

Egyetemi doktori (PhD) értekezés tézisei

AZ EMBER TESTE

**A test státusza a filozófiai
tradícióban**

SZÉPLAKI IRÉN GERDA

Témavezető: Dr. Vajda Mihály



DEBRECENI EGYETEM

Humán Tudományok Doktori Iskola

Debrecen, 2010.

I. Az értekezés célkitűzése

A testnek a szellemmel, a romlandónak az örökkévalóval való szembeállítását a görög-keresztény filozófiai tradíció régóta ható, közismert koncepciója. Ebből a szembeállításból természetesen következik a test elértéktelenítése – szemben a szellem tündöklésével. Mindez része annak a metafizikai hagyománynak, amely az emberre mindig is úgy tekintett, mint a lelkisége által meghatározott, szellemi lényre, akit a racionalításra való képesség kiemel a létezők sorából. Ez a metafizikai kitüntettség egyúttal egy veszélyes ideológiai felfogást is megalapozott, amely az embert óhatatlanul a többi (nem emberi) létező fölé emelte, s a humanizmus konstrukciójából létrehozta az áldozati struktúrát. Ennek az áldozati struktúrának a része a női nem is, mert a patriarchális gondolkodásmód a nőiség eszméjéhez a testnek való kiszolgáltatottságot, valamint az állatias ösztönszerűség és az alantasság attribútumait társította. A test és lélek közötti kéréltetlen szembeállítás Szókratész és Platón tanaiban megfogant gondolata

megjelent a dogmatikus keresztény filozófiában is, a két szubsztancia között húzódó szakadékot pedig a karteizianizmus mélyítette el. A filozófiai tradíciókat uraló dualista szemléletmód ily módon a keresztény aszketikus hagyománynak engedelmeskedik, minek eredményeképpen ez a tradíció az embert – Freud kifejezésével élve – eredendően neurotikusként tételezi: egy olyan istenfogalmat, s hozzá olyan erkölcsi rendet konstruál számára, amely a testet bűnös késztetései és vágyai okán elveti. De hiába az elfojtás: a test mégiscsak *jelen van, működik*, állandóan figyelmeztetve az ember megtagadott vonatkozására. Ez a vonatkozás a filozófiában Nietzsche színrelépéséig csak periférikusan jelentkezett, viszont a művészetekben jelen van kultúránk kezdeteitől.

Értekezésemben a test státuszát elemzem a patriarchális filozófiai tradícióban, valamint a testiség művészeti reprezentációját különféle művészeti ágak – irodalom, képzőművészet, filmművészet – egy-egy alkotásában. Annak érdekében teszem ezt, hogy a kanonizálódott, a nyugati tradíciót ma is meghatározó filozófiai belátások mögött kitapogassam a kérdés

nélkül hagyott, neuralgikus pontokat: a testiség problémájával összefüggésben az alacsonyabb-rendűség és az animalitás kérdéseit.

II. Az értekezés szerkezeti felépítése

A testiség problémájának körbejárása alapozza meg a disszertáció hat részre tagolódó szerkezetét. Az első és az utolsó rész szolgál az esztétikai és filozófiai vizsgálódások keretével (*Első levél; Második levél*). A második rész (*A filozófus teste*) a test filozófiai státuszára kérdez rá, mindenekelőtt Platón és Descartes műveinek elemzésén keresztül. A harmadik rész (*A nő teste*) a test patriarchális jelentéseivel szemben álló alternatív test-felfogásokat tárgyalja, rendszerint olyan sajátos női tapasztalatok felmutatása révén, mint amilyen a terhesség, a szülés, a gyermekkel fenntartott testies viszony. A negyedik rész (*Az ingerelhető test*) a patriarchális test-fogalommal szemben megjelenő esendő test fenoménjét járja körül, amely mindenekelőtt a betegség, az elmúlás, az „ingerelhetőség” tapasztalataiból sejlik föl. Disszertációm „filozófiai tétjét” az ötödik rész (*Az eleven test*) adja. Ebben a részben megkísérek szakítani a test hagyományos meghatározásaival, melyek a gender-alapú elgondolásokat ugyanúgy gúzsba kötik,

ahogyan gúzsba kötötték az oppozíciókban gondolkodó, patriarchális filozófiai tradíciót. A nemi szempontú megkülönböztetés, a megosztás logikája helyett egy neutrális, filozófiai test-fogalmat javaslok, melyhez egyfelől a korábbi értekezések révén jutok el, azaz a test alantasságának, ösztönszerűségének a vizsgálata, s az ebből következő filozófiai belátások révén, másfelől a test, illetve a viszonyban-lét fenoménjének fenomenológiai és felelősségetikai analízise alapján. Husserl, Heidegger, Lévinas és Merleau-Ponty műveinek elemzése mentén érkezek el a *testies akárki* állításához, melyet a filozófia alanyaként a descartes-i szubjektum-fogalom helyett vezetek be. Ez a létező mindazonáltal nem tekinthető sem neutrális, sem univerzális értelemben „akárkinek”, hiszen mindenekelőtt a konkrétta válás határozza meg. A *testies akárki* a Másikkal kialakított viszonyban *megvalósul*: érző és érzékeny teste által *elevenné válik*. Ezt a filozófiai alanyt a Másikkal való viszony és a testként való artikuláció (a Másik számára való kifejeződés) *közvetlenné* és *élővé*: egy jelenlévő, *konkrét Valakivé* teszi. A Valaki a betegségnek és mulandóságnak kitett *hússal* rendelkezik, s mint

érzékeny, esendő létező kiszolgáltatott másoknak (a Másiknak, a másvilágnak). Értekezésem konklúziója a testi esendőségre vonatkozó belátásokból következik: az ember nem erkölcsi kötelességei révén válik a felelősségetika alanyává, hanem kiszolgáltatottsága révén: az ölés tilalmát magában rejtő testiesség, azaz a *hús* megnyilvánulása, avagy kinyilatkoztatása által.

III. A téma körülhatárolása a kortárs magyar bölcseletben

Az értekezésemben megfogalmazott kérdések mindenekelőtt a test filozófiai státuszára vonatkoznak, de leghangsúlyosabban kétségtelenül a nő testiségének a problémája vetődik fel. A problémakör általam megalkotott kontextusa minden bizonnyal radikálisnak és újszerűnek fog hatni a kortárs magyar filozófiai diskurzusban. Ugyanis a hagyományos értelemben vett filozófiai feminizmusnak, illetve a feminista szempontú, a női test kérdéseit előtérbe helyező filozófiának Magyarországon nincs művelője – mindez persze nem jelenti azt, hogy törekvéseimet előzmény nélkülinek tekinteném. Az angolszász tradícióban meghonosodott *gender studies*-nak Magyarországon számtalan követője van, immár több tanulmánykötet és fordításkötet is megjelent a feminista kritikai gondolkodás témakörében.¹

¹ Néhány ezek közül (a teljesség igénye nélkül): Judit Butler: *Jelentős testek. A szexus diszkurzív korlátairól*. Új Mandátum, Bp., 2005.; Csabai Márta és Erős Ferenc (szerk.): *Freud titokzatos tárgya. Pszichoanalízis és női szexualitás*. Új Mandátum, Bp., 1997.; Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom?* Replika könyvek, Bp., ; Hell Judit:

Csakhogy a *gender studies* hazai képviselői mindenekelőtt a posztmodern irodalomtudomány felől közelítik meg a nőiség problémáit, valamint a pszichoanalízis és a dekonstrukció elméletei felől. A Magyarországon is „divatosná vált” feminista diskurzusok Lacan, Derrida, Foucault elméleteiből merítkeznek, s olyan szerzőkre építenek, mint amilyen Judit Butler vagy az őt éppenséggel bíráló Martha Nussbaum, továbbá Luce Irigaray, Hélén Cixous, nem utolsósorban pedig Julia Kristeva – akiről itt szükségszerűnek tartom megjegyezni: a hazai feminista diskurzus Kristevát inkább Lacan követőjeként ismeri el, s kevésbé a feminista szempontú filozófiai gondolkodás úttörőjeként. A feminista szempontú filozófiai gondolkodás nem azonos a dekonstrukcióra alapozott

Van-e feminista filozófia? Áron, Bp., 2006.; Drozdik Orsolya (szerk.): *Sétáló agyak. Kortárs feminista diskurzus*. Kijárat, Bp., 1997.; Miglena Nikolchina: *Jelentés és anyagyilkosság. Virginia Woolf Julia Kristeva olvasatában*. Balassi, Bp., 2004.; Annemarie Pieper: *Van-e feminista etika?* Áron, Bp., 2004.; Joan Scott (szerk.): *Van-e a nőknek történelmük?* Balassi, Bp., 2001.; Séllei Nóra (szerk.): *A feminizmus találkozása a posztmodernnel*. Csokonai, Debrecen, 2006.

kritikai szemléletmóddal, amely a filozófiai és a kultúrtörténeti hagyomány újraértelmezésére törekszik. Természetesen a kritikai attitűd nem kerülhető meg, sőt különösen hasznosnak bizonyul a női identitás kérdéseinek számbavételénél. Magyar szerzők jóvoltából íródott már néhány feminista kérdéseket preferáló filozófiatörténeti tanulmány is (pl. Joó Mária szövegeire gondolhatunk), sőt egy filozófia- és kultúrtörténeti könyv is napvilágot látott magyar szerző tollából (Hell Judit: *Van-e feminista filozófia?*) – ám ezek a szerzők nem vetnek fel *általánosan érvényes* filozófiai problémákat. Magyar nyelven ezidáig nem született olyan értekezés, amely kifejezetten a filozófiai feminizmus kérdésfeltevéseit követné. Azaz a női identitás kérdését nem a nemi különbségekből vezetné le, hanem ellenkezőleg: az „univerzálisan”, vagy pontosabban kifejezve, a fenomenológiailag elgondolt test (*a hússzerű test*) filozófiai jelentéséből.

IV. Az alkalmazott módszerek vázolósa

Az általam közreadott vizsgálódások szigorúan filozófiai kontextuson belül zajlanak, így nem esnek egybe a *gender studies* perspektívájával. Az „ember testét” nem a nemi különbségek mentén tételezem, hanem úgy, mint érzékenységgel átszótt (érző és érzékelő) fenomént. Ezen tételezésen belül szükségszerűen jelennek meg a női test tapasztalatai mint olyan tapasztalatok, amelyek a testiség nyilvánvalóságát (a testi tapasztalás felfüggesztésének lehetetlenségét) a lehető leghangsúlyosabban artikulálják. A disszertációmban szereplő elemzések ily módon nem a *gender studies* alapelveire és belátásaira építenek, hanem sokkal inkább egy fenomenológiai szemléletmódot érvényesítenek – még akkor is, amikor a dekonstrukció eszközeivel igyekszem a filozófiai tradíció különféle fejezeteit körbejárni, megérteni. A dekonstrukció módszerére épülő elemzéseimben arra teszek kísérletet, hogy a kanonikus olvasatnak legtöbbször ellenálló, elrejtett jeleket különféle műalkotásokban – mégpedig különféle művészeti ágak műalkotásaiban, így például az

irodalom, a képzőművészet, s a film némely alkotásában – felfedjem, és új interpretációs lehetőségek előtt nyissam meg. Ennek érdekében nem pusztán műalkotásokat vonok be teoretikus vizsgálódásaim körébe, hanem – „megfordítva” – filozófiai műveket is műalkotásként tárgyalok (például Platón dialógusait). Annak érdekében teszem ezt, hogy a kanonizálódott, a nyugati szellemi tradíciót ma is meghatározó filozófiai belátások mögött kitapogathassam a kérdés nélkül hagyott, neuralgikus pontokat: a test, az alacsonyabb rendűség, az animalitás kérdéseit.

A testiség problémájának kifejtése során tehát nem a nőiség kérdéseire keresem a választ – sőt, a nemek mentén történő kettéhasítást és megkülönböztetést, valamint az ebből következő, a létezők közötti áldozati struktúra tételezését eleve elfogadhatatlannak tartom. Számomra a női test tapasztalatai sokkal inkább az emberként való létezés „rejtélyébe” nyújtanak betekintést. Amikor az ember testéről beszélek, akkor az embert távolról sem eszes állatként próbálom megragadni, akinek materiális adottságaihoz mintegy hozzáadódik – valamiféle többletként – a ráció, avagy a

lélek. Ellenkezőleg, az embert úgy tekintem, mint akinek a testén mintegy átszűrődik a húsként megvalósuló érzékenység és nyitottság – azaz egy sajátos, „hússzerű lelkiesség”. Az embert úgy értelmezem, mint a testén keresztül a világnak (a másik embernek, a máságnak, a másvilágnak) kiszolgáltatott létezőt. A testiség fenomenológiai megragadása során elsősorban Merleau-Ponty filozófiájára támaszkodom, ám az ő nézeteit – a testi kiszolgáltatottság, s az áldozatiság kérdésének tárgyalása révén – felelősségetikai kontextusba helyezem. Reményeim szerint értekezésemben, a nőiség és a testiség filozófiai összefüggéseinek feltárása mentén, nemcsak magyar, hanem nemzetközi kontextusban is autentikus kérdéseket és válaszokat fogalmazok meg.

V. Az eredmények tézisszerű felsorolása

(TEST ÉS SZELLEM SZEMBEÁLLÍTÁSA)

1. A test eszméje Platón dialógusaiban az ontológiai lefokozottság státuszába kerül. Szókratész vélekedése szerint az embert a testi folyamatoknak való kiszolgáltatottság eltéríti az ideák tiszta világára való emlékezéstől, azaz a tudástól.
2. A test értéktelenségének gondolata „átmentődik” a dogmatikus keresztény filozófiába, az újplatonikusok közvetítésének eredményeképpen. Az ideák örökkévalóságának sajátos interpretációjával a túlvilágról szóló tan számára Plótinosz ágyaz meg: olyan lélek-fogalmat dolgoz ki, amellyel megalapozza a tökéletes bensőségbe zárt, spekulatív én-képet. Az idealitás nála szubjektivizmusba fordul át, mely a test megértésének elfojtásán alapul.

3. A kereszténység a bűn fogalmát a testhez köti, s ennek megfelelően a testet alacsonyabb-rendűnek ítéli. Az aszketikus filozófiai hagyományban a testhez bűnös késztetések és vágyak társulnak, melyeknek kiszolgáltatva az ember nem tud kiemelkedni az alantas ösztönöknek engedelmessé, tisztátalan állatok világából.
4. A test-tapasztalatok evidenciája Descartes-nál zárójelbe kerül. A szubjektum – test és lélek szétválasztása mentén – Descartes-nál tiszta tudati énként képződik meg. Ez az én, amely aztán a karteziánus gyökerű, nyugati filozófia évszázadokig ható, paradigmaticus szubjektum-modellje marad, a reflexív cogitóra, az értelem sziklaszilárd építményére alapozódik.
5. Az önkorlátozás (keresztényi és descartes-i) gyakorlatára épülő filozófiai tradíció felszámolja a testi tapasztalatok autentikus voltát. Ily módon ez a tradíció *elveszíti* a testet, amikor egyfelől alantasként határozza meg, másfelől kétellyé, illúzióvá „zülleszt”. Ebből a tradícióból valójában *hiányzik* a természetes test – a nem

objektumként megragadott, hanem a belsőleg átélt, hússzerű test – fogalma, amely az állatias ösztönökhöz, a bűnös vágyakhoz és az elmúlás evidenciájához kötődik.

6. A karteziánizmus olyan tudományos gondolkodási paradigmát teremtett, amelyben evidenciává vált a kettéhasított világ (és a kettéhasított ember) tételezése. A tudományos gondolkodás egyik oldalon a testet avatja tárgyává (mint objektumot), másik oldalon a lelket (mint szubjektumot).
7. A világot kétféle entitásra osztó tudományos paradigmában feloldhatatlan szubjektum és objektum antinómiája.
8. A különválasztásnak megteremtődik az etikai-értékelvű struktúrája, mely egyúttal egy áldozati struktúrát hoz létre.
9. Ez az áldozati struktúra egy hatalmi konstrukcióra épül, melynek értékrendszerét a testiségnek való kiszolgáltatottság mértéke alapozza meg.
10. Az áldozati oldalon foglalnak helyet a testiségüknek, ösztöneiknek kiszolgáltatott

létezők – így bizonyos értelemben a nők (a női nem) is.

(A TESTISÉG ÉS A NŐI IDENTITÁS ÖSSZEFÜGGÉSEI)

11. A patriarchális filozófiai tradíció filozófiai alanya („a Szubjektum”) egy szellem-centrikus, a testi tapasztalást felfüggeszteni képes létező. A test önkéntelen és legyűrhetetlen megnyilatkozásait zárójelezni képtelen „Nő” nem tud azonosulni ezzel a filozófiai alannal.
12. A sajátos női tapasztalatok (menstruáció, terhesség, szülés stb.) mintha egy emberi kultúrán túli horizontról tudósítának, egy „idegen földrésről”. Ezek a tapasztalatok nem racionalizálhatóak – de nem is gyűrhetőek le.
13. A nő, aki átélni kénytelen intenzív test-élményeit, „kivetettként bolyong” e filozófiai tradícióban: a női identitás nem alkotható meg a patriarchális diskurzus keretein belül.

14. A női identitás paradigmái mindenekelőtt különféle művészeti reprezentációkból olvashatók ki, rakhatók össze – ezek között különösen erőteljes olvasatot tesznek lehetővé a vizuális kódokat („rejtett jeleket”) hordozó képzőművészeti reprezentációk.
15. Kultúránkban a nők számára a leginkább kézzelfogható identitás-modellt az anyaság jelenti.
16. Az „anya” a nem-nyelvi funkció megtestesítője. Az „anya” teste révén, nem-szimbolizált, természeti (-biológiai) megrázkódtatásai által azt a hasadást, azt a társadalmi érintkezésen kívül eső lokalizált helyet képviseli a kultúrán belül, melyet az értekező diskurzus szükségszerűen tagad.

(BELÁTÁSOK AZ INGERELHETŐ TESTRŐL)

17. A női-anyai test megnyilatkozásai uralhatatlanságuk folytán kényszerítő erejűek. Azonban uralhatatlan test-tapasztalatokkal nemcsak a nő rendelkezik. A természetes test

tapasztalatai minden testtel rendelkező létező számára adottak.

18. A természetes testtel való rendelkezés képessége – evidens módon – nem nemi hovatartozás kérdése.
19. Az ember teste ugyanúgy ingerelhető, ahogyan az állat teste is.
20. Az ember ingerelhető testét állítja elénk műveiben a XVIII. században a kor filozófiai diskurzusának margójára került Sade márki. A XIX. század végén pedig Nietzsche filozófiája révén kerül ez újból a gondolkodás középpontjába.
21. *Az ember ingerelhető testtel rendelkezik.* – Ez az állítás egyfelől azt jelenti, hogy az ember teste révén ki van téve a világnak, mindenekelőtt a másik ember (vagy akár állat) akaratának: a test érzékei és érzékenysége révén ki van szolgáltatva mindenféle fizikai ráhatásnak és behatolásnak – legyen ez akár örömteli és erotikus, akár erőszakos közeledés, vagy egyenesen az élet megszakítása.

27. A metafizikus „szubjektum-váz” nem „illeszkedik” a hússal, ösztönökkel, vágyakkal rendelkező ember eleven testére.
28. A metafizika zárt szerkezetű szubjektum-struktúrája helyett szükségszerűvé válik a *nyitott szubjektum* tételezése, amelynek legalapvetőbb képessége a kimozdulás.
29. A nyitott szubjektumot, melyet a testen keresztül a világra ható, eredendő nyitottságként tételezek, megszüntethetetlen viszonyban-lét jellemzi. Viszonyban áll a világgal, a másik emberrel, önmagával.
30. A nyitott szubjektum csak úgy tud a másik szubjektumba „átlépni”, „áthajolni”, ha el tud felejtkezni önmagáról.
31. Ez az elfelejtkezés azonban nem jelentheti a tökéletes kiüresítettséget, mert azzal a szubjektum elveszíti konkrétságát, eleven-voltát. A tökéletesen kiüresített én – a husserli transzcendentális egóhoz hasonlatosan – tiszta tudattá válna.

32. A nyitott szubjektumot ellenben heterogenitás jellemzi, a testi tapasztalatokkal való egybeesés, a testi mivolt szüntelen átélése.
33. Merleau-Ponty a karteziánus cogito alternatívájaként a testiséget mutatja fel, újraértelmezve általa szubjektum és világ viszonyát, megszüntetve a kettő között feszülő dualizmust. Szubjektum helyett testtel bíró szubjektivitásról beszél.
34. Merleau-Ponty a világot, melyet „objektív” testnek nevez, húsként, „hússzerű” univerzumként fogja fel.
35. Az objektív test magába foglalja az én-t mint fenomenális testet. A világ csak ezen észlelő-érzékelő testen keresztül nyílik meg.
36. Merleau-Ponty a húst nem tekinti sem fizikai, sem lelki „matériának”, mint ahogyan szubsztanciának sem, hanem olyan „elem”-ként írja le, amely az egész létet magában foglalja.
37. A merleau-ponty-i vad lét eszméje egy anonim, „hússzerű univerzum” eszméjének felel meg, amely teljesen polimorf, amelyben már

önátérzésre képes személy sincs. Ez a „hússzerű univerzum” a transzcendentális akárki transzcendentális mezeje. Senkiföldje.

38. A transzcendentális akárki szubjektivitását Merleau-Ponty a testiségre alapozza, azonban a testet (a húst) feloldja egy üres szubjektum anonimitásában.
39. Mindezek okán megállapítható: Merleau-Ponty nem biztosítja filozófiája általános alanya számára az egyedi, artikulált létezés lehetőségét.
40. Továbbá: Merleau-Ponty a transzcendentális akárkit nem szembesíti sem az ingerelhető testtel, sem a test pusztulásának és elpusztíthatóságnak a dilemmájával. A test nála dimenzióvá, időtlen általánossággá emelkedik, amelyből nem lehet kibontani az egyedi, konkrét testet, a mulandó anyagot, azt a különös matériát, amely „átszellemesítettsége” ellenére is sebezhető és „romlandó”.
41. Konklúzió: a nyitott én nem fogható fel akárkiként.

(A VALAKI MEGHATÁROZÁSA)

42. A nyitott én mint szüntelen viszonyban-lét számára a viszony megvalósulást jelent: kiköppenést az önmagaságból, megelevenedést és kifejeződést egy konkrét *Valakiként*.
43. A megelevenedés: húsként való artikuláció – az egyedi és konkrét létező jelenlétének, élő-voltának kifejeződése.
44. A nyitott én, azaz a *Valaki* testiessége egyszerre jelenti a hússzerű önátélést [*Leib, chair*], azaz a közvetlenül átélt, nem érzékszervvel érzékelt testet; valamint az alakot, a formát [*Körper, Corps*], azaz a külsőleg megjelenő, látható és tapintható, érzékileg észlelhető testet.
45. A *Leib* és a *Körper* nem válnak külön, hanem egymásba fonódva feszülnek bele a Másikkal való viszonyba (kiazmus), egymásba rétegződve teszik lehetővé a Másik érzékelését és megértését – befogadását, avagy elutasítását, kivetését.
46. A *Leib* és *Körper* együttesen valósítják meg azt az aktuális érzékenységet, ami a nyitott én, a

Valaki testiességeként, hússzerűségeként nyilatkozik meg.

47. A test mint hús: itt nem egyszerűen csak a hússzerű önatéletről van szó – amit a francia *chair*, vagy a német *Leib* fejez ki. A testformán átsugárzik valamiféle „mélység”, avagy „a belső” – ezt az egymásba fonódó megnyilatkozást fejezi ki a hússzerűség fogalma.
48. A hússzerűség az egyedi, megvalósult testtel, azaz hússal rendelkező létező számára egyrészt az önatézésben fejeződik ki – az élet fenoménjének feltárásként. Másrészt kifejeződik a világgal való viszonyban is – a pusztulás fenoménjének feltárásként.
49. A hússzerűség feltárázásában a hús sebezhető materiaként nyilatkozik meg (ez fejezi ki a német *Fleisch* szó).
50. A hús [*Fleisch*] mint sebezhető matéria olyan érzékenységgel teli anyagot jelent, amelyet egyfelől a saját maga érzékenységének, az önatézésnek való kiszolgáltatottság jellemez; másfelől a mások húsa általi érzékenységnek – a

beleérzés, a telepátia, az összefonódás játékanak, vagy éppen az elutasítás és a kivetés aktusainak – való kitettség.

51. A hús nem fogható fel pusztán az érzékenység általánosságaként (lásd Merleau-Ponty-nál az általános létminőségként meghatározott hús fogalmát) – az érzékenység általánossága az aktualizálódás révén éppenhogy feloldódik: a hús konkrétta válik.
52. A konkrétta válás azt jelenti, hogy a húsként elgondolt létezőben aktualizálódik az a „történet”, amely – a magában hordozott általános érzékenység révén – saját léteként beleíródott. A saját lét aktualizálódása, megelevenedése, „kisugárzása” vibrálásként, remegésként, izzásként nyilatkozik meg.
53. A konkrétta – jelenvalóvá és esendővé – válás kiszolgáltatottá teszi a hússzerű létezőt a Másik előtt, az előtt a létező előtt, aki a viszony révén őt életre hívta, aki kizökkentette visszhangtalan önmagaságából.

54. A hússzerű létező, azaz a Valaki megelevenedése a mindig másként, a mindig más tapasztalatokban való konkretizációt jelenti.
55. A Másikkal való viszonyba a megvalósult létező húzával és test-kinézetével, mint énje artikuláltságával feszül bele: egy test-határokkal rendelkező húsdarabot szolgáltat ki neki.
56. A viszonyba belefeszülő létező végességként megtapasztalt és felkínált húzával a Másik előtt létezése egészét kockáztatja.
57. A viszonyban – a Másik számára – való kifejeződés mindig konkrétta válást, azaz mindig megtestesülést jelent.
58. A megtestesülést csak az élet teszi lehetővé. Az élet csak addig tapasztalható meg, amíg a test mint hús „lélegzik”, amíg mint érzékenységgel teli, „meleg anyag” képes belefeszülni a világ húzába.
59. Az élőlény (nemcsak az ember, az állat is) a teste révén kiszolgáltatott a sebezhető és romlandó húsnak, kiszolgáltatott a másik ember akaratának, a betegségnek, a mulandóságnak.

60. Az ember testének hússzerúsége az élet határainak a számításba vételére szólít.

VI. Publikációk

VI/1. A szerzőnek az értekezés tárgyában megjelent publikációi (folyóiratokban, konferenciákon, tanulmánykötetekben):

1. *Miért nem hallgatott soha Sokrates?* = *Határ* 1994. február 24-26.
2. *A heideggeri halálhoz viszonyuló létnek, Ivan Iljics üvöltésének és a fiatal Lukács messianisztikus szakadék-fogalmának különös szimbiózisáról.* In: *Megkerült dilemmák.* Debrecen, 1995. 34-43.
3. *Szégyen és erotika. Előadás a Tudomány napi konferencián,* Nyíregyháza, 2001.
4. *Szégyen és erotika* = *Literatura* 2001/4. 377-386.
5. *Az önmaga-felejtés erotizált technikái* = *Vulgo* 2002/1. 66-90.
6. *Te csak egy testet kaptál. A génhumanizáció etikai kérdéseiről.* Előadás. Vulgo-Szalon, Debrecen, 2002.
7. *A szerelmes és a csaló. Autoerotizmus a karteziánus gondolkodásban.* = *Vulgo* 2003/3. 77-90.
8. *Enni és szeretni. Az abjekció kérdése Platón A lakoma című művében.* Előadás. Móra Ferenc Szakkollégium, Szeged, 2004.

9. *A hiányzó test rövid története = Disputa* 2005/7-8. 11-16.
10. *A tótágast álló Szókratész (Platón és a diploé)*. In: *Nagyerdei megálló*. Debrecen, 2005. 251-266.
11. *Fátyolos nők és traktoros anyák. A feminizmus és a totális gondolat*. Előadás A totalitarizmus és a magyar filozófia című konferencián, Debrecen, 2005.
12. *Fátyolos nők és traktoros anyák. A feminizmus és a totális gondolat*. In: *A totalitarizmus és a magyar filozófia (tanulmánykötet)*. Debrecen, 2005. 235-251.
13. *Egy formabontó gondolkodó. Vajda Mihály stílusai = Vulgo* 2005/1-2. 432-445.
14. *Progresszív-e a parasztgiccs? – avagy női groteszk a szocializmusban. Anna Margit művészete a hatvanas-hetvenes években*. Előadás A zsarnokság szépsége – a totalitarizmus esztétikája című konferencián, Debrecen, 2007.
15. *Az önmaga-felejtés erotizált technikái*. In: *Hét kérdés. Kortárs filozófiai írások* (tanulmánykötet). Kalligram, Pozsony, 2008. 65-116.
16. *Előszó*. In: *A zsarnokság szépsége. Tanulmányok a totalitritizmus művészetéről* (tanulmánykötet). Kalligram, Pozsony, 2008. 9-19.

17. *Hogyan lesz progresszív a parasztgiccs? Anna Margit művészete a hatvanas-hetvenes években.* In: *A zsarnokság szépsége. Tanulmányok a totalitizmus művészetéről* (tanulmánykötet). Kalligram, Pozsony, 2008. 87-110.
18. *Az erotika sötét oldala = Disputa*, 2009/6. 58-61.

VI/2. A szerző további publikációi:

A., Folyóiratokban, konferenciákon:

19. *Túlélni az igazság felismerését = Határ* 1992. január, 15-17.
20. *A tudás öngyilkossága = Határ* 1992. március 119-121.
21. *Az aktualitás aktualizálása = Határ* 1992. május 57-62.
22. *Áttételek (Kritikai ujjgyakorlatok) = Hiány* 1993. november, 32-35.
23. *Számvetés. Tamus István kiállításáról = Disputa* 2003/12. 54-56.
24. *A nagy színlelés regénye. Rakovszky Zsuzsa: A kígyó árnyéka = Disputa* 2004/2. 43-45.
25. *A kiállítás teste = Disputa* 2004/3. 53-55.
26. *Amerikai álmok magyaroknak. A Tökmag Tom és a Hórihorgas Tom című felnőtt bábéledéséről = Disputa* 2004/6. 57-59.

27. *Száz év késés? A debreceni képzőművészeti életről* = *Disputa* 2004/7. 32-37.
28. *Jelen idő. Tar Sándor emlékére* = *Disputa* 2005/3. 10-11.
29. *Kis debreceni modern. Az új képzőművészeti központról* = *Disputa* 2005/12. 54-58.
30. *A hatalom művészete – a művészet hatalma*. Előadás a *Művészet és politika* című konferencián, Debrecen, 2008.
31. *Titkokról. Emlékezés Tar Sándorra* = *Disputa* 2009/11-12. 41-46.
32. *Irina én vagyok. Fodrásznő, Csokonai Színház* = *Disputa* 2010/2. 54-59.
33. *Műkritika és értelmezés* = Előadás a *Miért nincs magyar műkritika?* című konferencián, Debrecen, 2010.

B., Önálló kötet:

31. Széplaky Gerda (Előszó, szerk.): *A zsarnokság szépsége. Tanulmányok a totalitarizmus művészetéről*. Kalligram Kiadó, Memento Könyvek, 2008.
32. Széplaky Gerda (Írta és szerk.): *Berszán: Genézis-projekt*. (Kiállítási katalógus), MODEM, Debrecen, 2010.

34. **Széplaky Gerda (Előszó, szerk.): *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről.*** Kalligram Kiadó, Memento Könyvek, 2011. (megjelenés alatt, várható időpont: 2011. első negyedév)
35. **Széplaky Gerda: *Az ember teste. Filozófiai írások.*** Kalligram Kiadó, Memento könyvek, 2011. (megjelenés alatt, várható időpont: 2011. első negyedév)

C., Idegen nyelvű kötet:

35. **Gerda Széplaky: *Berszán: Genesis-projekt.*** MODEM, Debrecen, 2010.

D., Szerkesztések:

34. *Határ* című folyóirat szerkesztése. 1993-1995.
35. *Vulgo* című folyóirat szerkesztése. 2001-2008.
36. *Debreceni Disputa* című folyóirat szerkesztése. 2003-2005.
37. *Memento könyvek* sorozatszerkesztése (Vajda Mihállyal együtt): Vulgo Könyvek (2005.) kiadásában 2 kötet; Kalligram Kiadó (2008-2009.) kiadásában 6 kötet

