

Er jeg
Menneske
for Deg - ?

Er jeg menneske for deg?

Hva vil det si å være et menneske? **I denne utstillingen belyses dette evige filosofiske spørsmålet gjennom kunstverkene til John Akomfrah, Per Inge Bjørlo, Anders Holen, Harminder Judge, Amy Karle, William Kentridge, Lawrence Lek, Britt Sorte og Liv Dysthe Sønderland.**

Ideen om menneskeslektens iboende verdighet er grunnlaget for den humanistiske verdensanskuelsen og våre demokratiske institusjoner. Mye tyder på at menneskeartens liv på jorden aldri har vært bedre enn i dag. Offisielle statistikker viser en betydelig nedgang i barnedødelighet, økning i forventet levealder, færre sultkatastrofer, samt mindre krig og fattigdom. Men humanismens arv er ikke bare menneskelig fremskritt og velferd. Siden det humanistiske tankegodset ble unnfanget i Italia på 1300-tallet, har det inn i vår tid blitt begått uhyrligheter mot individer og grupper under et ferniss av humanistiske verdier. Noen ganger har umenneskeliggjøringen skjedd ut fra en instrumentell logikk der målet har vært å innføre dyptgripende endringer i samfunnet gjennom ulike former for sosial ingeniørkunst. To ekstreme eksempler fra vår nære fortid er de groteske menneskelige omkostningene ved nasjonalsosialismen og kommunismen, hvis feilslåtte sosiale eksperimenter også var forsøk på å skape idealsamfunn.

Parallelt med humanismens fremvekst har vi også kastet skygge over andre livsformer. Troen på mennesket som alle tings målestokk har rettferdiggjort en massiv utnyttelse av våre naturomgivelser på en global skala, med konsekvenser vi ikke kan forutse. I lys av klimatiske, geologiske og – i det siste – virale trusler mot vår (sam)eksistens, er mennesket med all tydelighet ikke universets midtpunkt.

Vi beveger oss nå inn i en posthumanistisk tidsalder, der humanistiske idealer blir gjenstand for kritisk undersøkelse. Kan dette, til syvende og sist, føre til oppløsningen av etablerte sannheter om menneskets iboende verdi? Spørsmålet er prekärt i vår samtid, fordi kroppene våre veves stadig tettere sammen med maskinene. Menneskeartens oppfinnsomhet, drevet frem av humanistiske idealer, har altså frembragt en situasjon der vi kan bruke vitenskap og teknologi for å øke vår intelligens, og gjøre kroppene våre mindre sårbare. Hva slags konsekvenser har dette for fremtiden til *Homo sapiens*? Vil skjevfordelinger av muliggjørende teknologi, til fordel for et fåtall privilegerte kaste menneskeslekten inn i endeløse sykluser av voldelig konflikt? Eller kan vi, gjennom forstandig bruk og fordeling av denne kunnskapen, fremme sameksistens mellom artsfrender og naturomgivelser?

Kunstverkene i denne utstillingen inntar ulike perspektiver for å undersøke denne tematikken i et bredt historisk perspektiv, fra fortid til fremtid. Målet med sammenstillingen er ikke å gi definitive svar, men å stimulere til refleksjon, og motivere betrakteren til å aktivt bidra til formingen av en felles-menneskelig fremtid.

Am I Human to You?

What does it mean to be human? **The present exhibition seeks to shed light on this age-old philosophical question through the art of John Akomfrah, Per Inge Bjørlo, Anders Holen, Harminder Judge, Amy Karle, William Kentridge, Lawrence Lek, Britt Sorte, and Liv Dysthe Sønderland.**

The notion of humanity's inherent dignity underpins the humanist worldview and our democratic institutions. There is much to suggest that the human species has never enjoyed better living conditions than at present. Official statistics reveal a significant decline in child mortality, an increase in life expectancy, fewer hunger disasters, and less war and poverty. But the legacy of humanism is not only one of progress and prosperity. Ever since humanist thinking emerged in Italy in the fourteenth century, atrocities have continued to be committed all the way up to the present day, against both individuals and groups, under a thin veneer of humanist values. Sometimes the dehumanization has been driven by an instrumental logic where the goal has been to profoundly transform society through various modes of social engineering. Two extreme examples from our immediate past are the grotesque human costs of Nazism and communism, whose failed social experiments also purported to create ideal societies.

In parallel with the rise of humanism, we humans have also cast a shadow on other lifeforms. The belief in humanity as the measure of all things has legitimized the massive exploitation of our natural surroundings on a global scale, and with unpredictable consequences. Given the climatic, geological, and – most recently – viral threats to our (co)existence, humankind is clearly not the centre of the universe.

We are currently transitioning to a posthumanist age where humanist ideals are being critically reevaluated. Might this ultimately play a part in dissolving established truths about the inherent value of humanity? The question is urgent in our day and age because our bodies are becoming ever more closely intertwined with the machines. Human ingenuity, as promoted by humanist ideals, has in other words created a situation where we can use science and technology in order to increase our intelligence and make our bodies less vulnerable. What will the consequences of this development be for the future of *Homo sapiens*? Will the unequal distribution of empowering technology, to the advantage of a privileged few, hurl humankind into endless cycles of violent conflict? Or can we, through the prudent use and sharing of such knowledge, promote coexistence between our fellow humans and our natural surroundings?

The works of art in this exhibition assume a variety of standpoints in order to examine this topic from a wide-ranging, historical perspective, extending from past to future. The aim of this juxtaposition is not to provide definitive answers but to stimulate the viewers' reflection, and also to motivate them to actively take part in shaping a common future for all of humankind.

John Akomfrah



Auto Da Fé, 2016 | Videoinstallasjon. Tokanals HD video, 5.1 lyd, 40:30 min | (AKOM160003) | Med velvillig tillatelse fra Smoking Dogs Films og Lisson Gallery | © Smoking Dogs Films

Eposet tar utgangspunkt i åtte historiske migrasjoner gjennom de siste 400 årene. Det tematiserer den ukjente historien om de sefardiske jødernes flukt fra det katolske Brasil til Barbados på 1600-tallet, frem til vår tids flyktninger. Filmen er innspilt på Barbados, men landskapet er bevisst anonymisert for å understreke fortellingens universelle natur. Fortid og nåtid sammenstilles, og gir perspektiver på den tragedien som påtvunget utlendighet er. Havet har en sentral rolle i verket. Som fluktvei og som bindeledd visker havet ut grenser mellom mennesker i tid og rom. Filmen tegner et dypt humanistisk portrett av flyktingene.

John Akomfrah (f. 1957), London, Storbritannia. Gjennom sine filmer undersøker Akomfrah migrantmiljøer verden rundt, og belyser deres unike erfaringer. Minner, postkolonialisme, rehumanisering og midlertidighet er stikkord for hans virke. Han var stiftende medlem av Black Audio Film Collective i 1982, sammen med kunstnerne David Lawson and Lina Gopaul.

ENGLISH ■ Based on eight historical migrations that took place over the past four hundred years, this epic work explores the unknown history of the Sephardic Jews' seventeenth-century flight from Catholic Brazil to Barbados and until the refugees of the present. The film was shot on Barbados, but the landscape has been deliberately anonymized in order to emphasize the universal nature of this narrative. Past and present merge together and provide perspectives on the tragedy of forced exile. The ocean plays a central role in this work: as both escape route and connector, the ocean dissolves the borders between humans in space and time. The film draws a deeply humanist portrait of refugees.

John Akomfrah (b. 1957), London, England. Through his films Akomfrah examines migrant communities around the world and sheds light on their unique experiences. Memories, post-colonialism, rehumanization, and ephemerality are keywords that describes his practice. He was a founding member of the Black Audio Film Collective in 1982, alongside the artists David Lawson and Lina Gopaul.

Auto Da Fé, 2016 | Video installation. Two channel HD colour video installation, 5.1 sound, 40 min. 30 sec. | (AKOM160003) | Courtesy Smoking Dogs Films and Lisson Gallery | © Smoking Dogs Films

Per Inge Bjørlo



-og såra veks i oss alle, 2019 | Installasjon bestående av 13 individuelle verk, variable dimensjoner | I kunstnerens eie | Foto: Markus Li Stensrud | © Per Inge Bjørlo

I kunstnerskapet undersøker Bjørlo den menneskelige tilstanden fra nye perspektiver. I denne sammenhengen trekkes refleksjonen mot situasjonen som menneskeslekten nå befinner seg i. Gjennom teknikken med å skjære, etse, brenne og trykke motivene inn i materialet, visualiseres sårene som vi har påført våre artsfrender, andre levende vesen og kloden vi lever på. Samtidig kan verket leses som et uttrykk for sorg, smerte og sinne knyttet til erkjennelsen av menneskets destruktive krefter.

Per Inge Bjørlo (f. 1952), Hønefoss. Bjørlo regnes som en av Norges mest sentrale nålevende kunstnere. Hans arbeider har tyngde, både tematisk og i fysisk forstand. Ofte er det private temaer som blottstilles gjennom arbeider som har en fysisk og sanselig tilstedeværelse. Bjørlo er en av pionerene innenfor installasjonskunst i Norge, men uttrykker seg også gjennom grafikk, skulptur og maleri.

ENGLISH ■ Bjørlo uses his art to explore the human condition from new perspectives, and he is currently reflecting on the situation the human race finds itself in. Through the technique of carving, etching, burning, and printing his images into the material, Bjørlo visualizes the wounds that we have caused to our fellow humans, other living creatures, and the very planet we inhabit. At the same time, the work can be read as an expression of sorrow, pain, and anger related to the recognition of humanity's destructive powers.

Per Inge Bjørlo (b. 1952), Hønefoss. Bjørlo is regarded as one of Norway's most prominent now-living artists. His works embody a certain weight, both thematically and physically. It is often a question of private topics that are laid bare through works that have a physical and sensuous presence. Bjørlo is one of the pioneers of Norwegian installation art, but he also expresses himself through graphic art, sculpture, and painting.

- and the wounds grow in all of us, 2019 | Installation consisting of 13 individual works, various dimensions | Courtesy of the artist | © Per Inge Bjørlo

Anders Holen



Agent, 2017 | Installasjon bestående av 7 skulpturer, variable dimensjoner. Gulvskulpturer: støpt jesmonitt av håndskjært gips, aluminium, neodymmagneter, rustfritt stål, pleksiglass, polymerplast, isopor, vann. Vegg-hengte skulpturer: Malt bronse, neodymmagneter, rustfritt stål, vaier | I kunstnerens eie
| © Anders Holen

Agent, 2017 | Installation consisting of 7 sculptures, various dimensions. Floor sculptures: cast jesmonite of hand-carved plaster, aluminium, neodymium magnets, stainless steel, plexiglass, polymer plastic, styrofoam, water. Wall-mounted sculptures: painted bronze, neodymium magnets, stainless steel, wire | Courtesy of the artist
| © Anders Holen

Installasjonen er som et stilleben av science fiction-aktige bruddstykker av klassiske skulpturer i form av anatomiske fragmenter og menneskemunner som holder utdødde blomsterarter. Skulpturene er forbundet med hverandre gjennom en kjedereaksjon av bevegelser. Denne forårsakes av magnetismen som oppstår mellom gjenstandene i rommet. Holens kunstnerskap er inspirert av 'objektorientert ontologi', en filosofi der mennesket inngår som én blant mange aktive og likestilte agenter bestående av alt fra planter og dyr til bakterier. Verket er en undersøkelse av menneskets plass i tilværelsen. I dette perspektivet befinner ikke mennesket seg lenger i sentrum, som en art hevet over andre livsformer.

ENGLISH ■ The installation is like a still-life of science fiction–esque pieces of classical sculptures in the guise of anatomical fragments and human mouths that contain extinct flower species. The sculptures are linked to one another through a chain reaction of movement. This is caused by the magnetism that arises between the objects in the room. Holen's art is inspired by "object-oriented ontology", a philosophy that views people as but one of many active and equal agents consisting of everything from plants and animals to bacteria. The work is an investigation of humanity's place in the world. In this perspective, humankind is no longer at the centre as a species elevated above other lifeforms.



I, I, 2019 | *I, IIIII* (Ann Cathrin November Høibo), 2019 | *I, IIIII* (Urd J. Pedersen), 2019 | 3 skulpturer, varierende mål. Støpt polymerplast, lakk | Innlån Christian Ringnes samling | Foto: Christian Øen/ Astrup Fearnley Museet | © Anders Holen

I, I, 2019 | *I, IIIII* (Ann Cathrin November Høibo), 2019 | *I, IIIII* (Urd J. Pedersen), 2019 | 3 sculptures, various measurements. Cast polymer plastic, lacquer | On loan from the Christian Ringnes collection | Photo: Christian Øen/ Astrup Fearnley Museet | © Anders Holen

Verket er inspirert av den klassiske Laokoongruppen fra antikken, der en mann og hans to sønner vrir seg i angstfylt smerte under et dødelig angrep av et sjøuhyre. Holens versjon er fragmentert, rekonstruert og tvetydig androgyn. I likhet med klassiske antikke skulpturer karakteriseres Holens verk av en særegen skjønnhet som oppstår i kontrasten mellom nennsomt modeller-te partier og bruddenes rå flater. De løsrevne armene forsterker dette. Vil en posthuman fremtid frembringe strømlinjeformede ideal-mennesker, eller blir det økt toleranse for mangfold og individualitet basert på antakelsen om alle tings likeverd og slektskap?

Anders Holen (f. 1986), Oslo. Holen jobber med skulptur og installasjon, og hans kunstneriske prosess er beslektet med et objektorientert tankesett, der ønsket om å forskyve mennesket fra tilværelsens sentrum står sentralt.

ENGLISH ■ The work is inspired by the classical *Laocoön Group* from antiquity, featuring a man and his two sons writhing in panic and pain when being fatally attacked by a gigantic serpent. Holen's version is fragmented, reconstructed, and ambiguously androgynous. As with the classical sculptures of antiquity, Holen's work is typified by a distinct beauty that stems from the contrast between delicately modelled segments and the raw surfaces of the ruptured areas. The detached arms reinforce this impression. Will a posthuman future bring about streamlined ideal humans, or will there be an increased tolerance of diversity and individuality based on the assumption of a common equality?

Anders Holen (b. 1986), Oslo. Holen works within the fields of sculpture and installation, and his artistic process bears a kinship with an object-oriented philosophy that emphasizes a desire to displace humanity from the centre of existence.

Harminder Judge



Self Portrait (after Kali and Gene), 2009 | Foto, 120 x 80 cm | I kunstnerens eie | © Harminder Judge

Alle tings kosmiske slektskap er et sentralt tema i kunstnerskapet til Harminder Judge. Ved å iscenesette seg selv som en krysning av den fryktinngytende hinduistiske gudinnen Kali, og den ikoniske bassisten og vokalisten Gene Simmons i den amerikanske rockegruppen Kiss, snur imidlertid Judge denne helhetstanken på hodet. Med en blanding av skrekk, humor og ironi, kommer menneskets tendens til å avhumanisere Den Andre til syne. Verket har vært sentralt i utformingen av utstillingskonseptet.

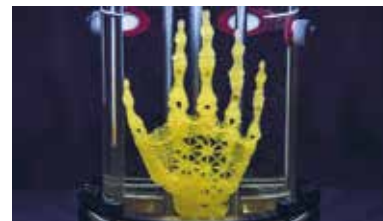
Harminder Judge (f. 1982), London, Storbritannia. Judge jobber på tvers av en rekke kunstneriske uttrykk, med hovedvekt på performance, skulptur, maleri og installasjoner. En tematisk fellesnevner for arbeidene hans er undersøkelsen av ulike typer portaler, av spirituell, politisk eller personlig karakter.

ENGLISH ■ The cosmic kinship of all things is a key theme in the works of Harminder Judge. But by staging himself as a cross between the fearsome Hindu goddess Kali and Gene Simmons, the iconic bassist and vocalist of the American rock band Kiss, Judge turns this holistic idea on its head. With his mix of horror, humour, and irony, humanity's tendency to dehumanize the Other comes to the fore. This work has been central to developing the concept of the present exhibition.

Harminder Judge (b. 1982), London, England. Judge works across a range of artistic expressions, mainly within performance, sculpture, painting, and installation art. A recurring theme in his works is an investigation of various types of portals of a spiritual, political, or personal nature.

Self Portrait (after Kali and Gene), 2009 | Photo, 120 x 80 cm | Courtesy of the artist | © Harminder Judge

Amy Karle



Regenerative Reliquary, 2016 | Installasjon. Metall, glass og væske, variable dimensjoner | I kunstnerens eie | © Amy Karle/amykarle.com

I Karles verk møtes kunst, design, vitenskap og teknologi. Med menneskekroppen som utgangspunkt utforsker hun essensielle livsprosesser. En 3D-printet avstøpning av en menneskehånd i nedbrytbar spesialgelé danner rammeverket for å gro nytt ben ved hjelp av stamceller. En slik 'bioprint'-metode vil kunne revolusjonere medisinen og muliggjøre et liv uten funksjonshemninger, sykdom og død. Karle vil samtidig fremme en bevisstgjøring rundt presserende etiske dilemmaer. Hvem vil denne teknologien være tilgjengelig for, hva er konsekvensene for miljøet, og hvordan vil ny medisinsk teknologi forme oss som art?

Amy Karle (f. 1980), San Francisco, USA. Arbeidene undersøker livets materielle og åndelige aspekter i møte med en fremtid der det digitale, fysiske og biologiske smelter sammen.

ENGLISH ■ Karle's works are an encounter between art, design, science, and technology. Taking her cue from the human body, she explores essential processes of life. A 3D-printed moulding of a human hand in a special, biodegradable gel forms the basis for growing new bone material by using stem cells. Such a "bioprint" method could potentially revolutionize medicine and allow humans to live without physical disabilities, sickness, and death. At the same time, Karle wants to make people more aware of the urgent ethical dilemmas that arise. Who will have access to this technology, what are the ramifications for the environment, and how will new medical technology shape us as a species?

Amy Karle (b. 1980), San Francisco, USA. Her works investigate the material and spiritual aspects of life when confronted with a future where digital, physical, and biological realities merge.

Regenerative Reliquary, 2016 | Installation. Metal, glass, and liquid, various dimensions | Courtesy of the artist | © Amy Karle/amykarle.com

William Kentridge



Other Faces, 2011 | Video. 35 mm film med lyd overført til DVD og harddisk, 9:36 min | I kunstnerens eie | © William Kentridge

Handlingen foregår i Kentridges fødeby Johannesburg i post-apartheid Sør-Afrika. Den hvite industriherren Soho Eckstein frontkolliderer med en svart predikant foran kirken hans. En høylytt diskusjon mellom de to tiltrekker seg en gruppe rasende kirkegjengere. Hovedpersonenes motstridende opplevelse av hjemlandets historie blir etter hvert en del av krangelen, som gradvis stikker langt dypere enn selve bilulykken. Synsvinkelen veksler mellom kollisjonen og Ecksteins tilbakeblikk. Kentridges særegne animasjonsstil tematiserer historieskrivningens spenningsfelt mellom fysiske spor og subjektive minner. Scener i kullstift med innslag av blå og rød pastell viskes bort og tegnes over på samme ark. Slik bevares sporene av fortiden i nåtiden i en intens spenning, forsterket av Philip Millers musikk.

William Kentridge (f. 1955) Johannesburg, Sør-Afrika. Kentridges verk tar ofte utgangspunkt i Sør-Afrikas komplekse politiske historie. Kunsten hans omfatter uttrykk som tegning, performance, film, grafiske trykk og skulptur. Han har også regissert en rekke kritikerroste operaer og teaterproduksjoner.

ENGLISH ■ The action takes place in Kentridge's home town of Johannesburg during post-apartheid South Africa. The white industrial magnate Soho Eckstein collides head-on with a black preacher in front of the latter's church. The ensuing quarrel between the pair attracts a group of angry churchgoers. Soon, the protagonists' differing perception of the history of their home country becomes part of the dispute, which gradually becomes even more a point of contention than the car crash itself. The vantage point switches back and forth between the collision and Eckstein's flashbacks. Kentridge's distinctive animation style investigates the historiographical tension between physical evidence and subjective memories. Scenes in charcoal with elements of blue and red pastels are erased and redrawn on the same sheet. The vestiges of the past are thereby preserved in the present in a deep tension, as heightened by Philip Miller's music.

William Kentridge (b. 1955), Johannesburg, South Africa. Kentridge's works are based on South Africa's complex political history. His art often encompasses expressions such as drawing, performance, film, printmaking, and sculpture. He has also directed several critically acclaimed operas and theatrical productions.

Other Faces, 2011 | Video. 35 mm film with sound transferred to DVD and hard drive, 9 min. 36 sec. | Courtesy of the artist | © William Kentridge

Lawrence Lek



AIDOL, 2017 | Videoinstallasjon. HD video, stereolyd, 83 min | I kunstnerens eie | © Lawrence Lek

I et science fiction-scenario, der vår vante tilværelse er snudd opp ned, fortelles historien om en falmende superstjerne. Diva engasjerer en kunstig intelligens som låtskriver til sin comeback-konsert i forbindelse med finalen av OL i e-sport i 2065. *AIDOL* omhandler kampen mellom menneskeheten og kunstig intelligens, i en verden der originalitet og kreativitet er redusert til algoritmer, og der maskiner både kan elske og lide. Slik tematiseres teknologiens muligheter, og det komplekse forholdet mellom vår egen art og de tingene vi skaper. Verket er bygd opp som et video-album inndelt i lydspor komponert av Lek.

Lawrence Lek (f. 1983) London, Storbritannia. Kunstner, filmskaper og musiker, Lek jobber innenfor feltene virtuell virkelighet og simulering. Han skaper stedsspesifikke virtuelle verdener med fiktive scenarioer ved hjelp av programvare for spill, 3D-animasjoner, installasjoner og performance.

ENGLISH ■ In a science fiction scenario, where our customary reality has been turned on its head, the story is told of the fading superstar Diva, who hires an artificial intelligence to write songs for her comeback concert during the finale of the e-Sports Olympics in 2065. *AIDOL* is about the struggle between humanity and artificial intelligence, in a world where originality and creativity have been reduced to algorithms and where machines are capable of both loving and suffering. The work thereby investigates the technological possibilities as well as the complex relationship between our own species and the things we create. The work has been built up as a video album divided into soundtracks composed by Lek.

Lawrence Lek (b. 1983), London, England. As an artist, filmmaker, and musician, Lek works within the fields of virtual reality and simulation. He creates virtual, site-specific worlds with fictive scenarios by means of software for gaming, 3D animations, installations, and performance.

AIDOL, 2017 | Video installation. HD video, stereo sound, 83 min. | Courtesy of the artist | © Lawrence Lek

Britt Sorte



Dagbok I – V, 2004 | 5 innrammede tegninger. Blyant, penn, plaster | Jugendstilsenteret & KUBE sin samling | Foto: Mirjam Vikestrand/ Musea på Sunnmøre | © Britt Sorte

I 2004 laget Sorte disse fem tegningene av sin far på dødsleiet. Ett av bildene er tegnet med blekk som gradvis forsvinner når det utsettes for lys, og til slutt vil bare plasteret stå igjen.

I mytologien skiller døden menneskene fra gudene, og møtet med døden er en grunnleggende del av det å være menneske. Før eller siden er vi alle i samme situasjon. Mennesket har samtidig til alle tider søkt udødelighet, og medisinske gjennombrudd og ny teknologi utvider stadig levealderen vår. Vil alderdom, sykdom og død fortsatt være en del av tilværelsen i fremtidssamfunnet?

Britt Sorte (f. 1957, d. 2017, Ålesund). Sorte tok gjerne utgangspunkt i ideen, det konseptuelle, i utformingen av sine arbeider. Spørsmålsstillinger rundt et gitt sted, eller en situasjon, ga opphav til verker med et personlig og kraftfullt språk.

ENGLISH ■ In 2004 Sorte created these five drawings of her father on his deathbed. One of the pictures has been drawn in ink that gradually disappears when exposed to light, ultimately leaving only the bandage to remain.

In mythology, death separates humans from the gods, and the encounter with death is a fundamental part of being human. Sooner or later, we are all in the same situation. In every age, people have sought out immortality, and medical breakthroughs and new technology are constantly prolonging our life expectancy. Will aging, sickness, and death continue to be part of human existence in tomorrow's societies?

Britt Sorte (b. 1957, d. 2017, Ålesund). Sorte often based her works on a concept. Issues concerning a given place or situation inspired works with a personal and powerful idiom.

Diary I–V, 2004 | 5 framed drawings. Pencil, pen, bandage | The Jugendstilsenteret & KUBE Collection | Photo: Mirjam Vikestrand/ Musea på Sunnmøre | © Britt Sorte

Liv Dysthe Sønderland



Going Grey, 2021 | Stedsspesifikk installasjon, variable dimensjoner. Grafiske trykk, tape og video | Jugendstilsenteret & KUBE sin samling | © Liv Dysthe Sønderland

Bestillingsverket synliggjør den neglisjerte historien til Svanviken interneringsleir for taterfamilier på Eide, Nordmøre (1907–1989). Ved å bryte ned fargene i de fastbundne menneskeformene, visualiserer kunstneren de tragiske konsekvensene av assimileringprosessen. Plantegningen fra et av husene i leiren synliggjør menneskeskjebner og liv som leves under tvang. Videoen tar deg med på en reise gjennom et landskap, og reflekterer over en tapt kultur i møte med et storsamfunn. Dette traumet i vår nære historie skjedde i vårt eget fylke. Forfølgelse er ikke ensbetydende med andre steder, og andre tider.

Liv Dysthe Sønderland (f. 1967), Sjøholt. Sønderland er kjent for sine store monotypier, men hun tar også i bruk tegning, collage og video. Mennesket er et sentralt tema i Sønderlands kunstnerskap. Urettferdighet, mørke og tilværelsens uutholdelighet uttrykkes gjennom abstraherte figurer som opptrer i frie, ekspressive arbeider, portretter og oppramsende, statistisk orienterte fremstillinger.

ENGLISH ■ This commissioned piece sheds light on the overlooked history of the Svanviken internment camp for Traveller families at Eide in Nordmøre (1907–89), not far from Ålesund. By breaking down the colours of the fixed human forms, the artist visualizes the tragic after-effects of the assimilation process. The floor plan from one of the camp's houses sheds light on various personal destinies and on lives lived under constraint. Taking viewers on a journey through a landscape, the video reflects on a lost culture encountering society at large. This trauma from the recent past took place here in our own county. Persecution is not synonymous with other places and other times.

Liv Dysthe Sønderland (b. 1967), Sjøholt. Sønderland is known for her large monotypes, but she also uses drawing, collage, and video. Humanity is a central theme in Sønderland's art. Injustice, darkness, and the unbearableness of existence are expressed through abstracted figures that feature in free, expressive works, portraits, and enumerating, statistically oriented depictions.

Going Grey, 2021 | Site-specific installation, various dimensions. Prints, tape, and video | The Jugendstilsenteret & KUBE collection | © Liv Dysthe Sønderland

En human post-humanisme?

Posthumanisme er et perspektiv på samfunnet, uttrykt gjennom primært filosofi, kunst og kultur, som på ulike vis forsøker å «å tenke forbi humanismen».¹ For å forstå post-humanismen må man altså forstå humanismen – og hva det potensielt kan bety å tenke utover humanismens rammer. Utstillingen «Er jeg menneske for deg?» byr på ulike svar på dette spørsmålet, som alle har til felles at de problematiserer, utfordrer, river og sliter i kategorien «menneske», humanismens grunnsten. Formålet med dette essayet er å sette dette arbeidet i en større idehistorisk kontekst, med utgangspunkt i den humanistiske tradisjonen som posthumanismen tar et oppgjør med.

Humanisme(r)

En *-isme* vil si at noe får forrang, og blir et prisme som alt annet tolkes gjennom. Etter vitenskapshistorikeren Thomas Kuhn kan vi tenke på *-ismer* som «paradigmer»: Overordnede fortolkningsrammer som bevisst eller ubevisst danner utgangspunkt for hvordan vi tenker om oss selv, naturen og samfunnet i aller dypeste forstand.² *Humanisme* er et slikt paradigme hvor *mennesket* – etisk, politisk og estetisk – er satt i sentrum.³

Hva innebærer det å sette mennesket i sentrum? Ikke overraskende har begrepet «humanisme» omtrent like mange fortolkninger som begrepet «menneske». Hva er menneskets essens? Hva har mennesket krav på? Hvordan skal mennesker forholde seg til hverandre, og hva bør de strebe mot? Vi skal se nærmere på to innflytelsesrike tradisjoner som har forsøkt å svare på disse spørsmålene: åndshumanisme og naturalistisk humanisme.

Åndshumanisme henger tett sammen med det dualistiske menneskesynet som i flere tusen år nærmest var enerådende i Vesten, underbygget av antikkens filosofi og kristen teologi: ideen om at mennesket består av en forgjengelig kropp og en evig sjel, hvorav det siste er menneskets *essens* – det som gjør oss til mennesker og plasserer oss i fellesskap med alle andre mennesker på tvers av historiske og kulturelle forskjeller. Et særlig innflytelsesrikt uttrykk for åndshumanisme i moderne tid finner vi hos den tyske filosofen Immanuel Kant, som

1 Cary Wolfe, *What Is Post-humanism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

2 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

3 Vito R. Giustiniani, 'Homo, Humanus, and the Meanings of "humanism"', *Journal of the History of Ideas* 46, no. 2 (1985): 167–95.

4 Se Hans Skjerveheim, *Ideologianalyse, Dialektikk, Sosiologi: Om Den Indre Sammenhengen Mellom Samfunnsvitenskap, Historie Og Filosofi* (Oslo: Pax, 1973), kap. 11.

skrev på slutten av 1700-tallet. For Kant var mennesket som åndsvesen definert av transcendent frihet, det vil si en radikal kritisk bevissthet til seg selv: et «jeg» som aldri kan fanges inn, men har som essens å hele tiden gå ut over seg selv («å transcendere» betyr nettopp å gå ut over). Dette transcendentale «jeg» innehar rollen som sjel i Kants filosofi.

Personlig identitet er et eksempel på dette. Spørsmålet «hvem er du?», når det er rettet mot et menneske og stilt i dypeste alvor, er ikke bare en invitasjon til å liste opp fakta om seg selv, men til å ta stilling til seg selv. «Hvem er jeg?» kan ikke besvares uten å innta et kritisk blikk på seg selv: Hva står jeg for og hva tror jeg på? At slike spørsmål i det hele tatt er relevante – at det er mulig for et menneske aktivt å definere seg selv – er, ifølge Kant, det avgjørende skillet mellom mennesker og ikke-transcendentale ting, som dyr og rent fysiske objekter. For Kant var mennesket riktignok borger av både den åndelige verden og av naturen, men det førstnevnte medborgerskapet satte mennesket i en særegen kategori i forhold til dyr og ting, som begge utelukkende tilhørte naturen. Dette skillet markerte også grensen mellom filosofi, som befattet seg med åndelige spørsmål, og naturvitenskap, som befattet seg med naturen (samfunnsvitenskap var ennå ikke oppfunnet).

For Kant hadde mennesker, som transcendentale vesener, krav på en helt spesiell type respekt. Dette er formulert i hans kjente kategoriske imperativ: Du skal aldri behandle mennesker (inkludert deg selv) bare som et middel, men alltid også som et mål i seg selv. Manipulerer du andre for egen vinning begår du et moralsk overtramp mot deres menneskelighet, siden dette reduserer dem til et rent middel for dine mål. En paternalistisk manipulering for den manipulertes eget beste vil også være dypt problematisk siden prinsippet om autonomi mellom voksne mennesker må ligge til grunn for respekt og likeverd.⁴

Et samfunn hvor alle behandles som mål i seg selv representerer, i Kants terminologi, et «fornuftens kongedømme». Den ytre ham for et slikt samfunn er den liberale rettsstaten, med maktfordeling og individuelle rettigheter, men et slikt kongedømme kan ikke sikres rent juridisk. Dette vil også være et spørsmål om mellommenneskelig etikk og moral. Humanisme kan det uansett sies å være: her er det *menneskelighet* som står i fokus, med et tydelig svar på hva et menneske er og hvilket samfunn som best respekter og ivaretar den menneskelige natur.

Kantiansk åndshumanisme har på mange måter vært førende for politisk tenkning i Vesten siden opplysningstiden. Den første paragrafen i FN's menneskerettighetserklæring, for eksempel, legger tydelig vekt på

den åndelige siden av mennesket som en kilde til rettigheter og verdighet: «All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood».⁵

Åndshumanismens triumf har imidlertid vært ledsaget av en rystelse i dens grunnvoller. Dette gjelder særlig skillet mellom menneske og natur, som for alvor ble utfordret på 1800-tallet. Charles Darwin står som en milepæl i denne idehistoriske utviklingen, hvor mennesket plasseres i dyreriket som en del av naturen og ikke som et transcendentalt fremmedelement. I *Menneskets avstamning*, bifaller Darwin konklusjonen at det er «ikke Noget, der kan rettfærdiggjøre den Fremgangsmaade, at sette Mennesket i en særegen Orden for sig».⁶

Darwins konklusjon om menneskets kontinuitet med resten av naturen var verken en ontologisk påstand om hva mennesket dypest sett er (et menneskesyn), eller en moralsk og politisk påstand om hvordan vi bør behandle hverandre og innrette samfunnet. Det var et naturvitenskapelig, biologisk perspektiv på mennesket. Slik sett berører Darwin i utgangspunktet ikke åndshumanismens domene, dersom man er villig til å akseptere et strengt skille mellom naturvitenskap og filosofi. Men dette skillet var på vikende front, og ved overgangen til 1900-tallet var en naturalistisk forståelse av mennesket nærmest *de rigueur* i opplyste kretser. Dette var bakgrunnen for en naturalistisk dreining i humanismen, delvis som en reaksjon mot åndshumanismen.

Et naturalistisk menneskesyn vil si at mennesket slik det fremstår i naturvitenskapens perspektiv er det ekte mennesket, og at alt som ikke passer inn i et slikt perspektiv må avvises. Dersom begrepet «sjel», for eksempel, ikke kan gis en naturvitenskapelig definisjon og påvises gjennom vitenskapelige metoder, så er det heller ingen grunn til å anta at mennesker har sjel. Dette skapte et behov for nytenkning innenfor moralfilosofi og politisk filosofi. Man kunne ikke lenger stole på metafysiske begreper som «transcendentalitet», som Kant selv hadde omtalt som et ikke-naturvitenskapelig begrep.

Var det så likevel rom for å argumentere for menneskets spesielle plass innenfor et naturalistisk menneskesyn? Et forsøk på å forene menneskets egenverdi med det naturalistiske menneskesynet kom i USA, der naturalismen stod sterkt. Her fikk vi nå en interessant utvikling: En naturalistisk humanisme. *The Humanist Manifesto* fra 1933, signert av en rekke ledende amerikanske intellektuelle, deriblant landets kanskje mest innflytelsesrike filosof, pragmatisten John Dewey, er det mest kjente uttrykket for denne ideretningen. Her er et utvalg av denne humanismens trossetninger:

- Mennesket er en del av naturen og har oppstått gjennom en naturlig, biologisk utvikling.
- Det absolutte skillet mellom kropp og sjel må avvises.
- Universet, slik det fremstilles av moderne naturvitenskap, umuliggjør overnaturlige eller kosmiske garantier for menneskelige verdier.
- Kreativ og fullkommen realisering av ens personlighet i dette livet er formålet med den menneskelige eksistens.
- Den enkelte må møte livets kriser med kunnskap om deres naturlighet og sannsynlighet. Rimelige og mannlige holdninger må fostres gjennom utdanning i form av sosial og mental hygiene som motvirker sentimental og urealistisk ønsketenkning.⁷

Denne amerikanske humanismen var først og fremst en motsats til tradisjonell religion. Men den kan like gjerne leses som et angrep på åndshumanisme, siden den så kontant avviser dualismen mellom det kroppslige mennesket – altså mennesket som naturvesen – og det åndelige mennesket som transcendentalt vesen. At man avviser denne dualismen er imidlertid ikke det samme som at man har løst alle dualismens problemer, noe vi kommer tilbake til.

Det er en åpenbar sammenheng mellom den naturalistiske humanismen, og det vi i dag kjenner som «posthumanisme». I hvert fall i den grad posthumansime er en reaksjon mot mennesket/ natur-dikotomien, hvor ideen om mennesket skapes gjennom «ikke bare en flukt fra og en benektelse av sitt [...] opphav i naturen, [...], men mer generelt ved å transcendere materielle bånd og kroppslig manifestasjon i det hele tatt»,⁸ slik Cary Wolfe skriver i sin innflytelsesrike bok om emnet. Posthumanisme, argumenter han, er først og fremst en reaksjon mot humanismens «fantasier om det ikke-kroppslige og autonome [mennesket]».⁹ Dette setter naturligvis posthumanismen i motsetning til åndshumanisme, men ikke nødvendigvis til den type naturalistisk humanisme vi finner i amerikansk pragmatisme. Dermed kan problemene som rammer naturalismen også være aktuelle for posthumanismens del.

Hovedutfordringen for en naturalistisk humanisme er naturlig nok den iboende spenningen mellom naturalisme, som ikke gir mennesket noen spesiell plass i den store sammenheng, og humanisme, som setter mennesket i sentrum for vårt moralske og politiske univers. Denne spenningen har ikke alltid blitt tatt alvorlig av de naturalistiske humanistene, hvis politiske og moralske håp for menneskeheten ikke nødvendigvis skiller seg vesentlig fra åndshumanismens. Filosofen Richard Rorty, som videreutviklet Deweys ideer, mener forskjellen ligger i håpets forankring. Eller rettere sagt: forskjellen ligger i behovet

10 | Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin UK, 1999) s. 2.

11 | *Ibid.*, s. 96.

12 | Peter Singer, 'Speciesism and Moral Status', *Metaphilosophy*, 40/3–4 (2009): 567–81.

13 | Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London: Routledge, 1990) s. 152.

for forankring som sådan, som pragmatistene avviser. Vi behøver ikke et transcendentalt ankerpunkt for vår forståelse av rett og galt, mener Rorty. Vi kan fortsatt stå for det samme som Kant stod for, selv om Kants menneskesyn «ikke kan forenes med [...] biologi».¹⁰

For Rorty er overgangen mellom transcendental humanisme og pragmatismens naturalistiske humanisme nærmest en akademisk øvelse. Den trekker ikke i noen bestemt retning hverken politisk, moralsk eller estetisk. Pragmatismens oppgave er først og fremst å fjerne metafysiske levninger fra før-naturalistisk tid, slik som det dualistiske, transcendentale menneskesynet.¹¹ Det som står igjen er det avmystifiserte mennesket, revet ned fra sin pedestall som åndsvesen og omskapt til et (litt intelligent) dyr blant andre dyr. Men hvilken politikk, moral og estetikk vil gro best i slikt jordsmonn? Er det naivt å tro at politikken og moralen åndshumanismen produserte vil leve videre uten den? De spenningene som uvegerlig har oppstått i denne konteksten, dramatisk forsterket av teknologisk utvikling de siste tiårene, har vært posthumanismens næringskilde og lekegrind.

Er jeg menneske nok for deg?

Ettersom et naturalisert menneskesyn har vunnet frem har også humanisme – å sette mennesket i sentrum – i økende grad blitt omtolket til å privilegere en bestemt dyreart. I den forbindelse er det to nært koblede spørsmål som tvinger seg frem: Hva er det som er så spesielt verdifullt med akkurat denne dyrearten? Og hvor går de biologiske grensene, som nå også er moralske grenser, mellom denne dyrearten og andre dyrearter – og hvor går grensene mellom biologiske og syntetiske former for liv? Så fort vi har stilt disse spørsmålene har vi satt ut på en bestemt vei, og langs denne veien ligger posthumanismens snikskyttene klare. I flere tiår har posthumanister ettertrykkelig dekonstruert menneskets særegenheter og utvannet disse skillene, slik at humanisme i ettertid fremstår som en nærmest tilfeldig «artssjåvinisme».¹²

Fra et litt annen perspektiv har også den teknologiske utviklingen satt humanismen under press. Samtidig med at de biologiske grensene mellom *Homo sapiens* og andre dyrearter viskes ut, trues også grensene mellom menneske og maskin. Donna Haraways klassiske essaysamling med den talende tittelen *Simians, Cyborgs, and Women* er blant de mest provokative utforskningene av krysspresset som mennesket står i. Et av Haraways premisser er at i den nåværende historiske situasjon er det «ingenting som på en overbevisende måte skiller mellom menneske og dyr».¹³ Menneske-dyr-skillen forvitrer, og dette sammenfaller, mener Haraway, med opphevelsen av skillen mellom menneske og maskin.

14 | *Ibid.*

15 | *Ibid.*, s. 176.

16 | Pentti Linkola, *Can Life Prevail? A Radical Approach to the Environmental Crisis* (Budapest: Arktos, 2011), s. 118–22.

Det er særlig ideen om maskiner som ikke-autonome, og dermed som ikke-menneskelige, som står for fall, skriver Haraway, nå som «[v]åre maskiner er forstyrrende livaktige».¹⁴ Dette har naturligvis blitt mer og mer påfallende etter publikasjonen av Haraways essays i 1990. For Haraway er denne utviklingen velkommen, da all ontologisk dualisme – dyr-menneske, menneske-maskin, kropp-sjel – i ytterste instans står i veien for radikal omveltning: De er konseptuelle stengsler som opprettholder kunstige grenser mellom «oss» og verden omkring. Hun kaller sitt alternativ «Kyborg-politikk», og her er grenseoverskridning nærmest blitt et mål i seg selv. Den «insisterer på støy og advokerer forsøpling [av ontologisk renhet], og feirer illegitime fusjoner av dyr [herunder mennesket] og maskin».¹⁵ Det hele er en «blasfemisk» øvelse i å omfavne «monstrøsitet», som er noen av de pregnante uttrykkene Haraway selv bruker for å beskrive sitt prosjekt.

Haraway tilbyr en ganske naturlig fortolkningsramme for utstillingen «Er jeg menneske for deg?». Mange av verkene leker med grenseflatene mellom dyr, menneske og maskin på en måte som nettopp virker til å ha som formål å problematisere de dualismene Haraway ønsker å bryte ned – gjerne på en ironisk og urovekkende måte. «Selvet» i *Harminder Judges Self Portrait (after Kali and Gene)*, 2009, for eksempel, er dyrisk og uformelig, og like skremmende som det er humoristisk. Er det en rasjonell sjel bak de ville øynene vi kan appellere til? Eller er alt kropp, instinkter, appetitt og vold?

Hvor truende posthumanismens forstyrrelse av grensene mellom menneske, dyr og maskin er for humanismen, avhenger naturligvis av hvorvidt humanismens eksistens er avhengig av å opprettholde disse skillene. Det ligger absolutt et anti-humanistisk potensial her. Posthumanismens grenseoppløsning kan tvinge frem revurderinger av menneskets moralske og politiske sentralitet, og én mulig konklusjon er at denne plassen er ufortjent. Ingen andre dyrearter har med viten og vilje, utelukkende for at noen individer skal leve i enorm materiell velferd, satt hele planetens økologi på spill; ingen andre dyrearter har begått industrielle masse mord for å fremme en politisk ideologi; ingen andre dyrearter har masseødeleggelsesvåpen på en slik skala at om de noen sinne ble tatt i bruk ville jorden blitt en radioaktiv ødemark. Et sinn som ikke er personlig investert i menneskeheten, ville kanskje ikke tilskrevet *Homo sapiens* noen særlig egenverdi på bekostning av andre arter.

Denne ideen er ikke uten tilhengere. Den radikale finske økologen Pentti Linkola har uttalt at livet på jordens fremste trussel er «overflødige mennesker» og at «menneskerettigheter = en dødsdom for skaperverket».¹⁶ Humanisme er for tenkere som Linkola å forråde noe med

en høyere verdi enn mennesket, nemlig livsmangfoldet på jorden – det eneste økologiske systemet vi med sikkerhet vet eksisterer i hele universet. Dersom man verdsetter liv som sådan, fremfor bare menneskeliv, så vil man måtte verdsette dyrearter etter hvorvidt de bidrar til å opprettholde liv eller truer det. Det vil snu opp ned på humanismens verdihierarki: mennesker på bunnen og ville dyr på toppen.¹⁷

Man kan også gå andre veier. Kanskje kan oppløsningen av skillene mellom menneske, dyr og maskin innebære en *utvidelse* fremfor en *ødeleggelse* av humanismens moralske fellesskap? Selv om det kanskje er vanskelig å forestille seg noe slikt i dag, er det ikke nødvendigvis slik at «menneskeheten» bare må ha *Homo sapiens* som medlemmer. Selv om det rådende naturalistiske menneskesynet til en viss grad har kondisjonert oss til å tenke på «mennesket» som en dyreart, så har det ikke visket bort det etiske aspektet som Kant og åndshumanistene var så opptatt av. Å si at noe er et menneske er ikke først og fremst å foreta en biologisk klassifisering, men å anerkjenne noe som fortjener en unik form for respekt. Det er ingen prinsipiell grunn til at denne anerkjennelsen ikke helt eller delvis kan utvides til andre biologiske og syntetiske vesener – uten at det går på bekostning av de som allerede befinner seg i dette fellesskapet.

Nøyaktig hvordan og på hvilket grunnlag denne ekspansjonen av vår moralske sirkel skal skje er en filosofisk nøtt som jeg ikke skal forsøke å knekke i dette essayet. Men om noe slikt skulle skje ville det være en revolusjon i vestlig tenkning, både etisk og politisk, som i én (idehistorisk) forstand ville brakt oss langt tilbake i tid, til den greske filosofiens tidsalder, samtidig som det ville vært noe helt nytt.

Tilbake til Aristoteles?

Lenge før det moderne skillet mellom menneske og natur oppstod i Vesten – og lenge før Kant utviklet sin humanisme basert på dette skillet – rådet en aristotelisk forståelse, som igjen er blitt populær i våre dager. Vi kan nærme oss denne forståelsen gjennom Anders Holens verker, *I, I, I, I* (*Ann Cathrin November Høibo*), *I, I* (*Urd J. Pedersen*), 2019 som refererer til det greske idealmennesket, men viser det i en nedbrutt tilstand. Det ligger en råhet i den estetiske disharmonien i disse verkene, med de løsrevne lemmene, som bringer tankene hen til nettopp Aristoteles: «Dersom kroppen som helhet blir fjernet», skriver Aristoteles i *Politikk*, «vil ikke en fot eller hånd kunne eksistere, med mindre det bare er selve ordet som benyttes, som hvis noen snakker om en hånd av stein».¹⁸

Eksistensen var for Aristoteles å være en funksjonell del av en levende helhet. Slik sett blir den løsrevne bestanddelen et bilde på en type eksistensiell død hvor noe som har hatt liv nå utelukkende er en rent fysisk ting. Dette har et klart slektskap med kantiansk tenkning: å bare være en fysisk ting ikke er forenelig med å være et fullverdig menneske. For Kant er den enkeltes transcendentaltitet redning fra en slik skjebne; for Aristoteles er det fellesskapet. Den avrevne, livløse hånden er en analogi til det isolerte mennesket. Akkurat som hånden har sitt eksistensgrunnlag som en del av kroppen, mener Aristoteles at mennesket har sitt eksistensgrunnlag som en del av samfunnet. Det er samfunnet som gir den nødvendige helheten og livsbetingelsen for den enkelte.

Dette må ikke forstås i rent materiell forstand, som om mennesket var et flokkdyr som trenger hverandre bare for å overleve. Mennesket er kallet til å leve i et høyere fellesskap: «At menneskene er alene om å kunne oppfatte godt og ondt, rett og urett [...] merker dem nemlig ut som noe spesielt i forhold til de øvrige levende vesener, og det er fellesskapet om disse verdiene som skaper en familie og en stat».¹⁹

For Aristoteles bunner ikke dette høyere fellesskapet i noen transcending av mennesket som naturvesen, slik som i Kants fornuftskongedømme. Grunnen til dette er at Aristoteles skriver i en tid hvor natur og ånd ikke er adskilt på samme strenge måte. Den aristoteliske naturlæren var basert på at alle eksisterende ting, fra menneske til steiner, var deltakere på hver sin måte i et meningsfullt kosmos hvor alt hadde et formål. I en slik besjelet naturforståelse passet mennesket som åndsvesen ganske uproblematisk inn.

Moderne naturvitenskap, som er hovedpremissleverandøren for den kontemporære naturforståelsen, avviser Aristoteles syn. Den moderne naturen er ordnet, men den er meningsløs: den animeres ikke av noe høyere formål, ingen levende vesener har noen privilegert plass – og universet vil ikke felle en tåre dersom vi i morgen blir utradert av en annen art som er flinkere til å drepe oss enn vi er til å drepe dem. Mennesket som et rent naturvesen er således noe skremmende for oss. Der hvor Aristoteles så «naturen» som et verdifelleskap, er det i dag en utbredt oppfatning om at det «naturlige» vil være å gi fritt utløp for våre instinkter, uten omtanke for andre utover det som gagnar vår egen overlevelse, velferd og videreføringen av vår genetiske arvelinje.²⁰

Det er en viss higen i dag etter en mer holistisk naturforståelse *a la* Aristoteles, hvor også den åndelige siden av mennesket passer inn. Kanskje kan posthumanismen tolkes som en del av denne lengselen. Men det ligger også en fare for at posthumanismens grenseoppløsning hovedsakelig lykkes med å avhumanisere mennesket, fremfor å

20 | Se for eksempel Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford university press, 2016).

19 | *Ibid.*

utvide og forsterke det moralske fellesskapet humanismen har bygget opp. Denne faren er akutt så lenge den moderne, naturvitenskapelige forståelsen av naturen også omfatter menneskenaturen. Og en forståelse av mennesket som ikke på en eller annen måte slutter fred med naturvitenskapen vil naturligvis ha dårlige kår i vår tid.

Hvordan en slik fredsslutning eventuelt vil se ut er vanskelig å si, men kanskje kan posthumanismen bidra konstruktivt her, for eksempel gjennom å vise uholdbarheten i å sette likhetstegn mellom «menneske» og *Homo sapiens*. Det i seg selv vil ikke løse alle problemer, men det vil sette døren på gløtt for muligheter vi i dag bare kan ane konturene av. Det er i hvert fall besnærende å tenke at sluttpunktet for posthumanismen, hvor det kroppslige står så sentralt, nettopp kan være at det kroppslige på et vis blir irrelevant – og at mennesket igjen kan forstås som et transcendentalt vesen: en deltaker i et fellesskap som krysser fysiske og biologiske grenser.

Andreas H. Hvidsten | Postdoktor
ved MF Vitenskapelig Høyskole
| E-post: andreas.h.hvidsten@mf.no

1 | Cary Wolfe, *What Is Post-humanism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

2 | Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

3 | Vito R. Giustiniani, "Homo, Humanus, and the Meanings Of 'Humanism'", *Journal of the History of Ideas* 46, no. 2 (1985): 167–95.

Written by Andreas H. Hvidsten

A Human Post-humanism?

Post-humanism is a view of society, primarily expressed in philosophy, art, and culture, that in various ways attempts to “think beyond humanism”.¹ Thus, understanding post-humanism requires understanding both humanism itself and what it might potentially mean to think beyond the framework of humanism. The exhibition *Am I Human to You?* offers a variety of answers to this question, all of which have in common that they scrutinize, challenge, and tear away at the category of “human”, the very building block of humanism. In the following essay, I will try to situate this effort in a wider context of intellectual history, on the basis of the humanist tradition that post-humanism seeks to confront.

Humanism(s)

An *ism* entails that something is privileged and becomes a lens that everything is interpreted through. Following the historian of science Thomas Kuhn, we may regard such isms as “paradigms”, that is as overarching interpretative frameworks that consciously or unconsciously form the basis of how we think about ourselves, nature, and society in a profound sense.² “Humanism” is such a paradigm, one that puts *human beings* centre stage, ethically, politically, and aesthetically.³

What does it mean to put human beings centre stage? Unsurprisingly, the term “humanism” has nearly as many interpretations as the term “human being”. For what is the essence of a human being? What is a human being entitled to? How should human beings relate to one another, and what should their ultimate goal be? We shall take a closer look at two influential traditions that have tried to answer these very questions, namely transcendental humanism and naturalist humanism.

Transcendental humanism is closely linked to the dualist view of humanity that for millennia was more or less completely predominant in the West, as underpinned by both Greco-Roman philosophy and Christian theology: the idea that a person consists of an ephemeral body and an eternal soul, of which the latter is the *essence* of a human being – that which makes us human and places us in a community with all other people across all historical and cultural divides. A particularly influential articulation of transcendental humanism in the modern era may be found in the works of the eighteenth-century German philosopher

4 | See Hans Skjervheim, *Ideologianalyse, dialektikk, sosiologi: Om den indre sammenhengen mellom samfunnsvitenskap, historie og filosofi* (Oslo: Pax, 1973), ch. 11.

Immanuel Kant. For Kant, humans were spiritual beings defined by transcendental freedom, that is a radically critical awareness of their own self – namely an “I” that can never be encapsulated but whose essence is the constant act of going beyond itself (“to transcend” means precisely to go beyond). In Kant’s philosophy, this transcendental “I” assumes the role of the soul.

The issue of personal identity can serve as an example here. The question “Who are you?”, when asked in a profound sense, is not merely an invitation to rattle off basic facts about yourself but rather to *form an opinion of yourself*. For no one can answer “Who am I?” without looking at themselves critically: What do I stand for? What do I believe in? That such questions are even relevant – that it is possible for someone to define their own self – is, according to Kant, the crucial difference between human beings and non-transcendental entities, such as animals and purely physical objects. For Kant, human beings were certainly citizens of both the immaterial and the material worlds, but the former citizenship placed humanity in a distinct category in regard to animals and things, both of which belonged exclusively to nature. This dividing line also defined the boundary between philosophy, which concerned itself with spiritual questions, and natural science, which concerned itself with nature (social science had yet to be established as a field).

According to Kant, because people were transcendental beings they were entitled to a particular kind of respect. He formulated this view in his famous categorical imperative: you must never treat a person (including yourself) only as a means to an end, but always also as an end in themselves. If you manipulate other people for your own benefit, you commit a moral transgression against their humanity, since this reduces them to being a pure instrument for achieving your goals. Since respect and equality must be based on the principle of autonomy between adults, even a paternalistic manipulation to benefit the person being manipulated will be deeply problematic.⁴

A society where everyone is treated as an end in themselves represents, in Kant’s terminology, a “kingdom of reason”. The outer façade of such a society is a liberal state featuring individual rights, the separation of powers, and the rule of law. But such a kingdom of reason cannot be founded on a purely legal basis – it will also be a question of ethics and morality. In any case, it may be labelled “humanism”: in this worldview, it is *humanity* that is in focus, and it provides a clear answer about what a human is and what type of society best respects and takes care of human nature.

5 | United Nations, Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.

6 | Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (London: John Murray, 1871), 186. http://darwin-online.org.uk/converted/published/1871_Descent_F937/1871_Descent_F937.1.html

Ever since the Enlightenment, Kantian transcendental humanism has in many ways guided Western political thinking. Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights, for example, clearly emphasizes the immaterial dimension of humanity as a source of rights and dignity: “All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.”⁵

But the triumphal march of transcendental humanism has also been accompanied by an attack on its very foundations, namely the division between human beings and nature that was challenged in earnest during the nineteenth century. Charles Darwin represents a milestone in this development within intellectual history, where human beings were placed in the animal kingdom as part of nature and not as a foreign, transcendental element. In *The Descent of Man*, Darwin concludes that “the mental faculties of man and the lower animals do not differ in kind, although immensely in degree. A difference in degree, however great, does not justify us in placing man in a distinct kingdom.”⁶

This Darwinian verdict of humankind’s continuity with the rest of nature was neither an ontological claim about what humans are in a profound sense (a view of humanity), nor a moral and political claim about how we should treat one another and organize society. This was a scientific, biological perspective on humanity. At the outset, therefore, Darwin does not touch on the domain of transcendental humanism, to the degree that natural science and philosophy are viewed as rigidly distinct. But this divide was losing ground, and by the end of the nineteenth century such a naturalist understanding of humanity was more or less *de rigueur* in enlightened circles. This was the backdrop of the naturalist turn in humanism, which was partially a response to transcendental humanism.

A naturalist view of humanity entails that human beings are as they are depicted from the perspective of natural science, and that everything that does not fit into such a perspective must be rejected. If a concept such as soul, for example, cannot be given a scientific definition and verified through scientific methods, there is no reason to assume that people have souls. This created the need for a reevaluation within moral philosophy and political philosophy. Metaphysical terms such as “transcendentality”, which Kant himself had referred to as non-scientific term, could no longer be trusted.

Was there nonetheless room to argue for a special place for humans within the naturalist view of humanity? An effort to harmonize naturalist thinking and an intrinsic human worth was made in the United States, where naturalism enjoyed a strong position. This gave rise to an

interesting development: a *naturalist humanism*. The most well-known articulation of this school of thought is *The Humanist Manifesto* from 1933, signed by a number of prominent American intellectuals, including the country's perhaps most influential philosopher, the pragmatist John Dewey. Here is a selection of the fifteen principles or "affirmations" of this humanism, as quoted from the manifesto:

- Humanism believes that man is a part of nature and that he has emerged as a result of a continuous process.
- Holding an organic view of life, humanists find that the traditional dualism of mind and body must be rejected.
- Humanism asserts that the nature of the universe depicted by modern science makes unacceptable any supernatural or cosmic guarantees of human values.
- Man will learn to face the crises of life in terms of his knowledge of their naturalness and probability. Reasonable and manly attitudes will be fostered by education and supported by custom. We assume that humanism will take the path of social and mental hygiene and discourage sentimental and unreal hopes and wishful thinking.
- Believing that religion must work increasingly for joy in living, religious humanists aim to foster the creative in man and to encourage achievements that add to the satisfactions of life.⁷

This American humanism was primarily a counterpoint to traditional religion. But it can just as well be read as an attack on transcendental humanism, given that naturalist humanism so forcefully rejects the dualism between the corporeal individual – that is the individual as a natural being – and the spiritual individual as a transcendental being. Rejecting such a dualism, however, is not the same as having solved all the problems of dualism, a point we shall return to.

There is an obvious connection between humanist naturalism and what we today know as "post-humanism", at least to the degree that post-humanism is a reaction against the humanity-nature dichotomy, where, as Cary Wolfe writes in his influential book on the subject, "'the human' is achieved by escaping or repressing not just its [...] origins in nature [...] but more generally by transcending the bonds of materiality and embodiment altogether".⁸ Post-humanism, he argues, is primarily a response to humanism's "fantasies of disembodiment and autonomy".⁹ Clearly, this puts post-humanism at odds with transcendental humanism, but not necessarily with the type of naturalist humanism we find in American pragmatism. Thus, the problems that crop up in naturalism might also be relevant in regard to post-humanism.

Unsurprisingly, the main challenge facing naturalist humanism is the inherent tension between its two basic components: naturalism, which does not afford humanity any special place in the grand scheme of things, and humanism, which places humanity at the very centre of our moral and political universe. This tension has not always been taken seriously by the naturalist humanists themselves, whose political and moral hopes for the human race do not necessarily diverge all that substantially from those of transcendental humanism. The philosopher Richard Rorty, who elaborated on Dewey's ideas, believes the difference lies in the grounding provided by hope – or rather, the difference lies in the very need for such a grounding, which the pragmatists reject. We do not need a transcendental grounding for our understanding of right and wrong, Rorty contends. We can still stand for the same things that Kant stood for, even though Kant's view of humanity "cannot be reconciled [...] with biology".¹⁰

For Rorty, the transition between transcendental humanism and pragmatism's naturalist humanism is more or less an academic exercise. It does not lean towards any particular direction, neither politically, morally, nor aesthetically. Above all, the mission of pragmatism is to eradicate the metaphysical remnants of the pre-naturalist era, such as the dualistic, transcendental view of humanity.¹¹ What then remains is a demystified humanity, torn down from its pedestal as a spiritual creature and transformed into just one more (though somewhat intelligent) animal among other animals. But what sort of politics, morals, and aesthetics will thrive in such a soil? Is it naïve to believe that the politics and morals that transcendental humanism engendered will live on without it? The tensions that have inevitably emerged in this context, dramatically intensified by the technological developments of recent decades, have been post-humanism's fuel as well as its field of play.

Am I human enough to you?

In pace with the naturalized view of humanity winning ground, humanism – in which the focus is put squarely on human beings – has increasingly been reinterpreted to privilege a certain type of animal species. In that conjunction, two closely connected questions inexorably come to the fore: What is so especially valuable about this particular species? And where do the biological boundaries – which have also become moral boundaries – now run between this species and the other animal species? And where do the boundaries run between biological and synthetic lifeforms? As soon as we have posed these questions, we have set off down a particular road, and along this road the post-humanist snipers are lying in wait for us. Over decades now,

12 | Peter Singer, "Speciesism and Moral Status", *Metaphilosophy* 40, no. 3–4 (2009): 567–81.

13 | Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London: Routledge, 1990), 152.

14 | *Ibid.*

15 | *Ibid.*, 176.

posthumanists have emphatically deconstructed humanity's particular characteristics and then watered down these demarcations, so that humanism itself has subsequently seemed to be a more or less random "species chauvinism" of sorts.¹²

From a somewhat different perspective, recent technological developments have also put the screws on humanism. For even as the biological boundaries between *Homo sapiens* and other animal species are being blurred, the boundaries between humankind and machines are likewise being destabilized. Donna Haraway's classical essay collection, the suggestively titled *Simians, Cyborgs, and Women*, is among the most provocative investigations of the cross-fire that humanity is currently facing. One of Haraway's theses is that in the current historical situation, "nothing really convincingly settles the separation of human and animal".¹³ The divide between humans and animals is weakening, and according to Haraway this coincides with the eradication of the divide between humans and machines.

In Haraway's view, it is particularly the notion of machines as non-autonomous, and thereby non-human, that is on the verge of being scrapped now that "our machines are disturbingly lively".¹⁴ Clearly, this has only become more noticeable after Haraway's essays were originally published in 1990. For Haraway, this development is a welcome one, since all ontological dualism – animal-human, human-machine, body-soul – ultimately impedes a radical transformation: such dichotomies are conceptual barriers that maintain artificial boundaries between "us" and the wider world. She calls her alternative "cyborg politics", where the act of transcending boundaries has virtually become a goal in itself. Such politics "insist on noise and advocate pollution [of ontological purity], rejoicing in the illegitimate fusions of animal and machine [including human and machine]".¹⁵ Cyborg politics amounts to an act of "blasphemy" that embraces "the monstrous", to quote some of the pregnant expressions Haraway herself uses to describe her project.

Haraway offers a fairly natural interpretative framework for the exhibition *Am I Human to You?*. Many of the exhibition's works play around with the interfaces between animals, humans, and machines in a way that seemingly seeks – often in an ironic and unsettling way – to scrutinize the same dualism Haraway wants to break down. The "self" in Harminder Judge's *Self Portrait (after Kali and Gene)* (2009), for example, is animalistic and amorphous, and just as frightening as it is humorous. Is there a rational soul behind the savage eyes that we can appeal to? Or is everything simply body, instinct, appetite, and violence?

16 | Pentti Linkola, *Can Life Prevail? A Radical Approach to the Environmental Crisis* (Budapest: Arktos, 2011), 118–22.

17 | *Ibid.*, 117.

Naturally, just how threatening post-humanism's disruption of the boundaries between human being, animal, and machine is for humanism itself depends on whether humanism's viability depends on maintaining these divides. There is definitely an anti-humanist potential here. Post-humanism's dissolution of the boundaries may force a reassessment of humankind's moral and political centrality, and one possible conclusion is that this privileged position is undeserved. No other animal species has knowingly and willingly imperilled the ecology of the entire planet, solely so that certain individuals could live lavish lifestyles; no other animal species has committed industrial-scale mass murders in order to promote a political ideology; no other animal species possesses weapons of mass destruction on such a scale that, should they ever be used, the planet would be reduced to a radioactive wasteland. A mind that was not personally invested in humanity would perhaps not ascribe *Homo sapiens* a particular intrinsic value at the expense of other species.

This idea is not without its adherents. The radical Finnish ecologist Pentti Linkola has stated that the greatest threat to life on earth is "the vast number of people", and that "human rights = the death sentence of Creation".¹⁶ For thinkers such as Linkola, humanism is the betrayal of something with a greater value than humankind, namely the very biodiversity of planet Earth – the sole ecological system that we know for certain exists in the entire universe. Anyone who appreciates life in general, rather than just human life specifically, will have to assess any given animal species according to whether it helps maintain life or threatens it. This would upend humanism's hierarchy of values, placing humans at the bottom and wild animals at the top.¹⁷

It is possible to pursue other avenues. Perhaps the dissolution of the divides between humans, animals, and machines entails an *expansion* rather than an obliteration of humanism's moral community? Even though it may be difficult to imagine today, it is not necessarily the case that the category of "human beings" can only include *Homo sapiens*. Although the prevailing naturalist view of humankind has to a certain degree conditioned us to conceive of "human beings" as an animal species, this has not erased the ethical aspect that so preoccupied Kant and the transcendental humanists. To say that something is human is not primarily to undertake a biological classification but to recognize something that deserves a unique form of respect. There is no underlying principle that bars such a recognition from being broadened, either partially or entirely, to include other biological and synthetic creatures, without such an expansion happening at the expense of the existing members of this community.

Exactly how and on what basis this widening of our moral circle should take place is a philosophical conundrum I won't try to solve in this essay. But if such an expansion should occur, it would represent an ethical and political revolution in Western thinking, something that would (in the context of intellectual history) represent a step far back in time, to the age of Greek philosophy, even as it would be something entirely new.

Back to Aristotle?

Long before the modern division between humankind and nature arose in the West – and long before Kant developed his humanism on the basis of this division – what predominated was an Aristotelian understanding, one that has gained renewed popularity in our day and age. We can approach this understanding through Anders Holen's works *I, I, I, IIIII* (*Ann Cathrin November Høibo*) and *I, IIIII* (*Urd J. Pedersen*) (2019), which refer to the Greek concept of the ideal human, though showing this idealized form in a fragmentary condition. There is a rawness to the aesthetical disharmony in these works, with their detached limbs, that evokes precisely Aristotle: "When the whole body is destroyed," the Greek philosopher writes in the *Politics*, "foot or hand will not exist except in an equivocal sense, like the sense in which one speaks of a hand sculptured in stone as a hand."¹⁸

For Aristotle, existence was to be a functional part of a living totality. In that sense, the detached component becomes an emblem of the type of existential death where something that has had life now is a purely physical entity. This bears a clear kinship with Kantian thought: to only be a physical entity is incompatible with being a complete person. For Kant, each individual's transcendentality is what saves them from such a fate; for Aristotle, it is the overall community. The torn-off, lifeless hand is an analogy to the isolated individual. Just like the hand's existential basis is its being part of the body, Aristotle contends that the existential basis of human beings is their being part of society. It is society that gives each person the needed totality and conditions of life.

This must not be understood in a purely material sense, as though people were herd animals that need each other just to survive. People are called to live together in a higher community, Aristotle writes, "for it is the special property of man in distinction from the other animals that he alone has perception of good and bad and right and wrong and the other moral qualities, and it is partnership in these things that makes a household and a city-state."¹⁹

For Aristotle, this higher community is not based on humans transcending their state as creatures of nature, as in Kant's kingdom of reason.

20 | See for example Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

19 | Ibid.

This is because Aristotle wrote during an era when nature and spirit were not separated in the same strict manner. The Aristotelian philosophy of nature was based on the notion that existing entities, from humans to stones, participated in each their own way in a meaningful chaos where everything has a purpose. In such an animated understanding of nature, humans as spiritual beings fit in quite unproblematically.

Conversely, modern natural science – which is the primary influence on the contemporary understanding of nature – rejects Aristotle's view. Although modern nature is ordered, it is meaningless: it is not animated by a higher purpose, no living creatures have a privileged place, and the universe will not shed a tear were we to be exterminated tomorrow by another species that is more adept at killing us than we are at killing them. This conception of humans as purely natural beings is therefore something that is frightening to us. Whereas Aristotle saw "nature" as a community of values, a widespread view today is that the "natural" is to give free rein to our instincts, without any regard to others beyond what might benefit our own survival, well-being, and continuation of our genetic line.²⁰

Today, there is a certain yearning for a more holistic understanding of nature à la Aristotle, where also the spiritual side of humanity fits in. Perhaps post-humanism can be interpreted as part of this yearning. But there is also a danger that the dissolved boundaries induced by post-humanism will mainly succeed in dehumanizing human beings, rather than expanding and reinforcing the moral community established by humanism. This phase will be acute as long as the modern, scientific understanding of nature also encompasses human nature. And in our day and age, any understanding of human beings that does not in some way or another make peace with science will naturally enough struggle to find support.

How such a peace may be established is difficult to say. But perhaps post-humanism can play a constructive role here, for example by laying bare the shortcomings of equating "human beings" with *Homo sapiens*. That would not in itself resolve all the issues, but it would open the door slightly for possibilities we today can only glimpse the outlines of. It is in any case tempting to imagine that the endpoint of post-humanism, where ideas of corporeality are so key, might precisely be that the corporeal in a sense becomes irrelevant – and that humans can once again be understood as transcendental beings, as participants in a community that crosses physical and biological boundaries.

Er jeg Menneske for Deg - ?

Utstilling / Exhibition **Jugendstilsenteret & KUBE**, 19.3.–3.10.2021

Kuratorer / Curators **Tove Lande, Solfrid Otterholm**

Produsent / Producer **Jacqueline Meng**

Tekster / Texts **Andreas H. Hvidsten, Tove Lande, Solfrid Otterholm**

Oversetter / Translator **Stig Oppedal**

Design **Vest**

Trykk / Print **Hatlehols**

Papir / Stock **Munken Pure**

Opplag / Edition **2000**



Kulturdepartementet



Møre og Romsdal
fylkeskommune



ÅLESUND
KOMMUNE



John Akomfrah
Per Inge Bjørlo
Anders Holen
Harminder Judge
Amy Karle
William Kentridge
Lawrence Lek
Britt Sorte
Liv Dysthe Sønderland