden je duh revijalno kulturnega Esprita. Ne gre le za personalizem eo ipso, marveč za družbene konotacije, ki se že dotikajo tudi razumevanja ničejanstva in socialnega fašizma kot jugoboljševizma, med katerima ni prave razlike, tudi ko gre za predvojno ali povojno evropsko razumevanje smisla biti: »Personalizem zato nikoli ni postal ideologija, ampak je kot 'filozofski navdih' služil za nastajanje različnih filozofskih sistemov.« (E. Mounier, *Oseba in dejanje*, E. Kovač, *Personalizem Emmanuela Mounierja*, ibid. 241. str.), to se pravi, naj je personalizem sicer filozofija, a tudi, kot je menil v *Espritu* Paul Ricoeur aprila 1950, naj je manj in več kot filozofija, saj je kot miselni tok, zlasti še v konfrontaciji s francoskim eksistencializmom, nenehljivo v nastajanju. Toda bilo bi pregrebo reči, da je personalizem, ki je v nenehnem nastajanju, predfilozofski diletantizem oziroma hotenje, da bi šele postal filozofija. Tokrat je Edvard Kovač objavil tudi izčrpno jasen prispevek Gabriel Marcel (*Personalizem – in odmevi na Slovenskem*, 287-298. str.), predavanje, prebrano na simpoziju *Evropski in slovenski personalizem* (*Revija* 2000, Nazarje, 12. dec. 1992), kjer krščanskega eksistencialista obravnava z vprašanjem metode, po vprašanju biti in želji po biti, z odnosnostjo jaz, ti in mi, ko se ozre mimogrede tudi po Maritainu, Blondelu, Bubru ali po našem Janezu Janžekoviču, pa tudi po Ricoeuru, Sartru in Maritainu.

V obdobju postmodernističnih razosebljenih, a osebno zavzetih ideologij in mitologij ter filozofskih reminiscenc, distribuiranih koderkoli, še personalizem gotovo ni dokončno dorečena filozofija, tudi ni beg iz filozofije v versko-humanistično prakso ali vrnitev k družbenosti, ki je in kakor že je zgodovinsko izhlapela, potem ko so se sesuli »veliki filozofski sistemi«.

Ker se s personalizmom ukvarjajo krščanski in judovski misleci in človeško čuteči ljudje, je značilno, da se sama miselna razmejitev vprašuje tudi po duhovnem ali čutnonotranjem vodilu, s katerim je mogoče primerjati personalizem z drugimi filozofijami. Poznavalka Metka Cotič je menila o personalističnem odnosu v Filozofiji razmerja kritično heideggrovsko: »Heideggrova filozofija je v evropskem mišljenju nedvomno eden izmed največjih dosežkov tega stoletja, saj odpira nove in sveže miselne horizonte. Heidegger poda novo vizijo človeka kot eksistirajočega v prostoru in času, opozori na ontološko diferenco (razliko med bitjo in bivajočim), na eksistenco v luči avtentičnosti in neavtentičnosti, svobode itd. Heideggrova filozofija je izrednega pomena za razvoj evropskega humanizma in mišljenja.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, ibid. 175. str.), krati pa opozori še na Maxa Schelerja, ki da je menil, da je Heideggrova vizija biti le delna podoba človeške eksistence, ker da je Martin Heidegger prezrl pomen navzočevanja bivajočega v odnosu do druge bivajočnosti, dasiprav bi morebiti vendarle bilo mogoče omeniti eksistencialno samolastno zmožnost celosti tubiti kot predhajajoče odločenosti, namreč za interpretacijo bitnega smisla skrbi dosežene hermenevtične situacije in metodičnega karakterja eksistencialne analitike sploh, ali pa bi bilo verjetno mogoče že iz Heideggrove *Biti in časa* navesti § 64, *skrb in sebnost*: »Enotnost konstitutivnih momentov skrbi, eksistencialnosti, faktičnosti in zapadlosti je omogočila prvo ontološko obmejitev celosti strukturne celote tubiti. Strukturo skrbi smo zvedli na eksistencialno formulo: sebi-že-vnaprej-biti-v (nekem svetu) kot biti-pri (znotrajsvetno srečljivem bivajočem). Celost strukture skrbi ne izraža šele iz kakega povezovanja, četudi je ta struktura razčlenjena. /prim §44 b/. Ta ontološki izid smo morali oceniti glede na to, do katere mere zadošča zahtevam izvirne interpretacije tubiti /prim. §45/. Razmislek je pokazal, da ni bila tematizirana ne celotna tubit ne njena samolastna bitna zmožnost.« (M. Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica v Ljubljani, 1997, 431-432. str.). V odnosu do poznavalke Metke Cotič torej sam avtor *Biti in časa* sam opredeljuje samolastno zmožnost celosti tubiti in časovnost kot ontološki smisel skrbi, ko očrta zaris metodičnega koraka od obmejitve samolastne tubitne celosti do fenomenalne sprostitev v časovnosti ali ko nadalje določi tudi časovnost kot ontološki smisel skrbi ter časovnost tubiti in iz nje izvirajoče naloge izvirnejše ponovitve eksistencialne analize. Morebiti pa poskuša Metka Cotič interpretirati filozofsko naravnost Martina Bubra, ko bi se zreduciral Bubrov miselni sistem na verjetno Heideggerovo opredelitev skrbi, ki je v času hkrati vselej in venomer tudi skrb za drugega. Zato je omenjen ameriški filozof in Bubrov interpret Maurice Friedman, ki da je poskusil doseči človeške meje ne glede na heideggrovsko vzpostavitev primeroma ontološke analitike tubiti kot sprostitev horizonta za interpretacijo smisla biti sploh. Obenem avtorica vplete vsaj tri načine Bubrovega filozofiranja: 1. neprizadeti opazovalec, ki ni vpleten v odnos, 2. privzame vlogo opazovalca, značilno za umetnike, 3. in v intimnem razmerju kot v dialogu, ko je drugi ozaveščen v srečanju z opazovalcem. Ko določa Metka Cotič prvine medčloveškega ali »la condition humaine«, ugotavlja, da je lahko v dotiku z večnostjo kot z večnim tikanjem drugega, ko ga ima med in je skratka z drugim v razmerju, kar šteje celo za neke vrste ontologijo medsebojnosti. V socialnem smislu v tem primeru navede homoerotični odnos med samuraji ali prej med dorskimi vojščaki..., ko skupina takšno razmerje tudi dopušča. Šele v tem smislu najde sočlovek tudi avtentično pot, ki pa ni in ne more biti niti po pripovedih »rabinsko« univerzalna, kajti: »Človekovo avtentično poslanstvo na tem svetu, v katerega smo bili vrženi, je človekova odprtost do drugih, ki nam prihajajo nasproti in ki jih srečujemo; razumeti moramo pomen medčloveških vezi, pomen razmerja do drugih ljudi, ki se manifestira kot lepota, dobrota, ugodje.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 184. str.). Torej ostaja, kot je prepričana heideggrovska poznavalka, vsaj judovsko izročilo vrnitve, ki se zdi kakor krščansko, ko

je potrebno dobro vračati z dobrim, hudino pa opustiti: »Zlemu in slabemu se je potrebno popolnoma odreči, pa četudi smo ga storili sami.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 186. str.). Torej kaj moramo razumeti, kot pomen medčloveških vezi, ki se manifestira kot lepota, dobrota ali ugodje? Odgovor je jasen: razumeti moramo, da je dobro dosegljivo le s tem, da se odpovemo zlemu in slabemu, iz česar pa sledi: »Le redki se zavedajo, da v življenju niso izpolnili polnosti lastne avtentične eksistence.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 187. str.), zase pa ugotavlja: »V okolju, ki ga sprejemem za svoje naravno okolje, v situaciji, ki me je usodno doletela, v tistem, kar se mi dogaja iz dneva v dan, v tistem, kar od mene terja vsakdanje življenje: prav v tem je bistvo moje naloge, prav tam se nahaja moja eksistencialna dopolnitev, ki je postavljena pred moja vrata.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 187. str.). Po tej logiki se bubrovski personalizem ukvarja pravzaprav s ključavničarstvom ali vsaj z vratarstvom, ko se okliče Metka Cotič za vratarico.

Posebej se z Osebo in bitjem v dialogiki Martina Bubra ukvarja tudi Andrej Ule, ki pravi: »Dejanski, živi odnos z drugim pa me požene ven iz tega čarnega kroga za-sebnosti. Dokler sem v tem čaru, sem videz osebe, ne glede na to, za kako mogočnega se imam, a sem tudi videz ničā, ne glede na to, za kako šibkega in praznega se imam. V odnosu pa postajam to, kar sem, in to zato, ker moram v odnos vložiti sebe, takšnega kot sem, sicer odnos umre.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 193. str.). – Andrej Ule se dotakne posebej tudi problema resnično osebnega Boga, »Boga, ki ga lahko nagovorimo s Ti, in ki je tudi sam do nas v odnosu, torej dejanska oseba, in absolutnost Boga, ki presega vsa določila, se vendar s tem Bubrovim tolmačenjem hasidizma (v bistvu pa njegovo lastno mistično filozofijo) ne reši. Dejanskost osebe in medosebnega odnosa, prabesede jaz-ti terja vsaj načelno ontološko enakopravnost, namreč to, da imamo na ´obeh polih´ odnosa individue, ki imajo realni in neapriorni odnos do lastne in tuje biti in nebiti, torej dorodno izpostavljenost biti in nebiti, najdenju in izgubi.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 197. str.), pozna pa tudi persono-masko: »In ni izključeno, s ta idealizirana projekcija ne deluje tako, kot da bi dejansko bila, kajti brez nje bi ne imeli ´sveta´, pač pa ´kaos´.« (Personalizem – in odmevi na Slovenskem, 200. str.).