

# Den luksuriøse kroppen

## En kritisk drøftelse av Jean Baudrillard's kroppskonsept i lys av hans postmoderne tenkning om hyperrealitet

Ove Sæle

Høgskolelektor, NLA Høgskolen Bergen

*Ove.Saele@NLA.no*

Mange erfarer at vi lever i et kroppsfiksert samfunn der den subjektive, reale kroppen synes å stadig tape terreng til den ideelle, imaginære kroppen. Artikkelen drøfter denne antagelsen i lys av Jean Baudrillard, som har gitt et verdifullt bidrag til forestillingen om den moderne hyperreale og simulerte kroppen. Han hevder at det postmoderne menneske lever i en verden dominert av simulerte kroppserfaringer og følelser. Artikkelen anlegger et bredt og kritisk perspektiv på hans posisjon ved å drøfte ham opp mot tenkere som Maurice Merleau-Ponty og Jürgen Habermas, og dernest i et teologisk, dogmatisk perspektiv.

**Nøkkelord:** Moderne kropp, Jean Baudrillard, hyperrealitet, Merleau-Ponty, Habermas, bibelsk kroppssyn.

### Innledning

Denne artikkelen presenterer sentrale momenter hos den franske tenkeren, samfunnsrefseren og fotografen Jean Baudrillard (1929-2007), med særlig vekt på hans drøftelse av den moderne medieteknologi og hvilke konsekvenser det har fått for vår kroppstilnærming og kroppsfeststilling. Noen hevder at den subjektive, reale kroppserfaring i stadig sterkere grad taper terreng til den virtuelle og imaginære kroppen<sup>1</sup> - og at realkroppen, med all sin tyngde, treghet og forgjengelighet, lever i skyggen av en idealisert, medial kroppsoverflate, symbolisert ved egenskaper som vitalitet, seksualitet og forfengelighet.<sup>2</sup> Baudrillard har gitt et filosofisk bidrag til denne problemstillingen, med sin tese om at den moderne kroppen er redusert til tegn; en *fiktiv, imaginær* eller *virtuell* kropp ribbet for enhver faktisitet og originalitet i sitt

møte med den moderne samfunnsutvikling.<sup>3</sup> Han hevder blant annet at vi lever i et hyperrealt mediesamfunn som gjør meningsdanning gjennom subjektive kroppserfaringer umulig. Nå er ikke Baudrillard kjent for å ha utviklet noen spesifikk kroppsfilosofi, men han kan likevel leses i forlengelsen av vår vestlige åndstradisjon som omhandler ulike kroppsnarrativer, deriblant den platonske og kartesianske; historier der menneskekroppen oppfattes å stå i en dualitet og negasjon til menneskets psyke og tenkning.<sup>4</sup> Med den moderne tids etablering av et differensiert offentlige byråkrati og et stadig økende mediesamfunn, synes det som om en dualistisk tenkning om mennesket ytterligere forsterkes, en posisjon vi skal se Baudrillard kan tolkes innenfor.<sup>5</sup>

Første del av teksten presenterer sentrale deler av Baudrillards tenkning om hyperrealitet. Hans posisjon vil deretter

bli drøftet opp mot tenkerne Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) og Jürgen Habermas (1929-), og til slutt sett i relief til et teologisk, dogmatisk perspektiv. Tittelen *den luksuriøse kroppen* er ment i analogi til Baudrillards oppfattelse av kroppen som en glansfull, forførerisk overflate.<sup>6</sup>

### Jean Baudrillard

Jean Baudrillard regnes som en av de store postmoderne tenkerne som etablerte seg på 1970-tallet, i opposisjon til blant annet Jürgen Habermas.<sup>7</sup> Han ble født i Reims i Frankrike samme år som Habermas, i 1929, og døde mars 2007 i Paris. Hans radikale tanker fikk stor gjennomslagskraft i de internasjonale intellektuelle fagkretser utover på 1980-tallet, tanker som han begynte å publisere i bokform halvannet tiår tidligere. I utarbeidelsen av sitt eget originale bidrag lånte han ideer fra tenkere som Karl Marx, Sigmund Freud, Nietzsche, George Bataille og Marshall McLuans. Han var utdannet tyskfilolog, noe som blant annet førte ham inn i Nietzsche's tekster. På 1960-tallet underviste han som professor i sosiologi ved Nanterre-universitet i Paris, der han også var politisk engasjert på den radikale venstrefløy.

Med sin bruk av poetiske og aforistiske litterære virkemidler, og en terminologi ofte hentet fra science-fiction-, media-, og fysikk-verden, er Baudrillard blitt beskyldt for å drive en virksomhet på grensen til den seriøse filosofien.<sup>8</sup> Hans usystematiske tenkning og metode er bevisste grep han gjør for å gi en adekvat diagnose på vår tidsalder, noe som også bekrefter hans posisjon innenfor postmodernismen og dekonstruktivismen. Med sin omfattende produksjon har han etablert seg som en sentral og aktuell stemme i drøftelsen av individets møte med moderne samfunnssystemer.<sup>9</sup>

### Subjektets kommersialiserte og medialiserte livsverden

I sin første bok *The system of objects* (1968) viser Baudrillard til hvordan subjektets livsverden har tapt terreng for kapitalistiske og mediale krefter, som i neste omgang har gitt næring til subjektets identitetsdanning. Her hevder han at den moderne kroppen har mistet sitt opprinnelige reale spillerom; at kroppssubjektet er blitt redusert til funksjonelle objekter for hverandre, til ting uten substans. Forbrukersamfunnet har med andre ord redusert kroppen til kapital. Pornografi og prostitusjon er klassiske eksempler på en slik kroppssubjektivisering, hevder han. Eriksen oppsummerer hans tenkning om forbrukersamfunnet slik: "For oss omfatter forbruket alle livsytringer: Vennskap, høflighet, kunst, sport, litteratur, moral og religion. Det finnes ikke lenger noe som eksisterer eller som gjøres for sin egen skyld".<sup>10</sup>

Et uttrykk for tingenes objektivering er når billedmediet kontrollerer subjektene (eller massene) med sin glans og fascinasjon. Subjektet og kroppen blir på denne måten forvandlet til en tegnmarkør, og de tegnene den formidler er medie- og forbrukersamfunnets verdinormer. Han poengterer at trusselen ved en slik forbrukerisme ikke er den materielle konsumeringen i seg selv, men at den avspeiler en systematisk tegnmanipulering. Psykiateren Finn Skårderud er opptatt av den samme problematikken og understreker at det moderne mennesket danner seg "tingliggjorte" kroppsforestillinger der kropp blir redusert til display, uten noen referanse til den stofflige, levende og naturlige erfaringskroppen. Tilbake står en *estetisert* (post-) moderne kroppsidentitet, et uttrykk for en *sekularisert kropp* uten allmenne religiøse og etiske preferanser knyttet til seg.<sup>11</sup>

I *The Consumer Society* (1970) gjør Baudrillard rede for denne kroppslige fremmedgjøringen ved å ta i bruk Marshall McLuhans medieteorier.<sup>12</sup> Her understreker han sitt budskap ved å hevde at massemedias sanne funksjon er å nøytralisere det opplevde, unike og begivenhetsmessige aspektet ved verden. Utover i sitt forfatterskap tegner han, i lys av det stadig eskalerende teknologiske kommunikasjonsamfunnet, et enda dystre bilde av subjektet og samfunnslivet, der alt liv, kultur, religion og politikk oppfattes som forførerisk tegnspill, ren estetikk. Han eksemplifiserer menneskelivets avpolitisering og dets offer for media i kontroversielle bøker som *The perfect crime* (1996) og *The spirit of terrorism and Requiem for the Twin Towers* (2002) - i sistnevnte bok hevder han at medias fremstilling av 11. september egentlig aldri fant sted, siden denne hendelsen ble av media presentert for seerne som en simulert krig som hadde lite med den faktiske terroren å gjøre.<sup>13</sup>

Sin teori om subjektets livsverden som objektivisert og medialisert, kommer han frem til ved å rehabilitere den unge Karl Marx's tese om sosial fremmedgjøring, som følge av kapitalsystemets framvekst.<sup>14</sup> Denne knytter han så opp til en bestemt simulakrum-teori.<sup>15</sup> De tegnene som var knyttet til den førmoderne subjektive livsverden, tilhørende det opprinnelige arkaiske samfunn, er gradvis blitt løsrevet denne, og fungerer nå i det post-industrielle samfunn bare som fortattede, skiftende og meningsløse tegn, holdt oppe av en medie verden som har erstattet "virkeligheten" og som følger sin egen amoralske logikk:

I det dialektiske forhold mellom det virkelige og bildet er det for oss bildet som har seiret. Det har gjennomtvunget sin egen iboende kort-

varige og amoralske logikk, en logikk til utslettelsen av sitt eget henvisningsgrunnlag. [...] Bildet er ikke meningsbærende [...] Bildet inntar det virkeliges plass.<sup>16</sup>

Bildet er et teknologisk medium for fragmentert informasjon, og blir forevist som virkeligheten selv. Berøvet enhver scene kan ikke subjektet lenger produsere grensene for sin egen væren, skriver han videre.<sup>17</sup> Å finne fram til bildets referanse i den virkelige verden er ikke lenger mulig, og hendelsenes verdi er bare knyttet til overflaten, til skjermbildet. Når mediebildene blir vårt "blikk" ut mot verden forføres vi, og vi står igjen med illusjonene; bildene av verden. For Baudrillard er bildet også et mye sterkere virkemiddel enn ordet, som forklarer dets enorme kraft til å fortolke og forføre massen.

I sitt essay "Ekstasen og inertien" hevder han at blikket er den mest fremtredende av våre sanser, fordi det kan fange så mye informasjon på kort tid: "Kommunikasjonen er for langsom, den er en langsommelighedsvirkning, thi den foregår gjennom kontakten og ordet. Blikket bevæger sig hurtigere, det er mediernes middel, det hurtigste. Alt skal udspilles i øjeblikket, man kommunikerer aldrig".<sup>18</sup> Med TV-mediets inntreden etableres en ny orden, eller den introduserer den sosiale ordenes endelikt. Det vil si at den sosiale orden kjennetegnes ved at det politiske er redusert til sitt nullpunkt og det sosiale er blitt sin egen, absolutte referanse der den har mistet sin historisitet og man står igjen med den anonyme *masse*.<sup>19</sup> Kommunikasjonen i den virkelige verden krever mellommenneskelig kontakt og bruk av ord som blir for trege i vår mediale kommunikasjonsverden. De fundamentale kriteriene for refleksjon blir dermed borte og slik forsvinner også muligheten for enhver meningsfull diskurs, ifølge Baudrillard.

### Hyperrealitet, tause majoriteter og meningens avgrunn

Baudrillard viser til begrepet *hyperrealitet* for å betegne fremveksten av den virtuelle virkelighet, hvor mediebildet ikke lenger *avbilder* det virkelige, men gir seg ut for å selv representere det virkelige.<sup>20</sup> Dette er en *hypervirkelighet* hvor skjermbildet bare reflekterer andre homogene skjermer som bare kaster frem og tilbake tegn løsrevet sin opprinnelige faktisitet. ”Fra skjerm til skjerm møter bildet ingen annen bestemmelse enn bildet selv”, skriver han.<sup>21</sup> Vi står tilbake med en hyperrealitet tømt for substans og mening, der verden og kroppen er blitt *derealisert*. Filmer som *The Matrix* (1999) og *The Truman Show* (1998) tematiserer denne hyperreale tilstanden som subjektet er henvist til.<sup>22</sup> Selv hevdet han at *The Truman show* tydeligst viser til denne tilstanden.<sup>23</sup>

Det er med andre ord tegnene eller symbolene som gir mening til, og som konstituerer menneskets virkelighetsforståelse og selvforståelse. Slik blir hans semiologi (tegnlære) hans ontologi (værenslære); det som blir det værende *sui generis*. Dermed består det moderne samfunn ikke lenger av subjekter som organiserer og definerer de omkringliggende objekter - det blir det motsatte som skjer; at det er objektene som organiserer og definerer subjektet og dets liv.<sup>24</sup>

Han anvender sine begreper som en analysemodell for å forstå dagens samfunn. Selv søker han tilbake til et førmoderne, arkaisk samfunn, blottet for objektive systemer (byråkrati og mediasamfunnet) som overstyrer, korrupperer og avmystifiserer det sanselige kroppsindivid og dets sosiale liv. Han lengter tilbake til - for å si det med Nietzsche - det dionysiske driftsmennesket, før det apollinske fornuftsmenneskets moderne inntreden.<sup>25</sup>

Når Baudrillard taler om subjektet som spist opp av den objektive medie verden, benevner han subjektet som har gått opp i massen, eller i ”de tause majoriteter”. Han betegner da massen som:

... en frittsvevende ansamling av individuelle partikler, av avfall fra den sosiale orden og av medieimpulser - en ugjennomtrengelig tåkebanke som blir tettere og tettere og som absorberer alle energier og lyskjegler rundt den, for til slutt å bryte sammen under sin egen vekt. Det er et svart hull hvor den sosiale orden blir slukt.<sup>26</sup>

Subjektet har flyktet inn i massene som ”absorberer alle tegn og all mening, og sender verken tegn eller mening tilbake.”<sup>27</sup> Slik etterlater massen seg ikke noe annet enn et sort hull.<sup>28</sup> Slik står massen tilbake som den passive og tause, et subjekt som mangler evne til å gi noen rasjonell respons. En slik manglende refleksjon tilbake har sin egen strategi, hevder han, og er noe vi faktisk ikke kan si hva består i. Det eneste vi kan si er at denne ytringsformen er taushet. Skjermbildet preges av sirkus og ikke mening. Det er massenes likegyldighet som burde analyseres og ikke makthaverne, for de har ikke ført massen bak lyset, hevder han.

Ingen kan sies å representere den tause majoritet, sier han videre. Massene er ikke lenger en instans man kan referere til, slik man i sin tid kunne referere til klassen eller folket. ”De er ikke lenger *subjekt*, når de nå har trukket seg tilbake i sin taushet [...] Fordi de ikke lenger er subjekt, *kan de ikke lenger fremmedgjøres*”.<sup>29</sup> Karl Marx bruk av massebegrepet i sin analyse av bestemte samfunnsklasser vil være et lite fruktbart vitenskapelig grep i vår tid, hevder han, fordi massen i dag er blitt de anonyme fleste.<sup>30</sup>

Massen, eller den tause majoritet til-

streber ikke endring, mening eller rasjonell argumentasjon, den søker bare underholdningen, sensasjonen og festen, som er de verdier medieverden selv legitimerer. Som han skriver:

Man gir dem mening, mens de på sin side vil ha sirkus [...] Man gir dem budskap, og de vil bare ha tegn; de forguder tegnenes og stereotypenes spill; de forguder alle innhold forutsatt at de oppløser seg i spektakulære sekvenser. [...] og det tjener ikke til noe å hevde at de blir ført bak lyset. Det er en evinnelig hyklersk hypotese som forutsetter at massene spontant higer etter fornuftens naturlige opplysning.<sup>31</sup>

Han stiller seg kritisk til ethvert forsøk på en meningsdiskurs som søker å gjøre ende på mediets skinnbedrag. Det vil være et umulig og hyklersk prosjekt fordi diskursen er selv utlevert til dette skinnbedraget.<sup>32</sup> At subjektet ikke søker mening, skyldes at det befinner seg i implosjonens tidsalder, et uttrykk han henter fra fysikkens terminologi. Han definerer det moderne samfunn som en *eksplosjon* hvor informasjonssamfunnets kompleksitet og økte differensiering viser seg. Overført på kroppens område viser denne kompleksiteten seg ved at den stadig får nye tegn knyttet til seg. Ved overgangen til det postmoderne samfunn skjer det derimot en motsatt tendens, en såkalt *implosjon*, hvor samfunnssystemene har invadert både subjektet og intersubjektiviteten, og vi står igjen med en fragmentert og kaotisk tanke- og livsverden.<sup>33</sup> Implosjonen uttrykkes ved den virtuelle verdens innpass.

Baudrillard har dermed gitt opp den tradisjonelle vitenskap og filosofi hvor subjektet gjennom det akademiske vitenskapsspråk er i stand til å gi noen adekvat, objektiv erkjennelse av virkeligheten. I intervjuer hevder han at han aldri har tatt utgangspunkt i noen teoritradisjon

eller idéhistorie, men derimot i objekter og situasjoner. Og i dette møtet med objektet må teorien eksplodere. Han innrømmer at hans strategi for å forstå nåtidens "virtualitet" er en fatal strategi, ja, nærmest tilintetgjørende, men han ønsker ikke å søke noen konsensus, men heller å bringe leseren ut av likevekt. Den rasjonelle, språklige diskursen, har han også gitt opp fordi det ligger implisitt i språket en forførerisk intensjon. Fordi språket selv er et objekt, og i forførelsen har objektet alltid et overtak over subjektet. Hans skepsis til det vitenskapelige språket som eneste gyldighetsbevis på en adekvat beskrivelse av virkeligheten, gjenspeiler seg også tydelig i hans egne verk hvor han stadig varierer sin litterære språkbruk og henter tankegods og begreper på tvers av fagmiljø. Han tar i bruk både teori, historier, formler, fiksjoner, reiseskildringer, analytiske biter, og med sin bruk av poesi og aforismer, noe som blant annet preger hele hans essay-serie "Cool Memories". Og sist, men ikke minst, med sin bruk av foto; i mai 2000 hadde han en fotoutstilling i Oslo. Hans teori om subjektets manglende frihet og dets bundethet til objekt- og billedverden konkretiserte han nettopp ved å vise til denne fotoutstillingen.<sup>34</sup>

### Det postindustrielle kroppsprosjekt - et hedonistisk, forførerisk objekt

Hvilke implikasjoner for Baudrillards tenkning om hyperrealitet på kroppens område? Som tidligere påpekt har han ikke etablert noen eksplisitt kroppsfilosofi, men han gir likevel et betydelig bidrag til en spesifikk kroppstenkning, særlig i boken *The consumer society: myths and structures* (1998).<sup>35</sup> Her gjør han rede for hvilke implikasjoner tenkningen om subjektet som offer for det forføreriske mediesamfunnet får på kroppens områ-

det. Han hevder at vår tid har gjenoppdaget kroppen; den har overtatt sjelens historiske rolle som menneskets adelsmerke, men dens status er ikke lenger knyttet til noen metafysisk guddommelig eller moralsk frelse; den er i stedet uttrykk for en radikal frigjøring fra slik frelse, og man står igjen med "det rene kroppsobjekt" som dyrker seg selv nettopp som objekt, funksjon eller mote:

In the consumer package, there is one object finer, more precious and more dazzling than any other - and even more laden with connotations than the automobile, in spite of the fact that that encapsulates them all. That object is the BODY. Its 'rediscovery', in a spirit of physical and sexual liberation, after a millennial age of puritanism; its omnipresence (specifically the omnipresence of the female body, a fact we shall have to try to explain) in advertising, fashion and mass culture; the hygienic, dietetic, therapeutic cult which surrounds it, the obsession with youth, elegance, virility/femininity, treatments and regimes, and the sacrificial practices attaching to it all bear witness to the fact that the body has today become an object of salvation. It has literally taken over that moral and ideological function from the soul.<sup>36</sup>

Baudrillard presiserer at selv om kroppen skulle være den mest åpenbare ting, så forholder vi oss til den først og fremst som et kulturelt faktum. Siden vi lever i et kapitalistisk forbrukersamfunn vil kroppen fremfor alt være representert i form av *kapital og fetisj*.<sup>37</sup> Kroppen oppfattes som en vare som hele tiden kan transformeres og modifiseres, alt etter hvilke mote-idealer som rå - bokstavelig talt idealer eller stilistiske abstraksjoner som står fjernt fra den levende, organiske kroppen. Kropp som fetisj symboliserer at kroppen

blir i dag dyrket som vår tids "religiøse" gjenstand eller vår tids idol (gudebilde).

Vår tids kroppskultur dyrker eksess, kroppsdisplay, fitness og sex. Den moderne kroppslige sosiale status næres av de narsissistiske og hedonistiske prinsipper, en manipulerende kroppskultur som har som eneste norm den funksjonelle, effektive og kyniske logikk, som inngår i medie- og forbrukersamfunnets logikk, og i forlengelsen av industrisamfunnets rasjonelle logikk.<sup>38</sup> Det er den ytre skjønnhet som dyrkes, særlig kvinnekjønn, men det er en besettelse som "stikker dypere"; den fyller vårt indre sjelsliv med en tro på at det er den kroppslige lykke, helse, skjønnhet og eros, som skal frelse oss, påpeker Baudrillard. Men dette er en ytre form for fascinasjon som ender i abstraksjon, i tomhet og i ekstatisk fravær og åpenhet, en "disembodiment" som til slutt ender i bare det innkapslede *blikket* - en tenkning som må leses i lys av hans teori om ren fiksjon eller hyperrealitet som faktisk erfaringsmulighet.

### Maurice-Ponty og kroppsfenomenologi

Når Baudrillard hevder at mennesket står igjen med en verden som mediet har tappet for substans, gir han opp enhver tro på subjektets evne til å definere seg selv og dets mulighet til å gi det et selvstendig meningsinnhold. I forrige avsnitt pekte vi på at en slik tenkning også har fått klare implikasjoner på hans forestilling til nåtidens kroppsidentiteter og kroppsrelasjoner, der han hevder kroppssubjektet er blitt redusert til kapital og forbruk. En slik grunnleggende skepsis vil ikke bare ramme enhver tro på at enkeltindividet kan oppnå noen form for objektiv, rasjonell og språklig erkjennelse, men også troen på at sann virkelighetsfortolkning kan oppnås gjennom vårt sanselige virke i en (kroppslig) livsverden. Baudrillard for-

kaster med andre ord troen på enhver kroppsfenomenologisk tilnærming som setter den subjektive kroppserfaring i sentrum for erkjennelsen. Den fremste kroppsfenomenolog, som kan kontrasteres opp mot Baudrillards kroppsestetisering, er Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Han var influert av Martin Heideggers eksistensialisme, og har utviklet en selvstendig kroppsfilosofi med basis i Edmund Husserls fenomenologi, en erkjennelsesteori som hevder at menneskets forestillinger alltid vil være uløselig knyttet til menneskekroppens persepsjon og erfaring. Våre sanseerfaringer og sansefortolkninger vil alltid representere vår primære fortolkningsnøkkel, hevder han.

Han vil stille seg kritisk til Baudrillard's påstand om at kroppen har mistet sin faktiske forankring i livsverden, i det han hevder at enhver abstraksjon eller tenkning vil alltid måtte ha sin forutsetning i en gitt subjektiv kroppserfaring som opererer i livsverden. Merleau-Ponty vil derfor ikke objektivere kroppen eller redusere den til en "ting". Vårt møte med verden og objektene i verden, også den mediale verden, vil alltid bli tolket og formet i lys av den reale kroppserfaring, og ikke omvendt, hevder han. Her anvender han begrepet *fainomai* som uttrykk for en slik umiddelbar fysisk virkelighetserkjennelse. Dette er et begrep som understreker at mennesket *trer frem og viser seg* ved sin kroppslige væren - og det kan ikke la være.<sup>39</sup> Vi erfarer verden med kropp og sjel samtidig, ifølge Merleau-Ponty.

Han går dermed imot Baudrillard sin påstand om at kroppen i vår tid har overtatt sjelens rolle, som vår tids transcendent og opphøyde størrelse, fordi kropp og sjel kan bare erfares som sammenvevde størrelser. Det skyldes det faktum at kroppen er de facto *en levd kropp*. Det innebærer at livet leves og uttrykkes gjen-

nom kroppen. Følgelig er det heller ikke vårt språk eller våre tanker som konstituerer livserfaring, men omvendt. Den menneskelige handling og praksis går forut for refleksjon og abstraksjon. Vi kan selvsagt foreta en splitting av menneskets kropp og bevissthet når vi reflekterer, men denne vil alltid være av sekundær art. Når vi fungerer *i* verden vil vi alltid møte den med både kropp og sinn samtidig:

De psykologiske motiver og de kroppslige anledninger kan sammenflettes fordi der ikke er en eneste bevegelse i en levende kropp, der er absolutt tilfældig, hva angår psykiske intentioner, ikke en eneste psykisk akt, som ikke i det minste har fundet sit utspring eller sin almene udforming i fysiologiske disposisjoner.<sup>40</sup>

Merleau-Ponty erkjenner at kroppen kan fremstå både som en subjektiv, opplevd størrelse og som en objektiv, reflektert størrelse. Kroppen er både *seende* (subjekt) og *synlig* (objektiv) på samme tid. Kropp som objektiv størrelse viser seg i vår evne til å distansere oss fra den direkte kroppsopplevelse og kroppserfaring; vi kan både observere andre kropp og deler av egen kropp med vårt blotte øye, samtidig som vi kan abstrahere kroppen gjennom vårt språk og vår tenkning. Den levde kroppen er både objekt og subjekt på samme tid; både synlig og seende, berørt og berørende, sansende og sansbar. Merleau-Ponty foretar her en klar sontring mellom vår tenkning *om* kroppen (kropp som objekt) og kroppens umiddelbare virke i verden (kropp som subjekt), to størrelser som synes å flyte sammen hos Baudrillard. Slik kan ikke den reale kroppen reduseres til et objekt - til noe vi *har*. Den vil også alltid være noe vi *er*. Vår evne til å veksle mellom kropp som subjekt og

objekt blir en forutsetning for menneskelig meningsdanning og samhandling; ved nærhet og distanse til egen og andres kropp i en gitt livskontekst, skaper vi vår bevissthet.<sup>42</sup> Merleau-Ponty sin kroppsfenomenologiske posisjon skulle dermed også tydelig bryte med det kartesianske paradigme.<sup>43</sup> Ifølge Merleau-Ponty, er det ikke tanken som konstituerer kroppen, slik Descartes' cogito-tese forutsetter, men motsatt: kroppen som konstituerer tanken - i betydningen at det er kroppens materialitet og sanseerfaringer som gir språket meningsinnhold til ordene og språket.

### Habermas og den herredømmefrie diskurs

Selv om Jürgen Habermas ikke har utarbeidet noen eksplisitt kroppsfilosofi, vil hans teori om *den herredømmefrie dialog*, dvs. at "Alle skal ha lik rett til deltagelse uansett sosiale eller andre kjennetegn [...]; ingen *temaer* skal være unntatt fra å bli diskutert; det er bare i kraften i det bedre argumentet som gir innflytelse, ikke penger eller makt."<sup>44</sup> indikere at en meningsfull kroppsdiskurs i samfunnet kan finne sted, i sterk kontrast til Baudrillards tale om den tause majoritet. Det må presiseres at Habermas' primære erkjennelseskilder er hentet i den rasjonelle og språklige verden og ikke i en umiddelbar kroppslig, kommunikativ verden. Den herredømmefrie diskurs til Habermas forutsetter likevel at den har sitt utgangspunkt i subjektets livsverden, et "lebenswelt" som er en umiddelbar og før-reflektert verden som vi alle tar for gitt, og som alle mennesker er "fanget inn i"<sup>45</sup>. Det er også den subjektive livsverden som legitimerer en mulig felles diskurs, og som muliggjør meningsgivende dialoger mellom samtalepartnere.<sup>46</sup>

Det er når systemer med sin instru-

mentelle rasjonalitet (som for eksempel byråkrati og medier) frikoblet denne subjektive livsverden der den rasjonelle diskurs finner sted, at det moderne samfunn kan true og forføre subjektet, hevder Habermas.<sup>47</sup> Det blir derfor avgjørende å forankre den systembaserte instrumentelle rasjonaliteten i en mer omfattende intersubjektiv og kommunikativ rasjonalitet, som Habermas hevder blir ivaretatt og representert ved våre demokratiske samfunnsstrukturer, som myndigheter, byråkrati, rettsvesen og mediesamfunn. Bare på denne måten kan samfunnsstrukturene inneha en rasjonell selvjustis og kunne forhindre noen form for offentlig maktkonsentrasjon og maktovergrep, hevder Habermas. Han holder slik fast på et subjekt-objekt-forhold der systemene ikke helt kan forlate den meningsproduserende livsverden hvor diskursen har sitt utgangspunkt, i motsetning til Baudrillard der subjekt-objekt-forholdet flyter sammen.<sup>48</sup>

For å forstå hans diskursteori må vi ta utgangspunkt i hans *Borgerlig offentlighet*, som bygger på hans doktoravhandling,<sup>49</sup> der han fremsetter en tese om at det ved borgerskapets framvekst skjer en endring fra en representativ føydal offentlighet, kjennetegnet ved ytre symbolmakt, til en ny borgerlig offentlighet, kjennetegnet ved et offentlig "resonnerende publikum".<sup>50</sup> Denne resonnerende offentlighet taper så fra slutten av 1800-tallet terreng for kapitalismens egeninteresser. Derfor kan Habermas, i likhet med Baudrillard, tale om den politiske offentlighet som et skuespill for private særinteresser, der den herredømmefrie diskursen ikke har funnet sted, og vi får en "reføydalisert" offentlighet. Habermas er også, i likhet med Baudrillard, opptatt av mediets sterke påvirkningskraft. I sitt essay "Det sivile samfunn og rettstaten" nevner han hvor-



dan mediekreftene kan pervertere den offentlige sfære:

Med fremveksten av store, stadig mer komplekse og sentraliserte nettverk oppstår det også en ny type makt, mediemakt. Det økende presset i retning av å velge nyheter og programmer både på produsent- og konsumentensiden, er den teknologiske kilde til en uunngåelig makt-oppheving som det er like stort behov for å regulere rettslig som konsentrasjonen av samfunnsmessig og økonomisk makt. Hva programtype og programinnhold angår, produserer kommersialiseringen av elektronisk kommunikasjon under alle omstendigheter de velkjente trekkene ved en kulturindustri – personifisering av saker, *infotainment*, reklame – som avleder statsborgernes oppmerksomhet fra viktige politiske spørsmål.<sup>51</sup>

Slik tillegger også Habermas massemedia en forførende kraft, men det er ikke et medium som bare er offer for kommersielle privatinteresser, eller som ukritisk er blitt en meningsløs ”tegnformidler”, slik Baudrillard ser det. Det er også et medium som er bærer av dialog og kritisk argumentasjon, skriver sosiologen Terje Rasmussen (1995), med referanse til Habermas’ *The Theory of Communicative Action* - ”Massemediene skaper og organiserer offentligheter. De kan dirigere kommunikasjon og utøve kontroll, men de inneholder også et frigjørende potensiale”<sup>52</sup>. Mediet kan fungere autoritært, med preg av kommersialisme og byråkratisering, men det kan også inneha en emansipatorisk kraft og genuin kommunikasjon knyttet til seg, ifølge Habermas. Den offentlige diskurs kan med andre ord finne sted innenfor massemediets egne kanaler, og slik være bærer av en interessefri eller herredømmefri dialog.

Habermas’ tiltro til en slik adekvat me-

ningsdialog forutsetter hans forestilling om at en slik dialog alltid vil ha sitt utgangspunkt i, og være bundet til, subjektive, autentiske livsverdener: ”Livsverdener er midtpunkter både i hverdagens kommunikative praksiser av ansikt-til-ansikt-karakter og i utvidede kommunikasjonsnettverk. Fra deltakernes synsvinkel utgjør deres livsverden den bakgrunn som muliggjør kommunikativ handling”.<sup>53</sup> Det er en livsverden som rommer både den private og offentlige sfære, som mennesket trer inn i som private og politiske aktører. Med ens livsverden som bakgrunn sikter han til både til den enkeltes personlighet, kultur og samfunn, som blir reproduert gjennom hverdagspråket som medium.<sup>54</sup>

En annen avgjørende forutsetning for troen på den rasjonelle diskurs hos Habermas, er at han hevder at språket selv besitter en frigjørende og sannhetssøkende impuls. Han forutsetter at språket er hovedinstrumentet for felles refleksjon og demokratisk meningsutveksling, og bare gjennom det vil man ha mulighet til ny erkjennelse om ”hvordan ting henger sammen” i verden. Han drøfter språkets betydning og virke i livsverden, særlig i kapittelet ”Handlinger, talehandlinger, språklig formidlet samhandling og livsverden”.<sup>55</sup> Her understreker han at menneskets rasjonelle tenkning ikke må oppfattes som en ”ren intellektuell” virksomhet, men må sees i sammenheng med dets sanselige og ”stedegne” virke i livsverden - og i samvirke med andre. Habermas oppfatter med andre ord subjektet som et aktivt rasjonelt, lingvistisk, sosialt og sanselig/kroppslig vesen som fortsatt kan utøve politisk innflytelse på ”offentligheten”, som staten, byråkratiet og mediemakten representerer.

Han besitter på denne måten både et optimistisk menneske- og samfunnssyn, i

sterk kontrast til Baudrillards filosofi. Det kan synes som om Baudrillard ender ut i en antropologisk fatalisme og skeptisisme, i det han gir opp subjektets mulighet til å fremstå som et reflektert og meningsdannende vesen, som følge av medieobjektets og konsumverdens totale forførelseskraft. I hans tankeunivers blir det mediet som objekt som fortolker og former subjektet, og ikke motsatt: subjektet som fortolker sine omgivelser og objekter. På kroppens område blir det da mediets fremstilling av det gjeldende kroppsideal eller kroppsbilde som vil danne subjektets kroppslige selvforståelse. Når han presiserer at denne forførelsen også er selvvalgt, at verden *vil* bedras, ligger det implisitt i diagnosen av subjektet som en bevisst ønsket passiv størrelse. Eneste suverenitet subjektet står igjen med i sitt møte med medieobjektet, blir da dets mulighet til å forbli taus. Hans Skjervheim (1926-1999) stiller seg, i likhet med Habermas, kritisk til en slik mulig radikal objektivisering av subjektet.<sup>56</sup> I essayet "Deltakar og tilskodar", hevder han prinsipielt at enkeltindividet aldri kan "objektivere" seg selv som subjekt i livsverden:

Eg kan rett nok sjå på meg sjølv som eit faktum, men det inngår ikkje i dette faktum som eg ser eller konstaterer, at eg ser og konstaterer. Eg kan rett nok i andre omgang konstatere mi konstatering, men denne konstateringa som eg grip i refleksjonen, er ei anna enn den eg lever i augneblinken.<sup>57</sup>

### Et dogmehistorisk perspektiv

Legger vi til en kristen, dogmatisk innfallsvinkel, ser vi at den også kan fungere som et korrektiv til Baudrillards tenkning om kroppens bundethet til mediasamfunnet. Det kristne kroppssynet er selvsagt svært komplekst og nyansert, der det opereres både med en helhetlig og integrert

kroppsførståelse, og med begreper om både det *dikotome* og *trikotome* mennesket.<sup>58</sup> Det er slik at kristendom og kirke til tider er blitt beskyldt for å fremme et dualistisk syn på mennesket, og et negativt kroppssyn. Vi finner ansatser til en slik tenkning innenfor kirkehistorien - særlig innenfor oldtidens gnostiske retninger der kroppen ble devaluert sjelen.<sup>59</sup> Av nyere teologer kan nevnes Ole Hallesby, som forfektet kroppen som en helhetlig og gudgitt størrelse, men som i samme åndedrag fremhevet sjelens frelse.<sup>60</sup>

Til tross for at teologihistorien kan vitne om en sterkere betoning på det sjelelige aspekt enn på det kroppslige, og at disse kunne settes opp som diametrale motsetninger i disfavør kroppen, synes normen likevel å være at mennesket blir fremstilt som en helhetlig og integrert størrelse av kropp, sjel og ånd. Begrepet *totus homo* er uttrykk for denne helhetlige antropologiske tenkningen innenfor teologien. En av de tidligste teologene som argumenterte for en slik helhetlig antropologi var teolog og biskop Ireneus, som førte en sterk dogmatisk argumentasjon nettopp mot datidens gnostisisme. Ireneus holdt fast på, gjennom sin skapelsesteologi, kristendommens dogmer om at det er hele mennesket som er skapt og frelst av Gud, og som skal gjenoppstå til evig liv, noe han argumenterer blant annet utfra det kristne dogmet om at vi er skapt i Guds bilde, *imago Dei*.<sup>61</sup> Den senere Martin Luther var også tydelig i å betone det hele mennesket i sin teologiske antropologi.<sup>62</sup>

En av de som i nyere tid har videreført Ireneus tenkning på dette området er Jürgen Moltmann i sin skapelsesteologi.<sup>63</sup> Han foretar også et tydelig brudd med det kartesianske paradigme om kropp og sjel som adskilte størrelser, og der kroppen framstilles som en mekanisk størrelse. Han

oppfatter menneskets bevissthet som en integrert del av kroppen der kroppsmateria er åndsfylt i seg selv, som uttrykk for Guds iboende ånd.<sup>64</sup> Han deler Meaurice-Ponty sin tenkning om at kroppen er noe vi *er*, men nyanserer det ved å peke på at sjelen også er noe vi *er*. Vi er med andre ord *hele, levende* mennesker, ifølge Moltmann, og han knytter dette opp til vår gudsbilledlighet (*imago Dei*) og tanken om hele menneskets evige gjenoppstandelse.<sup>65</sup> Stormark skriver:<sup>66</sup>

Analogien til Gud gjelder også menneskets kroppslige side. Hele mennesket - med kropp, ånd og sjel - er skapt i analogi til Gud. Det er tale om en forholds-analogi, en *analogi relationis*. Vesentlig er også at denne står i den menneskeblevne, inkarnerte Guds sønns bilde (Jr. Imago Christi) og venter på oppvekkelsen og en eskatologisk forherligelse på en ny jord i den framtidige verden.

Moltmann understreker den gammeltestamentlige, hebraiske tenkning der kroppen blir framstilt som en organisk, funksjonell og helhetlig størrelse. Det er flere som har sett nærmere på denne kroppsforståelsen.<sup>67</sup> En nærmere eksegetisk utlegging er det ikke rom for i denne sammenheng, men GT er tydelig på at sjelen henspiller på menneskets livspust, som igjen er knyttet til kroppens levendegjøring og fysiske virke. Den viser også til *hele* menneskets skapelse og forgjengelighet. Dette er en helhetlig kroppstenkning som ikke går tapt med Det nye testamente og den greske språklige og kulturelle kontekst den står i.<sup>68</sup> Også Paulus betoner hele menneskets skapelse, fall og oppstandelse til evig liv, på samme tid som han nyanserer kroppsbegrepet, og kan oppfatte det som både en helhetlig og samtidig delt, syndig størrelse.<sup>69</sup>

Den kristne forfatteren Magnus Malm

ønsker å gjenreise kroppens (positive) betydning innenfor en kirkelig, kristen kontekst. I sin bok *Fotspor i glasstrappen* (2000) hevder han at vårt moderne informasjons- og kompetansesamfunn synes fortsatt å være dominert av gnostisk tenkning. Han skriver:

Kunnskap erstatter materie. Gnostisismen er ikke lenger bare en liten åndelig sekt for de religiøst anlagte. Vi bommer hvis vi bare peker ut enkelte New Age-grupper som falske profeter. Hele samfunnsutviklingen lures inn i et babelsk mønster med gnostisk fortegn, en uimotståelig utvandring fra den primitive kroppslighet til den rene og ubesmittet kunnskapsverden. [...] Denne utviklingen har pågått lenge. Egentlig har all teknikk vist seg å være en eiendommelig tvetydighet. På den ene siden hjelper teknikken mennesker til å spare tid og krefter. På den annen side fører den stadig små skritt bort fra det langsomme og kroppslige som er en umistelig del av det menneskelige.<sup>70</sup>

### Avsluttende kommentar

Baudrillard har bidratt med en interessant analyse av det postmoderne samfunn og individ. Han har gitt viktige filosofiske bidrag til den aktuelle samfunnsdebatt der subjektet og dets virkelighetsorientering synes å være truet av en stadig voksende teknologisk og virtuell virkelighet. Vi har sett at han samtidig ender ut med et mørkt og apatisk syn på enkeltmennesket og dets mulighet til å frigjøre seg samfunnskraftene eller komme seg ut av sin illusoriske tilværelse.

Vi har drøftet hans syn opp mot Merleau-Ponty, som går imot en slik mulig objektivisering av subjektet, et subjekt som han hevder alltid vil være den aktive og primære tolkningsinstans for sine omgivelser, og ikke omvendt. Ved å kontras-

tere Baudrillard opp mot Habermas og hans rasjonelle handlingskommunikasjon, er vi også blitt vitne til en klassisk konflikt mellom moderne og postmoderne tenkere - mellom de som fortsatt tror på allmenne meningsstrukturer og teorier gjennom rasjonell og logisk språkføring, og de som har gitt opp troen på dette. Baudrillard's skeptisisme synes ikke å gi noen mulig motstrategi for realkroppens fremmedgjøring, noe derimot Habermas' rasjonelle diskurs kan bidra til.

Et kristent helhetlig syn på kropp og mennesket er også et perspektiv som er blitt trukket inn i drøftelsen, som vi har sett også utgjør en klar motsats til Baudrillards kroppstenkning. Bibelen gir selv sagt ingen direkte svar på de problemstillinger knyttet til den moderne kroppen og dens bundethet til mediasamfunnet, som er Baudrillards orienteringspunkt. Men kristendommens *realistiske kroppstenkning* (slik den faktisk trer frem i våre liv, som en integrert og helhetlig størrelse), og ikke minst *optimistiske kroppstenkning* (dogmet om legemets oppstandelse), vil like fullt være et viktig bidrag inn i den moderne kroppsdiskurs, og som motsats til Baudrillards pessimistiske posisjon. Skal man ta på alvor bibelens formidling av en helhetlige kroppsforståelse, må det moderne mennesket, inkludert kirken og de kristne miljøer, sannsynligvis bli flinkere til å gjenskape et likeverdig og balansert forhold mellom det kroppslige og det sjelelige, og i ytterste forstand forholde seg til disse som komplekse, infiltrerte størrelser, i en ellers "kroppsfiksert" og "kroppsoverfladisk" tidsepoke.

Kanskje den viktigste kritikk mot Baudrillard vil være hans forestilling om objektets oppheving av subjektet som et aktivt, fritt og meningssøkende vesen. Et berettiget spørsmål i denne sammenheng vil være: hvordan kan han utvikle sitt selvstendige tankekonsept dersom subjektet i dag er et manipulert offer av medieobjektet? Med sine teser og teorier forutsetter han seg selv som et *selvstendig, fritt og tenkende subjekt*, stående suverent på "utsiden" av samfunnsutvikling. Det fremstår som et paradoks som synes å "slå beina" under hans egen tenkning. Nå oppfattet Baudrillard aldri sin tenkning som noen sannhetsdiskurs - som den postmodernist, illusjonist, ironiker og nihilist han var, søkte han ikke etter eviggyldige sannheter, fordi han forutsatte at slike absolutter ikke fantes. Hans kroppsontologi kan oppfattes som åpen og eksperimentell. Når han, i tillegg til sine mange (i alle fall tilsynelatende) paradokser, også anvender ironien i sitt språk, virker det som om han unndrar seg enhver objektiv, vitenskapelig kritikk. Som leser står man tilbake med en undring om man "egentlig" har forstått hans tenkning. Vi kan uansett konkludere med at selv om Baudrillard går svært langt i sin radikale tenkning om subjektet og realkroppens fremmedgjøring, om vår tids massive og konforme markedsorientering, og i sin skrekkevise om hyperrealitet, synes han å være høyst aktuell siden vi alle erfarer at vi lever innenfor et stadig mer påtrengende og eskalerende, teknologisk mediasamfunn.

## Noter

1. Finn Skårderud, *Sultekunstnerne: Kultur, kropp og kontroll* (Oslo: Aschehoug, 1991). Han foretar en gjennomgang av vår vestlige kroppshistorie, der han hevder at vi i dag lever i en "anorektisk tidsalder" der vi dyrker den "disiplinerte, rene og illusoriske" kroppen. I sin seinere bok *Uro: en reise i det moderne selvet* (Oslo: Aschehoug, 1998) drøfter han det samme temaet i lys av sin praksis som psykiater. Siv-Ellen Kraft, *Den ville kroppen: tatovering, piercing og smerteritualer i dag* (Oslo: Pax, 2005). Kraft har sett nærmere på moderne mennesker som lengter etter sterkere forbindelser til sine kroppslige sanser, noe de søker gjennom kroppslige, rituelle praksiser, eksempelvis å henge etter kroker festet til kroppen, som utløser fysisk smerte og tilfredstilteelse.
2. Anthony Giddens taler i den forbindelse om *den modulære kroppen* der vi forholder oss til kroppen som en utskiftbar tinglig størrelse, jf. Anthony Giddens, *Modernitetens konsekvenser* (Oslo: Pax, 1997).
3. Andre som er beslektet med Baudrillards tenkning, og som er opptatt av det samme problemfelt, se Terje Rasmussen, *Moderne Maskiner: Teknologi og samfunnsteori* (Oslo: Pax, 1995).
4. Jf. René Descartes' tese om "cogito, ergo sum" og hans sonndring av mennesket i *res cogitans* (det tenkende) og *res extensa* (utstrekning), i René Descartes, *Meditasjoner over Filosofiens Grunnlag Og Andre Tekster* (Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur, 1992). [1641]. Videre Platon sin filosofi, se eks. hans dialoger *Faidros, Symposiet, Staten og Timaios*, i *Platons Samlede verker Bind IV*; Platon, *Samlede Verker Bind Iv, Faidon, Symposiet (Drikkegildet I Athen), Faidros* (Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek, 2001). Av nyere kritikere kan nevnes Drew Leder, *The Absent Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) og Bryan S. Turner, *The Body & Society: Explorations in Social Theory* (London: Sage, 2008).
5. Max Weber, *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (Oslo: Gyldendal, 1973).
6. Begrepet *luksus* kommer fra det lat. *luxus* som betyr glans, prakt, sensualitet, se Paul Otto Brunstad, *Seierens Melankoli: Et Kulturanalytisk Essay* (Oslo: Gyldendal akademisk, 2003), 93.
7. Selv beskrev Baudrillard seg som en *transmodernist*. Frankfurterskolen henspiller på det berømte *Institut für Sozialforschung* i Frankfurt am Main (1923) og dens representanter for den kritiske teoridannelsen. En av de fremste skikkelsene ved instituttet var Theodor W. Adorno som hadde Habermas som student. Habermas underviste i Frankfurt ved Joh. W. Goethe-universitetet i perioden 1964-71, og kom tilbake hit i 1983. Han representerer den fremste av Frankfurterskolens andre generasjons tenkere.
8. Trond Berg Eriksen, *Vestens Tenkere* (Oslo: Aschehoug, 1993), s.480f.
9. I sin produktive periode (1968-2006) utgav han over 30 bøker, i tillegg til mange mindre publikasjoner i samfunnsdebatten.
10. Eriksen, *Vestens Tenkere*, 469.
11. Skårderud, *Kultur*.
12. Han anvender blant annet McLuans tese om "The Medium Is the Message", hvor innholdet i det som sies bestemmes av det medium det framsettes i. McLuan er mest kjent for sitt begrep "The global village" hvor den digitaliserte og medieskapte verden stadig får et større globalt omfang.
13. Jean Baudrillard, *The Perfect Crime* (London: Verso, 1996); Jean Baudrillard, *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers* (London: Verso, 2002).
14. Eriksen, *Vestens Tenkere*, 469f.
15. En benevnelse han har hentet fra det latinske ordet *simulacrum*, som kan oversettes med blendverk. Sin evolusjons- og etterligningsteori gjør han nærmere rede for i *Simulacra and Simulation* (Michigan: University of Michigan Press, 1994). [1981].
16. Jean Baudrillard, "Billedets onde ånd" i *Hinsides det sande og det falske Eller billedets onde ånd*. (København: Det Kgl. Danske Kunstakademi, 1989), 7.
17. Ibid.
18. Jean Baudrillard, "Ekstasen og inertien" *Sosiologi I Dag* (1989), 42.
19. Jean Baudrillard, *I skyggen av de tause majoriteter eller Den sosiale ordens endelikt* (Oslo: Cappelen, 1991) 19.
20. Jean Baudrillard, "Den fullkomne forbrydelse" (København: Det kgl.danske kunstakademi,1994), 13.
21. Ibid.
22. *The Matrix* er en historie om hvordan menneskene er blitt fanget i nedfrosne hylstre av maskinene og deres kunstige intelligens. Med et innpodet Matrix-program i hjernen narres menneskene på en virtuell måte, til å tro at de lever som før, i den virkelige, faktiske verden. Noen få, i skikkelse av Neo, Morpheus og Trinity, klarer å bryte ut av denne illusjonens verden.
23. Morten Søby, "Cool Memories" i *Digital Kompetanse* ([Oslo]: ITU, 2003). I filmen møter vi funksjonæren Truman som gradvis oppdager at han spiller hovedrollen i et 24-timers direkteoverført tv-show. Hele hans verden består av falske kulisser uten noen substans. Alt er en illusjon, et skinnbedrag, som gjør ham virkelighetsforvirret. Til slutt kommer han seg ut av denne manipulerede verden, gjennom en dør og ut i den faktiske verden.
24. Eriksen, *Vestens Tenkere*, 473. Forestillingen om kroppens hyperrealitet har også en klar forutsetning i Baudrillards oppfatning om at alle tegn er formale begreper.

25. Ibid., 472. Her støtter Baudrillard seg til tenkere som George Bataille og De Sade som ikke bare estetiserte livet, men også dets grusomheter.
26. Jean Baudrillard, *I skyggen av de tause majoriteter, eller Den sosiale ordens endelikt* (Oslo: Cappelen, 1991), 8f .
27. Ibid., 26
28. Når budskapet når subjektet forsvinner det i neste øyeblikk inn i svarte hull. Svarte hull kan sammenlignes med de gamle TV-apparatene hvor bildet krymper inn til en svart prikk når du slår det av. De svarte hull må leses i lys av hans tale om den postmoderne implosjon, se neste avsnitt.
29. Baudrillard, *I skyggen*, 22
30. Ibid., 9
31. Ibid., 13
32. Jean Baudrillard, *Forførelse: essay om begær og spil, skin og simulation* (Frederiksberg: Det lille forlag, 1997), 61.
33. Jean Baudrillard, *Implosion og forførelse* (København: Det kongelige danske Kunstakademi, 1984).
34. Truls Lie, "Kunsten Å Forsvinne," <http://www.eurozine.com/articles/2007-04-17-lie-no.html>.
35. Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1998).
36. Ibid., 129
37. Ibid.
38. Ibid., 132
39. Begrepet *fenomenologi* stammer nettopp fra det greske ordet *fainomai*, som betyr "jeg viser meg". I vår sammenheng rommer begrepet at kroppen oppfattes både som en intensjonal, erfarende, før-reflekterende og meningssøkende størrelse, jf. Liv Duesund som har sett nærmere på behandlingen av den dysfunksjonelle og syke kroppen i lys av Maurice-Pontys posisjon, jf. Liv Duesund, *Kropp, kunnskap og selvoppfatning* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995).
40. Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fenomenologi* (Oslo: Pax, 1994), 29.
41. Engelsrud G. *Hva er kropp?* (Oslo: Universitetsforlaget, 2006).
42. Maurice-Ponty er tydelig på at vår bevissthet er av både kroppslig (taus) og språklig karakter. Han taler om at den opprinnelige bevisstheten ikke er "jeg tenker at", men "jeg kan" (*Kroppens fenomenologi*, 91). Vår kunnskap er derfor taus i betydningen at den "sitter i kroppen" som erfarte handlingsmønstre, i tillegg til vår artikulerte, språklige kunnskap.
43. Se nærmere fjerde note.
44. Gunnar C. Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori* (Oslo: Abstrakt forlag AS, 2008), 189
45. Jon Hellesnes, "Sosial Konstruktivisme I Vitenskapsteorien" *Nytt Norsk Tidsskrift*, 2001, 101.
46. Ibid., 100
47. Rasmussen, *Moderne Maskiner*, 112.
48. Ibid.
49. Han gav ut sin avhandlingen i 1962, på norsk i 1971
50. Norsk oversettelse av hans opprinnelige *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991). Habermas er mest kjent for sin *diskursetikk*, en dialog mellom to eller flere der argumentasjonen skal være "tvangsfri", i betydningen ærlig, åpen og logisk, og hvor man eksplisitt vektlegger å avklare begreper for å komme frem til økt innsikt eller konsensus. Denne form for rasjonell, logisk diskurs er for Habermas avgjørende for enhver subjektiv og kollektiv selvforståelse, som har både et *pragmatisk, etisk og moralsk siktemål*, og som demokratiske prinsipper bygger på.
51. Jürgen Habermas, *Kraften i de bedre argumenter* (Oslo: Ad notam Gyldendal, 1999), 77.
52. Rasmussen, *Moderne Maskiner*, 119.
53. Jürgen Habermas, *Kraften i de bedre argumenter*, 73.
54. Ibid., 73f.
55. Ibid., 137-171.
56. Skjervheim sin positivismekritikk kommer nærmere til uttrykk i hans avhandling *Objektiviteten og studiet av mennesket* (Oslo: Gyldendal, 1974)., der han tematiserer subjekt-objekt-forholdet, som også var Baudrillards hovedanliggende. I sitt kjente essay "Invitasjon til kulturelt sjølv-mord?" i *Deltakar og tilskodar og andre essays* (Oslo: Aschehoug, 1996) er Skjervheim kritisk til sentrale franske postmodernister og deres post-/dekonstruktivisme.
57. *Mennesket* (Oslo: Universitetsforlaget, 2002), 22. Skjervheim viser her til det "transcendentale ego" hos Martin Heidegger, som en fellesbetegnelse på subjektets eksistensielle væren i verden, et "jeg" som alltid vil unndra seg enhver form for objektivisering. Skjervheim kan dele Baudrillards posisjon om at subjektet kan ende ut i en illusjon, men de argumenterer utfra ulike filosofiske posisjoner; Baudrillards fatalistiske tenkning bygger på en diagnose av det postmoderne mennesket og mediasamfunnet, der han ikke tar ontologisk stilling til sine

synspunkter, mens Skjervheim på sin side fører en prinsipiell, ontologisk kritikk av den såkalte ”objektive vitenskapen”.

58. *Det dikotome menneske* henspiller på at mennesket er *todelt*, bestående av legeme og sjel (livsånde), og *det trikotome* henspiller på at det er *tredelt*: legeme, sjel og (Guds) ånd.

59. Ove Olsen Sæle, *Helt eller delt menneske: et basketak med vår vestlige kropp/sjel-dualisme* (Bergen: NLA-forlaget, 2010).

60. Nils Martinius Justvik, *Idrett og kristendom på Sørlandet: 1945-2000* (Kristiansand: Portal, 2012), 35ff.

61. Irenaeus, *Mod Kætterne* (Frederiksberg: Anis, 1999).

62. Bengt Häggglund, *De homine: människouppfattningen i äldre luthersk tradition* (Lund: Teologiska fakulteten, bind 18, 1959). 75. En takk til teologi-professor Oddvar Johan Jensen som tipset undertegnede om referansen. Se også Carl Fr. Wisløff, *Martin Luthers teologi* (Oslo: Lunde, 1983), 106.

63. Jarle Stormark, *Kropp og Identitet, og håpet om nyskapelse: En skapelsesteologisk undersøkelse av betydningen av kropp og identitet i troen på ”Legemets oppstandelse” Hos Jürgen Moltmann i Systematische Beiträge Zur Theologie*, vol. no. 24 (Oslo: Unipub, 2008).

64. *Ibid.*, 84

65. *Ibid.*, 71

66. *Ibid.*, 69f.

67. Magnar Kartveit, ”Kropp i eit gammaltestamentlig perspektiv” *Ung Teologi* (2001); Terje Stordalen, *Støv og livspust: Mennesket i det Gamle testamente* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994).

68. Hans Kvalbein, ”Eskatologi og antropologi hos Paulus” *Tidsskrift for teologi og kirke*, 1970.

69. Ett uttrykk for dette er hans tale om kjød, som både kan henspille på kroppens materielle størrelse (jf. gr. *sarx*, kjøtt), og som bilde på kroppen som jordisk bolig (Gal 2,20). I begge disse tilfellene refereres det til kroppen som en forjengelig størrelse, men Paulus bruker også begrepet om hele mennesket, noe som fremkommer i hans formuleringer ”å leve i kjødet” (Gal 2,20), dvs. å leve med kropp og sanser, og det ”å leve etter kjødet” (Rom 8,13), dvs. å bli behersket av den syndige natur.

70. Magnus Malm, *Fotspor i glasstrappen: Den svimlende klatringen i Babels tårn og veien tilbake til jorden* (Oslo: Luther, 2000), 112. Malm drøfter også Bibelens fremstilling av det helhetlige og levende mennesket, bestående av kropp, sjel og ånd, jf. *Fotspor*, 169f.

**SUMMARY:** Many of us experience that we are living in a body-fixed society with an imaginary and ideal body image, and that the subjective, real body is losing ground more and more. This impression will be discussed argued in the light of Jean Baudrillard and his thinking around the concept of the hyper-real and simulated body. He argues that the postmodern human being is living in a world dominated by simulated body experiences and feelings. The article takes a broad and critical perspective on his position, first by discussing his view against Maurice Merleau-Ponty and Jürgen Habermas, then by discussing this view in a theological and biblical perspective.

**Keywords:** modern body, Jean Baudrillard, hyperreality, Merleau-Ponty, Habermas, a biblical view