

KOLOFON

Kolofon	Antropologi & Idéhistorie Varulve, klædeskabe & bjergvandringer
Oktober 2022	1. udgave, 1. oplag
Oplag	500
Redigeret af	Rithma K. E. Larsen, Emma Helena Glasscock & Mikkel Thorup
Udgivet af	Baggrund
Layout og form	Studio Mathias Skafte
Typografi	Neue Haas Unica Times New Roman

Udgivelsen er fagfællebedømt. Udgivet med støtte fra:

Forskningsprogrammet for Filosofi og Idéhistorie, Aarhus Universitet

Forskningsprogrammet for Antropologi, Aarhus Universitet

Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet

INDHOLD

8	INTRODUKTION Rithma K. E. Larsen, Emma Helena Glasscock & Mikkel Thorup
58	1 FRIHED OG KLÆDESKABE — OM EN IDÉHISTORIKERS MØDE MED ANTROPOLOGIEN Pernille Albrechtsen
72	2 KOMPLEKS HISTORICITET — IDÉHISTORISKE PERSPEKTIVER PÅ FELT OG ARKIV Casper Andersen
86	3 IDÉER I DEN MEDICINSKE ANTROPOLOGI Jakob Bek-Thomsen
104	4 FRA BJERG- TIL BEGREBSVANDRINGER — ET KORT BUD PÅ GENSIDIG BERIGELSE MELLEM IDÉHISTORISK OG ANTROPOLOGISK FORSKNING Christian Olaf Christiansen

- 118 5 VIDENSPRODUKTIONENS POLITIK
— EN DIALOG MELLEM IDÉHISTORIE
OG ANTROPOLOGI
Louise Fabian
- 134 6 ERFAREDE IDÉER — STATISTIK
ISMÅ, LOKALE AFKROGE
Emma Helena Glasscock
- 150 7 POSITIONALITET
— OM UBEHAGETS POTENTIALE
Mélanie Guichon
& Louise Rognlien
- 166 8 VARM DAMP OG KOORDINEREDE KROPPE
— ET ESSAY OM SPROG OG RITUALER
Anders Sybrandt Hansen
- 182 9 I FELTEN FORAN SKÆRMEN —
UDFORSKNING AF EN TVÆRFAGLIG METODISK
PRAKSIS ONLINE
Tenna Foustad Harbo
- 196 10 ANTROPOLOGI SOM DET
ANONYMES IDÉHISTORIE
Ole Høiris
- 216 11 TEKNOLOGI — NINTENDOSPIL OG KÆRLIGHED
Emilie Farbæk Johansen

- 232 12 SPIS DE RIGE — FRIHED OG ETISK-
POLITISK TÆNKNING VED KØKKENBORDET
Sidsel Jelved Kennild
- 248 12 VARULVENS ONTOLOGI
Rithma K. E. Larsen
- 266 14 ET KURATORISK LABORATORIUM OG
MUSEETS ROLLE I ANTROPOLOGI OG
IDÉHISTORIE
Louise Rognlien
- 284 15 BLÆS MIG VÆK — OM AT
UNDERSØGE DEN SANSELIGE
TURISTOPLEVELSE PÅ DEN DANSKE
VESTKYST
Sofie Maj Thomsen
- 300 16 GÆLDSSLAVEN — ØKONOMISKE
ERFARINGER OG FORESTILLINGER
Mikkel Thorup
- 320 17 DET 21. ÅRHUNDREDESUTOPI ER ET
KOMMERCIELT PRODUKT
Nina Holm Vohnsen
- 336 FORFATTERINTRODUKTIONER

INDLEDNING

Rithma K. E. Larsen,
Emma Helena
Glasscock
& Mikkel Thorup

Mens idéhistorikere retter blikket mod overordnede idéer og tendenser i samfundet, siddende bag skrivepulten blandt historiebøger fra Antikken og frem, opsøger antropologer individer og sociale relationer langt ude i felten, med notesblokke i hænderne iført praktisk fodtøj. I hvert fald hvis fagene groft skal skitseres. I denne bog vil vi dog gøre mere end blot at opridse fagernes forskelligheder. Foruden at nærme os fagernes grænser og berøringsflader, vil vi se på, hvordan fagene kan inspirere og supplere hinanden med udvidede perspektiver og horisonter. Hensigten er ikke at erstatte idéhistorikerenes historiebøger med notesbøger og praktisk fodtøj eller for så vidt at placere antropologen bag skrivepulten. Fagene er med god grund placeret indenfor hver deres fagdisciplin med de analytiske rammer, der her gør sig gældende. Hensigten er derimod at sætte et møde op mellem fagene for at observere, hvad der så sker. Som et slags nysgerrigt eksperiment. Måske vi sammen kan blive endnu bedre til at forstå historiske og kulturelle idéers samspil med det levede liv.

Når en idéhistoriker tænker fagligt på antropologi, vil det oplagt første være at historisere antropologiens tanker om mennesket — hvordan har antropologer forstået og beskrevet mennesket og sin egen praksis op igennem historien, hvordan er antropologi opstået som fag, og hvordan har det udviklet og reflekteret over sine metodikker. Med andre ord en undersøgelse af den antropologiske tænknings historie.

Når en antropolog tilsvarende skal tænke over

idéhistorien, så vil det oplagt første være det samme, nemlig fagets egen historik, og det næste kunne være antropologisk at betragte den akademiske stamme af idéhistorikere, det mærkelige folkefærd fanget i andres tanker, som de tillægger enorm betydning, snakker højtideligt om og producerer værker om med en særegen ærbødighed.

Det, som få hvis nogen antropolog eller idéhistoriker ville overveje, er en analytisk praksis informeret af såvel antropologien som idéhistorien, ikke idéhistorie på antropologi eller antropologi på idéhistorie men en idéhistorisk-antropologisk analytisk praksis. I bogen her forsøger vi at se, hvad der sker, hvis vi åbner os både for det étfaglige blik på den andens faglighed, og særligt hvad der sker, når vi begynder at afprøve forskellige blandingsformer; ikke for at opløse fagene i en gold transdisciplinaritet men for at udvide dem hver især. Vi skal ikke et sted hinsides de to fag men et muligvis sjovere sted for begge fag.

Med denne bog har vi forsøgt at henlede opmærksomheden på det, der adskiller antropologi og idéhistorie som discipliner — men samtidig også alt det, der danner grobund for en frugtbar samtale. Idéer synes nok mest åbenlyst at være forbundet med noget ikke-materielt og står ofte rent associativt i kontrast til praksis og materialitet; to ord vi ofte forbinder med antropologien. Heroverfor er erfaring et begreb, vi forbinder tættere med netop praksis — og selv om eksempelvis fænomenologien også har solidt greb i idéhistorien, er det

nok mere åbenlyst, hvordan praksissen er tæt knyttet til antropologens feltarbejde, hvor *den levede erfaring* netop observeres og analyseres. Dermed en smule om de associative kontraster, hvor vi naturligvis her har taget udgangspunkt i noget forsimplede dikotomier og umiddelbare modsætningsfyldte klynger af koncepter.

Samtalen mellem antropologi og idéhistorie synes mere oplagt i dag, end den måske ville have gjort for et par årtier siden. Det har at gøre med en række forskellige udviklinger, hvoraf flere er skitseret i nærværende indledning, men i overordnet forstand har det også at gøre med en stigende erkendelse af, at netop den dikotomi, der hersker mellem idé og praksis, er under hastig afvikling. Derfor vil man også se, at bidragene afspejler netop den udvikling; at idéer jo — også uden om en tekstuel formidling — er placeret, kropsliggjorte og materielt forankrede i verden(er) omkring os; lige såvel som, at erfaringer altid er knyttet til livet i bredere forstand, herunder også de diskurser, idéer og koncepter, der er med til at give form og mening til vores levede erfaringer.

Hermed ikke være sagt, at erfaring og idé kan reduceres til hinanden — eller bør dekonstrueres i ét væk. Blot at der er mange analytiske indsigtter, der kan gøres med en større sensitivitet overfor de mange forbindelser mellem de to begreber i både metodisk og teoretisk forstand. På mange måder synes kapitlerne også at samles om lige præcis disse *fragmenter* i modsætningsforholdet: for netop dér, hvor idéen findes i den praksis-nære erfaring og netop dér, hvor den levede erfaring (også)

er at finde i en abstraheret idékonstruktion er dér, hvor mange af dialogerne tager deres udgangspunkt.

I STARTEN PÅ EN SAMTALE

Denne bog startede som en række løse samtaler på gangen efter undervisning, der alle kredsede om, hvad forholdet mellem idéhistorie og antropologi var — både fra Rithma, der er fra idéhistorie, og som havde været på tilvalg på antropologi og fra Emma, der er fra antropologi, og som havde været på tilvalg på idéhistorie. Sammen endte vi ad flere omgange med at spørge os selv, om der ikke var noget endnu uudfoldet fælles de to fag imellem, og om mange af de begreber og tilgange, vi hver især benyttede, godt nok havde forskellige navne, men beskrev så nogenlunde det samme.

Hver især har vi gjort os erfaringer med krydsfeltet mellem antropologi og idéhistorie, der måske nok har et idiosynkratisk og anekdotisk præg men ikke desto mindre synes at udpege noget væsentligt for denne bog. Derfor træder vi kortvarigt ud af det fælles forfatterskab og ind i den personlige oplevelse:

Mikkel: Antropologi var et af de fag, jeg sammen med Statskundskab og Historie overvejede, da jeg endte med at vælge at studere Idéhistorie. Mit første egentlige møde med antropologi som tilgang var i et forskningsprojekt, Contested Property Claims, der bestod af en antropolog, en statskundskaber

med sociologiske interesser, en filosof optaget af sociale praksisser og mig selv. I vores arbejde med at undersøge, hvorledes ejendomsret ikke kun var en juridisk ret men også en argumentativ og performativ handling, endte vi uvægerligt i det antropologiske, dels fordi det åbnede blikket for verdens mangfoldighed af ejendomspraksisser andre end den individualistiske model, og dels fordi antropologer havde lavet tætte læsninger af ejendomspraksisser, der ofte var levede og udført snarere end udtalt og overvejet. Det bragte mig personligt længere ind i den økonomiske antropologi i mit arbejde med gæld, penge og alternative økonomiske praksisser, herunder deleøkonomi, som jeg skrev et kapitel om til en antropologisk antologi og et aldrig realiseret projekt om penges mange liv sammen med antropologer og arkæologer. Her kunne jeg igen bruge antropologien til at udfordre min tilbøjelighed til at universalisere ret lokale og partikulære forestillinger, f.eks. om hvad penge er, kan og gør. Endelig er jeg sammen med en idéhistorisk kollega indgået i et samarbejde med antropologer om et tilvalg i sociologi. Her har diskussionerne om, hvad der skal inddrages tematisk og metodisk, været et udfordrende tilbud om at se andre steder hen, end jeg normalt ville kigge. Jeg har tendens til at ville de store, generelle ting, staten, markedet, demokratiet, som netop begreber og idealer, mens det antropologiske blik har trukket mig mere i retning af en pluralisering af disse begreber

som også mangfoldige praksisser, til at overveje ikke kun tænkning som kilde og til også at søge indsigt i hverdagen frem for kun forståelse af tanken.

Emma: Som tilvalgsstuderende på idéhistorie tog det lang tid for mig at blive bekendt med idéer som genstandsfelt. Med en bachelor i antropologi, hvor viden ofte har sit udgangspunkt i praksisformer, var det ikke altid intuitivt at gå til tekstuelle kilder i undersøgelsen af menneskers tænkning om sig selv og deres omverden. Ofte prikkede jeg mine undervisere på skulderen med spørgsmål angående den menneskelige praksis. Hvad med alt det, der endnu ikke har taget form som bogstaver? Det, der endnu ikke er formuleret — men blot fremstår som fornemmelser og stemninger? Min søgen efter praksis i idéhistorien må siges at være styret af mit interessefelt i antropologien, som ofte bevæger sig indenfor fænomenologien og pragmatismen. Jeg har tendens til at ville de små lokale afkroge, det uvisse og det usagte, det nære og det kropslige. Erfaringer, stemninger, følelser, tro, moralitet, kærlighed, sorg. Det, der ligger mellem linjerne og det, der forbinder mennesker til hinanden uden ord. Lidt længere inde i tilvalget blev jeg dog for alvor klar over idéernes betydning — også selv om de tekstuelle metoder til at opstøve dem ofte gik ud over mit velkendte antropologiske ståsted. For at forstå hvorfor vi mennesker tænker og handler, som vi gør, er idéer og deres opståen

samt udvikling i tid og rum et relevant og informativt sted at kigge. Jeg oplevede tilmed, at idéhistorien hjalp mig til at blive endnu bedre til at stille mig undrende overfor gældende sandheder og selvfølgeligheder, hvilket også styrkede mit antropologiske blik på verden. At alle idéer har en begyndelse og en bestemt plads i tiden, gør pludselig verden, og analysen af den, lidt mere tilgængelig.

Rithma: Jeg har længe vidst, at jeg gerne ville læse idéhistorie — og er kun blevet bekræftet i den beslutning under hele min uddannelse. Men i takt med at jeg har stiftet bekendtskab med de kritikker, der er en konstitutiv del af både postkoloniale og feministiske teoretiseringer, er jeg begyndt at reflektere mere over, hvordan man som idéhistoriker kan medvirke til, at de perifere, marginaliserede idéer ikke bliver overset. Den idéhistoriske metode er dog i sin klassiske form ikke umiddelbart skabt til at studere tankestørninger, der ikke som minimum har kæmpet sig nok ud af periferien til at efterlade sig konkrete tekstuelle spor — helst skal disse spor gerne tegne et relativt klart, intellektuelt argument, før de uimodsagt kan blive del af en legitim analyse. Dette syntes jo dog at afskrive en stor del af den pluralitet af livsanskuelsler og perspektiver, der til gengæld ganske åbenlyst var del af det antropologiske genstandsfelt. Selvfølgelig har repræsentationskrisen også sat sine spor på idéhistorie — men jeg blev nysgerrig på at reflek-

tere mere over denne problematik. Derfor blev det oplagt for mig at tage et smut forbi antropologien selv for at se, om ikke man kunne lade sig inspirere af den her meget længere tradition for at inkorporere usynliggjorte grupper af mennesker, kulturer og tanker. Her arbejdede jeg med afviste asylansøgere på et udrejsecenter og lærte gennem feltarbejdets etik en dyb respekt for de mennesker, der indgår i de akademiske studier — samt et dybfølt ønske om at samarbejde med oversete og utsatte grupper, der sjældent bliver hørt. Der er en evig problematik i spørgsmålet om, hvordan man skaber et talerør, som det ikke kun er antropologen, der taler i — men som gives videre til de berørte mennesker selv. Nu er de idéhistoriske aktører ganske ofte længe borte, men der er stadig en spændende og væsentlig lærdom i at reflektere lidt over, hvilket forhold man har til sine aktører og i det hele taget, hvor stort et ansvar man føler for at videregive et sæt tanker, forviklet i kultur (som de vel altid er). Repræsentation er måske umulig, men med denne erkendelse installeres så at sige en konstitutiv ydmyghed (ideelt set) som gør, at vi alligevel kan forsøge — altid fejle, men aldrig give op: altid på jagt efter det fantom, de kalder *the native's point of view*.

Idéhistorikere vil traditionelt være væsentligt mere skeptiske end mange antropologer over værdien i det anekdotiske og biografiske, og vi tre her hævder ingen

større udsigelseskraft af det, der har drevet os, men: Om end vores erfaringer er vores, da tror vi, de knytter an til andres også, der måske heri ser, at de allerede har været på skovhugst hos naboen.

De samtalere, vi havde på gangen, er i første omgang udtryk for, at studerende krydser faggrænserne, enten ved at skifte hovedfag fra idéhistorie til antropologi og omvendt eller ved at tage tilvalg hos de andre. Faggrænsen bliver altså jævnligt overskredet, linjerne bliver lidt opløst, forskelle og ligheder bliver testet i det praktiske studieliv, men det er indtil videre en overskridelse, der mestendels har bekræftet faggrænserne snarere end opløst dem. Man skiftede fag eller tog på 'besøg' hos de andre.

På et mere abstrakt niveau er fagene Antropologi og Idéhistorie i Aarhus del af samme humanistiske fakultet, Arts, og samme Institut for Kultur og Samfund på Aarhus Universitet. Flere undervisningssamarbejder er allerede i gang, f.eks. et tilvalg i sociologi, dog oftest med en klar arbejdsdeling, der vedligeholder opdelingen i to selvstændige fag, der gør hver deres, selv når de samarbejder.

Et hurtigt blik på de to fags pensum vidner måske ikke om, at de to fag låner synderligt meget af hinanden, men alligevel synes der at være visse fællestræk i fagernes erkendelsesinteresser. Det ene overlap samler sig i en klynge af efterhånden klassiske sociologer, filosoffer og historikere, der har fået bred indflydelse på humaniora — Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Nikolas

Rose, Émile Durkheim, Raymond Williams, Benedict Anderson, Bruno Latour, Claude Lévi-Strauss; og den anden klynge består af en række tænkere, der i vores optik lige så vel kunne have fundet plads på begge fags pensumlister, der jo dog altid må bære præg af en vis grad af prioritering: Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Eric Wolf, Carlo Ginzburg, Marcel Mauss, Judith Butler, Edward Said og Donna Haraway (og sikkert mange flere). Særligt de tre sidstnævnte vidner om en stigende fællesinteresse i større repræsentation og praksis, materiel såvel som kropslig.

Et par hurtige Google-søgninger på forskellige kombinationer af antropologi + idéhistorie giver nu heller ikke mange resultater, ligesom søgninger i toneangivende antropologiske og idéhistoriske tidsskrifter ikke antyder, at det er noget, der har haft mange interesser hidtil. Som regel når idéhistorie (eller intellektuel historie) nævnes i antropologiske tekster, da er det enten som reference til en lettere bedaget og elitær åndsforståelse af kultur eller som 'antropologiens idéhistorie', dvs. fagets egen historie, evt. som et andet ord for den enkelte antropologs akademiske biografi; og når antropologi nævnes i idéhistoriske tekster, da er det enten som en generisk betegnelse for noget ahistorisk 'alment-menneskeligt', måske til 'menneskeopfattelse' eller som en reference til faget antropologi som del af et større studie af 'idéer om mennesket' eller antropologen som del af tænkningens kanon.

Den udveksling, der har fundet sted, synes at være

sket sekundært med begge fags (og mere generelt humanioras) sproglige og kulturelle vending fra cirka 1980erne og frem, uden at man af den grund for alvor har opdaget hinanden midt i al drejeriet. Alligevel ser vi en række prominente tænkere såsom Robert Darnton, Jacques Le Goff, Roger Chartier, Michel de Certeau, Stephen Gallagher og Carlo Ginzburg, der kan siges at have ben i begge (og alle mulige andre) lejre ligesom Clifford Geertz' *Interpretation of Culture* fra 1973 med 'tykke beskrivelser' af kultur forstået som 'fletværk af betydning', har været til stor inspiration for såvel antropologer som idéhistorikere. Store skikkelses, som vi egentlig har svært ved at placere i et afgrænset humanvidenskabeligt felt, men som har haft virkninger langt ud over universitetets mure — folk som Max Weber, Norbert Elias, Aby Warburg — har jo netop tænkt imellem, over og igennem de gængse linjer, der skiller fagligheder ad som eksempelvis idéhistorie og antropologi (al deres forskellighed til trods).

Den anden måde, hvorpå der har fundet en sporadisk udveksling sted er, hvor antropologi og idéhistorie hver især har været ovre hos den anden for at låne noget specifikt, f.eks. en kulturs tænkning for antropologerne og en nærbeskrivelse af en fortids levede liv for idéhistorikerne.

Et dybere engagement fagene imellem synes imidlertid ikke at være udbredt. Der virker til at være ringe udveksling omkring metodikker, faglig selvrefleksion med mere. Så måske var vores samtale på gangen nytteløs og dette bogprojekt håbløst. Måske man bare skal give folk, der ikke taler sammen, og som ikke læng-

selsfuldt ser mod de andre, lov til at være i fred for hinanden. Vi insisterer alligevel, og de følgende refleksioner er del af vores stadig mere faste overbevisning om, at der er meget produktivt at hente og skabe i en tættere udveksling.

I det følgende to afsnit starter vi inde fra hver faglighed, først idéhistorie så antropologi, og spørger til, hvordan antropologien byder sig til som sparringspartner for idéhistorien og dernæst omvendt. Derefter i afsnit fire og fem kommer vi med et par bud på, hvilke tematikker og problematikker, der åbner sig i en refleksion over de to fags komplementære egenskaber — eller nok nærmere: hvilke emner, der bød sig til *for os* i vores samtaler og tænkning.

Vi ønsker med indledningen således også at lette læsningen for de læsere, der måske ikke er dybt fortrolige med begge fagområder og derfor godt kunne tænke sig en kort introduktion til enten det ene eller begge fag. På den måde er håbet, at man er bedre rustet til at følge bogens forskellige forsøg på at reflektere over en dialog fagene imellem.

II IDÉHISTORIEN SER TIL ANTROPOLOGIEN

Den mest indflydelsesrige nulevende idéhistoriker, Quentin Skinner, har defineret idéhistorie som

studiet af fortidens store religiøse og filosofiske systemer. Studiet af almindelige menneskers *overbevisninger* om himmel og jord, fortid og fremtid, metafysik og videnskab.

Undersøgelsen af vores forfædres *holdninger* til ungdom og alderdom, krig og fred, kærlighed og had, stort og småt. Afdækningen af deres *fordomme* om, hvad man burde spise, hvordan man burde klæde sig, hvem man burde beundre. Analysen af deres *antagelser* om sygdom og sundhed, godt og ondt, moral og politik, fødsel, samleje og død. Alle disse og en omfattende række af beslægtede emner falder indenfor idéhistoriens kapacitetsmæssige omdrejningskreds. De er nemlig alle eksempler på idéhistoriens mere overordnede emneområde: Studiet af fortidige *tanker*.¹

Hvis man tilføjer en interesse også i nutidens tanker dækker det meget godt, hvad de fleste idéhistorikere vil beskrive deres fag som, ét der studerer overbevisninger, holdninger, *fordomme*, *antagelser*, *tanker* — de implicitte og eksplicitte idéer, hvormed historisk indlejrede personer gav mening til og satte ord på deres liv individuelt og kollektivt.

Idéhistorie er en historisering af konkrete, kulturelt indlejrede menneskers refleksion over verden og sig selv og angår bredt forstået alt det, mennesker op igennem historien har tænkt om sig selv, andre mennesker og deres verden i det hele taget. Der er typisk en særlig interesse for, hvorfor folk tænker, som de gør, og "hvorfor nogle idéer på nogle tidspunkter synes fuldstændig selvfølgelige for i andre perioder at virke barbariske,

¹ Quentin Skinner, "Hvad er intellektuel historie?", *Semikolon*, 2005, vores kursivering. Vi har her oversat 'intellektuel historie' med idéhistorie.

uoplyste eller slet og ret dumme.”² Ifølge den engelske idéhistoriker Stefan Collini er idéhistorien primært (eller udelukkende) interesseret i “tænkning, der formuleres på et rimelig sofistikeret eller refleksivt niveau.”³ Det har i praksis gjort, at idéhistorien typisk har beskæftiget sig med intellektuelle, lærde og filosoffer — uagtet, at disse tre aktørtyper også er historisk kontingente. Men det er jo ikke givet, at det skal være sådan — og heller ikke alle idéhistorikere er enige i, at genstandsfeltet kun omhandler den sofistikerede, eksplícit udalte, måske endda kanoniserede tænkning.

Særligt i de senere årtier er idéhistorien begyndt at interesserere sig for idéer, tankesystemer, konceptualiseringer, kulturelle repræsentationer, begreber *i praksis*. Denne vending er naturligvis kun en overordnet tendens, og den er i vid udstrækning et udtryk for mange af de udviklinger, der generelt er foregået i akademisk humaniora de sidste efterhånden små 50 år. Det er særligt en erkendelse af, at idéer ikke som sådan er fritsvævende abstraktioner, der alene dukker op i det intellektuelle sind gennem historien. Men at idéer også er handlinger på og i verden, og at de foregår i tæt samspil med ikke blot den idémæssige, intellektuelle kontekst, men også både udspringer af praktiske, kropslige, materielle omstændigheder — såvel som, at de også ofte får praktiske, kropslige, materielle konsekvenser. Denne praksis-di-

mension er måske netop den bro, der åbner op for en genuin samtale med antropologien.

Traditionelt set har idéhistorie placeret sig på en kontinuitetslinje mellem filosofi og historie; filosofi, hvorfra det fik sin primære litteratur, filosofien, sin primære aktør, filosoffen, og sit engagement med teksters inderside, deres meningsindhold; historie, hvorfra det hentede en historisering af sammenhæng, kontekst og dermed teksters yderside, dvs. alt det der ligger uden om en tekst, et udvidet aktorbegreb og med tiden også et udvidet kildebegreb.

Det er rimeligt at sige, at idéhistorien startede i nær sammenhæng med filosofien, men at den siden 1970erne har bevæget sig stadig tættere på historiefaget i sine tilgange, tematikker og selvforståelse. Allerede i 1960erne og 70erne affødte feministiske og social- og kulturhistoriske kritikker, at idéhistorien generelt orienterede sig mere mod et nu ganske fundamentalt element i faget: en øget kontekstualisering, samt et større felt af aktører. Her er historiciteten naturligvis særligt afgørende, idet idéhistorien bygger på en antagelse om, at idéer altid har en historie og altid er menneskeskabte.

Om end mange idéhistorikere stadig koncentrerer sig om ‘de store tænkere’ og om tekstuelle, ofte autoriserede hvis ikke endda kanoniserede tekster, så er der i forlængelse af påvirkningen fra historiefaget sket en række tilføjelser eller udvidelser i det idéhistoriske arbejde, som også denne bog er et eksempel på, nemlig dels en optagethed af mindre figurer, mellemfigurer, folk der

2 Mikkel Thorup, *Hvad er idéhistorie?*, Aarhus: Slagmark 2019, s. 45.

3 Stefan Collini: “Intellectual History”, 2008, http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/intellectual_history.html.

måske ikke tænkte stort selv men som formidlede tanker til bredere eller andre kredse; et begyndende fokus på artefakter og materialitet såvel som følelser og kropsligheder; en stigende beskæftigelse med vores egen samtid kan også registreres; og ikke mindst ser vi stadig flere refleksioner over praksis, i særdeleshed det intrikate og komplekse forhold mellem, hvad vi tænker, og hvad vi gør.

Alle disse udviklinger peger i retning af en supplerende kontinuitetslinje til filosofi-idéhistorie-historie, nemlig antropologi-idéhistorie-historie.

En del af den nye relation er allerede udviklet i to dele af den 'nye' kontinuitetslinje, nemlig mellem antropologer og historikere. Antropologen Bernard Cohn bemærker i bogen *An Anthropologist Among the Historians* en række fællestræk mellem antropologi og historie — hvoraf visse også synes at gøre sig gældende for idéhistorien.⁴ Han peger på, at disse ligheder særligt er at finde på det epistemologiske niveau. Det drejer sig eksempelvis om en fællesinteresse for (en oversættelse af) 'andethed' samt for dennes situering i tekst og kontekst. Dertil kommer, at der i stedet for en interesse i sociale love og forudsætning, som hos social- og samfundsvidenskaberne typisk er langt større interesse i antropologien og (idé)historien for den *mening*, der tillægges begivenheder, fænomener og erfaringer af de pågældende aktører (på den pågældende tid — ville (idé)historikeren nok tilføje).⁵

4 Bernard S. Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press 1987.
5 Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, s. 19

Om parallellerne historie og etnografi imellem skrev Claude Lévi-Strauss i 1963:

Både historievidenskab og etnografi er optaget af *andre* samfund end det, vi lever i. Hvorvidt denne *andethed* kommer af den historiske afstand i tid [...] eller af afstand i rum, eller endda af kulturel heterogenitet, er blot sekundært i forhold til perspektivernes grundlæggende lighed. [I] begge tilfælde har vi at gøre med systemer af repræsentation, som er forskellige for hvert medlem af gruppen og som, generelt set, adskiller sig fra undersøgerens repræsentationer. Det bedste etnografiske studie vil aldrig gøre læseren til en indfødt. [...] Alt hvad historikeren og etnografen kan gøre, og alt vi kan forvente af dem, er at forstørre en specifik erfaring til dimensionerne af en mere generel.⁶

Betrægtningerne synes stadig at gælde, selv om det her drejer sig om forholdet mellem idéhistorie og antropologi. Ganske vist arbejder idéhistorikere ikke som sådan med 'samfund' men nærmere med de idéer, tankestrømninger og både uantastede samt dybt debatterede opfattelser, der gør sig gældende på forskellige tidspunkter gennem historien og i forskellige grupper eller kontekster. Men alligevel viser der sig nogle interessante perspektiver og muligheder, når man — om ikke andet så

6 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books 1963. Citeret fra John Comaroff & Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Colorado: Westview Press 1992, s. 7, kursivering i original.

blot af heuristiske årsager — leger med idéen om idéhistorikeren som fortidens etnograf.

Ligesom der er antropologer, som har forsøgt at inkorporere en større historisering eller at tilgå antropologien med større historisk sensitivitet, om man vil — er der også historikere, der har lånt fra antropologien. De bedriver således, hvad man med Peter Burke kunne kalde historisk antropologi, og den antropologiske inspiration er her særligt centreret omkring forestillinger om (og udvidelser af) begrebet kultur. I det hele taget synes disse (kultur)historikeres vending mod antropologien at være motiveret af et ønske om bedre at kunne forstå og beskrive kulturelle og religiøse forestillinger og praksisser i fortiden.⁷ Her er et oplagt eksempel Lévi-Strauss og hans analyser af amerindiansk mytologi, der inspirerede kulturhistorikere som Jacques Le Goff.

Men endnu mere indflydelsesrig på kulturhistorien blev Clifford Geertz, der med sin gentænkning af kultur-begrebet åbnede op for en mere historiserende tilgang til feltet: "et historisk overført mønster af meninger kropsliggjort [embodied] i symboler, et system af nedarvede koncepter udtrykt i symbolske former gennem hvilke mennesker kommunikerer, viderefører og udvikler deres viden om og attituder til livet."⁸

Her dukker kulturhistorien op som et andet væsentligt interaktionsfelt mellem antropologi og (idé)historie.

⁷ Peter Burke, *What is Cultural History?*, Cambridge: Polity 2008, s. 29-35.

⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973. Citeret i Burke, *What is Cultural History?*, s. 37.

På mange måder arbejder visse kulturhistorikere i krydsfeltet mellem de to felter. Der er ikke desto mindre en grund til, at der stadig er tale om to forskellige akademiske discipliner. Men det synes nu åbenlyst, at de trods alt mange paralleller fordrer en større *ud-ad-skuen*. Antropologien har i mange årtier beskæftiget sig med problematikker relateret til plurale aktørfelter, der (måske særligt) interesserer sig for de stemmeløse marginaliserede mennesker. Det kan være alt fra hjemløse i rige lande; troldmænd og -kvinder i Asien og indfødte i Amazonas — til mere elitære aktører som den rige Wall Street-forretningsmand, den magtfulde politiker og videnskabsmanden i laboratoriet. På idéhistorie ved man godt, hvordan man studerer og skriver om de tre sidstnævnte. Men hvis vi ønsker et mere inkluderende aktørfelt, kræver det, at man henter inspirationen hos andre, der måske nok kan siges at vide langt mere, end idéhistorikere selv gør om nogle af de førstnævnte.

Her er kulturhistorien et oplagt sted at kigge hen for at lade sig inspirere, når man overvejer mulighederne for at inkorporere flere antropologiske indsigtter i den idéhistoriske praksis. Ikke blot fordi den bygger på metoder, der synes at forene de to fagligheder — men også fordi den er et klart eksempel på en faglighed, der kom i tæt dialog med antropologien. Det gjorde den af flere omgange, men det sker for alvor i 70erne med Clifford Geertz. Men hvor Geertz' dramaturgiske hermeneutik ikke var synderligt interesseret i historisk kontekstualisering, var der andre antropologer, der ligeledes trak

på hermeneutikken i forening med en historiserende tilgang.⁹ Geertz' analytiske tilgang trak på dramaturgiske elementer og med begrebet *thick description* introducerede han en særegen og hermeneutisk måde at bedrive kulturanalyse på, hvorved ritualer og praksisser blandt andet tolkes som "tekst" — eller endda "filosofisk drama". Den velkendte tekst af Robert Darnton 'The Great Cat Massacre' er eksempelvis stærkt inspireret af Geertz — og er del af en antologi, der blev udarbejdet på baggrund af et seminar i 1984 om netop historie og antropologi, hvor de begge deltog.¹⁰

I en venligt kritisk diskussion af Robert Darntons bog af samme navn, *The Great Cat Massacre*, som Darnton selv beskriver som en 'antropologisk form for historie', skriver Roger Chartier, der selv kan siges at bevæge sig mellem det antropologiske og det idéhistoriske i sine analyser, at antropologien kan tilbyde (idé)historikeren:

en tilgang (adgang til en anden kultur startende fra en tilsyneladende uforståelig, "uigenemsigtig" rite, tekst eller handling); et program (at "prøve at se tingene fra den indfødtes synspunkt, at forstå hvad vedkommende mener og at søge de sociale dimensioner af meningsfuldhed" (Darnton, s. 260); og et kulturbegreb som en "symbolisk verden" i hvilken delte symboler, "som luften vi indånder", tjener tanke og handling, former klassifikation og

9 Thomas Hylland Eriksen & Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology*, London: Pluto Press 2013, s. 185.

10 Burke, *What is Cultural History?*, s. 37-39.

bedømmelse og tilvejebringer advarsler og anklager. At forstå kultur er altså frem for alt at efterspore de betyninger investeret i symbolske former, som en kultur gør brug af. Der er kun én måde at gøre dette på: at gå "frem og tilbage mellem tekster og kontekster"; at sammenligne hver specifik og lokaliseret brug af et eller andet symbol til den verden af betydning, der giver den mening.¹¹

III ANTROPOLOGIEN SER TIL IDÉHISTORIEN

Antropologen Tim Ingold beskriver antropologien som 'filosofi med mennesker i'. Modsat filosofferne, der ofte vender sig "indad mod en flittig undersøgelse af kano-niske tekster af tænkere som dem selv — primært, men ikke udelukkende, døde hvide mænd" beskriver han antropologien som en beskæftigelse med "almindelige menneskers kaotiske virkeligheder". Han betegner altså antropologer, som nogle der:

filosoferer i verden. De studerer — frem for alt gennem en dyb involvering i observation, konservasjon og deltagende praksis — sammen med de mennesker, som de vælger at arbejde hos og med. Valget afhænger af partikulariteter i erfaring og interesse, men principielt kunne det være hvem som helst, hvor som helst. Antropologi, i min definition, er filosofi med menneskene i.¹²

11 Roger Chartier, "Text, Symbols and Frenchness. Historical Uses of Symbolic Anthropology", kap. 4 i Chartier, *Cultural History — Between Practices and Representations*, Cambridge: Polity 1988, citeret fra s. 96.

12 Tim Ingold, *Anthropology: Why It Matters*, Cambridge: Polity Press 2018, s. 4.

Ingold kommer her omkring en tematik, der omhandler *afstanden til de studerede aktører*. Denne tematik har ofte også været oppe og vende i vores møder på gangene efter undervisning. Godt nok er idéhistorikeren ikke filosoffen, som Ingold beskriver i citatet ovenover. Men idéhistorikeren og filosoffen har alligevel nogle fællestøræk, eftersom de begge analyserer verden ud fra tekstuelle kilder. Idéhistorien træder måske et skridt tættere på antropologien, idet den forsøger at sætte de kanoniske tekster ind i en historisk og kulturel kontekst (modsat filosofien, der ofte er ude efter tekstens sandhedsværdi på tværs af tid og sted). Men hvordan adskiller idéhistorien sig så fra antropologien? Mens idéhistorikere ofte undersøger systematiserede antagelser og idéer, der strækker sig over et længere tidsspand såsom 'det moderne menneske', undersøger antropologer ofte nutidige, lokale kontekster såsom fællesskabet blandt fiskere i Harboøre i dag. Afstanden mellem idéhistorikeren og de studerede aktører er altså automatisk længere end antropologens, der helt konkret rykker ind i informanternes livsverden for en stund.

I antropologien har balancen mellem det universelle og det partikulære længe været en central diskussion. Dette har medført en tilbageholdenhed over for generaliseringer, der risikerer at reducere mennesker til kulturelle enheder, som da Geertz eksempelvis beskrev en hanekamp på Bali som et symbol for *den balinesiske kultur* i 1973. Frygten for at behandle informanter som en 'objektiviseret Anden' har sat sig fast som en indgroet

del af den antropologiske identitet, hvilket også synes at afholde mange antropologer fra at male deres analyser med brede historiske penselstrøg.

Forholdet mellem antropologi og historiefaget kan på mange måder beskrives som et besynderligt kærlighedsforhold. Parterne er på én gang skabt for hinanden og fungerer samtidig som hinandens komplette modsætninger med hver deres mikro- og makroblik på verden. Måske idéhistorien, som også nævnt i afsnit 2, kan placeres i midten mellem den historiske og antropologiske disciplin, eftersom idéhistorikeren i højere grad analyserer menneskets historiske tankeunivers frem for historiefagets fokus på epokale hændelser. Idéhistorikeren deler dog langt hen ad vejen metodiske og analytiske værktøjer med historikeren, eftersom fagene begge har blikket rettet mod arkiverne. Spørgsmålet er, hvordan antropologien kan lade sig inspirere af idéhistoriske metoder, når antropologen primært arbejder i nutid? Et lignende spørgsmål blev stillet af den britiske socialantropolog, Issac Schapera, da han i 1962 skrev artiklen: 'Should Anthropologists be Historians?' Schapera skrev artiklen som et modsvar til sin britiske kollega, Evans-Pritchard, som kort forinden havde beskrevet forskellen mellem antropologi og historie som en "illusion."¹³ Evans-Pritchard overdrev måske en smule, men ikke desto mindre brugte han betegnelsen for at

13 E. E. Evans-Pritchard i Brian Keith Axel, "Introduction: Historical Anthropology and Its Vicissitudes", i *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, Durham: Duke University Press 2002, s. 6.

tydeliggøre antropologiens uundgåelige forbindelse til historien. Han kritiserede datidens dominerende funktionalisme for sin ahistoriske tilgang, heriblandt Radcliffe-Brown og Malinowski, som studerede samfund som selvopretholdende, funktionelle systemer i et nutidigt perspektiv.¹⁴

Evans-Pritchards' opmærksomhed på den historiske dimension i antropologien kunne ses som en tendens i efterkrigstidens England, hvor bevidstheden om kolonialismens enorme indflydelse på de studerede stammesamfund, gjorde det svært at ignorere historiske indvirkninger på sociale liv.¹⁵ Hvis vi træder yderligere 50 år tilbage i tiden, kunne forbindelsen mellem historie og antropologi dog allerede ses i den amerikanske kulturanthropologi med Franz Boas som en af de fremmeste eksponenter. Som en modreaktion til evolutionismen, der anskuede menneskets historie som et udviklingsskema fra det primitive til det civiliserede (med europæerne øverst i hierarkiet), udviklede Boas i stedet en historisk partikularisme, der studerede fænomener i deres egne historiske og kulturelle kontekster.¹⁶

Schapera, som stillede spørgsmålet om, hvorvidt antropologer burde være historikere, besvarede i sidste ende sit eget spørgsmål med et *nej*; forskellen mellem historie og antropologi var, ifølge ham, ikke til at tage fejl

14 Axel, "Introduction", s. 6

15 Ibid: 7

16 Kirsten Hastrup, "Kultur som Orden: Systemer, mønstre og videnskaber", i *Kultur — det fleksible fællesskab*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2004, s. 15; Jerry D Moore, *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Lanham: AltaMira Press 2009, s. 33-34, 40.

af. Mens historikerne beskrev "den sociale fortid" fokuserede antropologien på "den sociale nutid."¹⁷ Han var dog enig med Evans-Pritchard i, at antropologien burde anvende historiske værktøjer til at forstå sociale forandringer i takt med modernitetens mange indvirkninger.

Historien er og har altså længe været en central og omdiskuteret del af antropologien. Alligevel er antropologien, som Schapera også udtrykker det, et fag der primært bevæger sig inden for nutidshorisonter, hvilket også er blevet omtalt som 'den etnografiske nutid'. En del af forklaringen findes i den antropologiske metode — feltarbejdet — som netop involverer direkte kommunikation og deltagerobservation med informanterne i de situationer, de befinder sig i netop nu. På trods af antropologiens bevidsthed om, at alle samfund er dybt involverede i globale og lokale historier, er feltarbejdet altså, for en stund, sat uden for historien. Antropologen arbejder i nutid. Nutiden inddrammer mødet mellem antropologen og informanten og tillægger det mening. Feltarbejdet er, med andre ord, en "delt tid med den anden."¹⁸ En delt tid, hvor antropologen og informanten deler en social verden, hvor afstanden mellem dem sløres. En delt tid, hvor antropologen ikke bare dokumenterer sociale og kulturelle fænomener, men oplever processen, hvorigennem de bliver til.¹⁹

Forbindelsen mellem antropologi og historie slår

17 Axel, "Introduction", s. 6-8.

18 Kirsten Hastrup, *A Passage to Anthropology, between experience and theory*, London & New York: Routledge 1995, s. 20, 21.

19 ibid: 21.

senere rødder i en identitetskrisen. Med 1980ernes skift fra modernismen til postmodernismen, drejede antropologien linsen og vendte et kritisk blik ind mod sig selv. Man forkastede idéen om en viden, der eksistere uafhængigt af individ og kontekst, hvortil mange antropologer begyndte at sætte spørgsmålstege ved 'kultur' som begreb. Kulturbegrebet blev kritiseret for at tænke samfund som fast afgrænsede og tidsløse enheder. Opmærksomheden på den historiske dimension blev således skærpet, hvilket poststrukturalismen er et godt eksempel på med sit fokus på historisk indlejrede diskurser.

Historien har altså fået mere plads i antropologens analyser siden 1980erne. Alligevel synes historiske perspektiver ofte at blive nævnt som korte bemærkninger, mest for at kridte banen op for selve analysen, hvorefter der hurtigt søger hen mod nutidens lokale hjemmebane. Dette kan muligvis begrundes med arkivernes associationer til afstand, distancering og årsagsforklaring — og dermed også med frygten for at påføre informanterne forkerte betydningsslag 'fra oven'. Indenfor de seneste tre årtier har interessen for det partikulære da også været tiltagende inden for antropologisk forskning, hvor fænomenologiens fokus på menneskers umiddelbare væren-i-verden har bevæget sig fra at have en perifer til en central position i analyserne.²⁰ Dette har i dag affødt en øget opmærksomhed på uudtalte handlinger, krops-

20 Martin Lindhardt, "Fænomenologien i Antropologien", *Tidsskriftet Antropologi*, nr. 69, 2014, s. 3-26, s. 3

liggjorte erfaringer samt betydningen af følelser, sanser og stemninger. Med andre ord: På den del af mennesket, der ligger uden for sproget. Den nyere tendens kan, med sit fokus på det uudtalte og førrefleksive, næsten virke modsat historiefagets brug af tekstuelle kilder, der netop afspejler det refleksive og det tænkte.

Selv om feltarbejdet ind imellem konflikter med arkiverne, synes mødet mellem idéhistorie og antropologi alligevel at gemme på metodiske og analytiske muligheder. Her kan idéhistoriske analyser af menneskers historiserende idéunivers eksempelvis udgøre et værdifuldt supplement til fænomenologiens fokus på kropslige erfaringer, der også ser på hvordan kultur og samfund er dybt indlejret i menneskers kropslige ageren i verden. Det særlige ved idéhistorien er netop fokusset på idéers cirkulation gennem historien og frem til i dag. Idéhistorikeren Reinhart Koselleck og begrebshistoriens fremstilling af historisk ladede begreber demonstrerer eksempelvis, hvordan begreber som 'frihed' og 'stat' har udviklet sig gennem tiden og haft indflydelse på social og politisk praksis. Her vil begrebers historicitet måske kunne hjælpe antropologien til at blive endnu bedre til at se mørnster mellem sprog, kontekst og praksis. Hvad skete der eksempelvis med vores forståelse af begrebet 'terror' efter 9/11? Har et begreb som 'virus' ændret betydning efter coronakrisen? Og hvilken betydning har forståelsen af begreber og deres historiske indlejring overhovedet for den menneskelige praksis?

Med idéhistoriens undersøgelse af idéers historiske

fremkomst kan antropologien måske også blive endnu bedre til at stille spørgsmål til det, vi i dag betragter som sandt eller meningsfuldt. Idéhistorikeren Frank Beck Lassen kalder denne analytiske tilgang for "afselvfølgeliggørelse". Her tilgår idéhistorikeren "historien som et vidnesbyrd om alle de måder, vi i dag ikke indretter vort samfund på."²¹ Mennesker har til alle tider forholdt sig til sig selv og deres omverden. Hvis antropologien her lader sig inspirere af idéhistorien, ved oftere at vende blikket mod fortidige verdenssyn og dermed få indblik i forskellige sandheders foranderlighed, vil det måske blive nemmere at etablere en analytisk afstand til de selvfølgelige antagelser, der præger vores samfund i dag — og dermed opnå endnu større forståelse for nutidig social praksis.

Måske idéhistorien kan tilføje nye historiske idégrundlag til etnografiske analyser, skærpe blikket for forbindelsen mellem historiske strukturer og menneskers livsverdener eller bare nedtone den antropologiske frygt for at male med brede, historiske penselstrøg.

²¹ Frank Beck Lassen, Afselvfølgeliggørelse — Idéhistoriens raison d'être. *Slagmark — Tidsskrift for idéhistorie*, nr. 67, 2013, s. 13-28, s. 1.

IV ET STED MIDT IMELLEM — OVERLAP OG KOMPLEMENTARITET

Et af de felter der trækker på både antropologiske og idéhistoriske metoder, er mikrohistorien. Faktisk opstod den blandt andet som reaktion på historievidenskabens interaktion med antropologen — og interaktionen derimellem er delvist kommet af 1970ernes og 80ernes faldende tro på eurocentrisk overlegenhed, moderne fremskridtsfortælling(er) såvel som globaliseringskritiske impulser generelt.

Ifølge antropologen Anna Tsing har den amerikanske antropolog Sidney Mintz ofte karakteriseret antropologien som studiet af "politiske uvigtige mennesker."²² Men hvilke grupper eller aktører, der opnår politisk relevans eller overhovedet får politisk talerør, er jo også meget historisk kontingen og foranderligt. I vid udstrækning er idéhistorikere mere interesserede i de politisk vigtige tænkere — men både kønsstudier såvel som postkolonial teori har i en vis forstand været et vidnesbyrd om, at idéhistorikere også kan og bør være med til at udfordre sådanne magtstrukturer.

Som mikrohistorikeren Carlo Ginzburg demonstrerer i *Osten og ormene*, findes der udfoldede og (gennem) tænkte idéer på alle samfundslag og i alle klasser — og endda helt ned på individplan. Her er Ginzburg interesseret i det, vi kan kalde for den normale undtagelse, en

²² Podcast: Conversations in Anthropology 07-06-20.

noget excentrisk 1500-tals møller ved navn Menocchio, i Italien og dennes besynderlige kosmologi. Alt for ofte reduceres det store flertal på bunden til en statistik, hvor imod det lille mindretal i toppen udfoldes og analyseres i al sin pluralitet og alle disse individer dissekeres i al deres særegenhed til hver en original tanke er gravet frem. Men der er mange oversete indsigtter at hente hos ekstraordinære individer på bunden, der igennem deres dissonans med det normale kan fortælle os ganske meget om dette *det normale*; og endda uden at det så overflødiggør netop dette individts egen fortælling.

Om Ginzburgs metode generelt skriver Italiens-historiker Ole Jorn, at han interesserer sig for "den menneskelige tankes virkemåde",²³ og at han i sin tilgang til den fortidige tekst eller kilde kan sammenlignes med antropologen med sin særlige opmærksomhed på "diskrepanser mellem spørgsmål og svar".²⁴ Disse afigelser kan nemlig pege i retning af en kulturel afstand, to forskellige rationaler eller fortolkningsrammer, om man vil.²⁵

Kulturhistorien og mere specifikt antropologien har længe beskæftiget sig med et mere pluralt aktørfelt, og derved peges der ganske ofte på en menneskelig diversitet op imod forestillingen om en enhedskultur. En sådan fragmentering er central for også den idéhistoriske kontekstualisering og historicitet. Her har idéhistorien

allerede hentet væsentlige indsigtter og vigtige refleksioner fra postkolonial og subaltern teori/historieskrivning, og mange af sådanne tilgange er også del af den globale idéhistories kernefelt — men arbejdet med at inkludere nye stemmer er ikke slut for nogle af fagene.

Fokusset på at repræsentere menneskelig diversitet ansvarligt kan dog også til tider spænde ben for antropologerne, særligt hvad angår en inddragelse af historiske kilder. For hvordan repræsenterer man mennesker ansvarligt, som man ikke kan tale med? Er der ikke fare for, at de marginaliserede aktører i historiske fremstillinger fratas agens? Hvordan får man nuancerne med, hvis kilderne og historien *altid skrives af sejrherre* (de mest magtfulde aktører)? Her er Ginzburg et godt eksempel på, hvordan det kan gøres, stadig med et dybt ansvar over for aktøren selv — Menocchio.

Repræsentationens problematik forsvinder ikke, men vi må på tværs af fagene være transparente om de perspektiver, vi frembringer og søger, samt den uundgåelige forvrængning dette afstedkommer. Dette overflødiggør nemlig ikke studierne eller indsatsen på området — det er simpelthen for vigtigt til, at vi kan give op på baggrund af de vanskeligheder, der ganske berettiget blev påpeget under den postkoloniale anførte krise på humaniora i 80erne. En krise, der blandt meget andet, medvirkede til en velkommen udvidelse af aktørfelt og undersøgelseshorisont såvel som til en større bevidsthed om, hvilke magtforhold, etikker, blindheder mm., der findes i vores selvfølgeliggjorte og derfor ofte uundersøgte

23 Ole Jorn, "Ginzburgs egne veje", s. 169-192 i Carlo Ginzburg, *Osten og ormene. Kosmos ifølge en 1500-tals møller*, Aarhus: Klim 2006 [1976/1999], s. 191.

24 Jorn, "Ginzburgs egne veje", s. 192.

25 Jorn, "Ginzburgs egne veje", s. 192.

idéer og antagelser, uanset om vi er antropologer eller idéhistorikere.

Tidligere foreslog vi med lidt hjælp fra Bernard Cohn og hans refleksioner over fællestræk mellem antropologi og historie, at idéhistorien og antropologien synes at have en fællesinteresse for menneskers *meningstilskrivning*. Som det måske kan læses ud af de efterfølgende overvejelser, er meningen for idéhistorikere ganske ofte at finde i idéerne — disse til tider fragmenterede klynger af forestillinger, der på mange måder rækker ganske langt ind i antropologens lige så fragmenterede arenaer for mening, nemlig kultur, adfærd, vaner mm. Til tider kan det endda være svært at adskille kulturen fra idéen, da også, hvad der overhovedet anses som en idé eller en kultur, er historisk foranderligt og dybt contingent. Det betyder ikke, at de flyder helt sammen. Blot at det for både idéhistorikeren og antropologen er ganske relevant at skue over til henholdsvis kulturelle formationer og idémæssige traditioner, når man ønsker at undersøge meningen i visse praksisser, forestillinger eller tanker.

Endnu mere generelt synes både idéhistorikeren og antropologen først og fremmest at være interesseret i *andethed*, eller i hvert fald: at tage denne andethed alvorligt. Her er det engelske ord nok nok mere velkendt i akademiske kredse: *alterity*. For idéhistorikeren interesserer sig fortrinsvis for fortidige tanker og idéer, og disse er ikke nødvendigvis lig med det efterhånden noget omdiskuterede kulturbegreb — men det synes at være samme ønske om dybdegående forståelse af disse aktø-

rors verdensbilleder og tankegange, der både præger idéhistorikerens og antropologens erkendelsesinteresse, om end aktørerne for antropologen (oftest) er nulevende og de (ofte) er fortidige for idéhistorikeren.

V TEMATIKKER

Denne del af indledningen har til formål at slå ned i en række tematikker, der er dukket op undervejs i arbejdet med projektet. Den er primært en afspejling af vores egne (idiosynkratiske) refleksioner og tankeproces undervejs i forsøget på at finde alt fra større felter til mindre cases, der synes at trække på elementer fra begge felter — eller som synes at bevæge sig omkring emner, der kunne have gavn af at blive tilgået med begge fagligheder. Af hensyn til pladsen udfolder vi blot et enkelt eksempel herunder, hvorefter vi derefter opremser et par mere, som dog forbliver uudfoldede.

Den religiøse tænkning i antropologisk kontekst

Idéhistorikere har i deres selvforståelse et levende og aktivt subfelt, der interesserer sig for de religiøse idéers historie. Og det er naturligvis heller ikke helt forkert. Men spørgsmålet om den idéhistoriske aktør spøger også her — for intil videre er det næsten kun den jødisk-kristne tanketradition, der har været indgående behandlet idéhistorisk. Der er så småt lavet gode tilløb til mere seriøse

behandlinger af arabisk og muslimsk idéhistorie; men både kristendom og islam har lange lærdomstraditioner bag sig, der har affødt store intellektuelle debatter, der kan spores både tekstuelt og kulturelt. Altså kræver det ikke nogen stor anstrengelse at passe sådanne tematikker og problematikker ind i den idéhistoriske undersøgelse — men hvad stiller vi op med polyteistisk religiøsitet; oprindelige befolkningers religiøse praksisser og tanker; shamanisme og al den religiøsitet, hvis egne udøvere ikke har en lang skriftlig tradition bag sig og med sig?

Overlader idéhistorikere disse felter uundersøgt til religionshistorien og antropologien? Eller, hvis idéhistorikere ønsker at tage disse former for religiøsitet alvorligt, påbegyndes undersøgelsen måske sammen med antropologien? Hvis det er tilfældet, at animisme og naturreligion per definition er udelukket fra idéhistoriens genstandsfelt, mens de store monoteismer ikke er, siger det noget ganske problematisk om vores muligheder for reelle opgør med (post)koloniale hierarkiseringer og dikotomier; for slet ikke at snakke om etnocentriske forståelser af rationalitet(er). Med antropologen Tim Ingold kunne man påpege, at der også findes noget sådant som "intellektuel kolonialisme."²⁶

Der er bevidst eller ubevidst en hierarkisering af tænkning, og mange idéhistorikere har placeret sig selv og faget i undersøgelsen af toppen af det hie-

26 Tim Ingold, *Anthropology — Why It Matters*, Cambridge: Polity 2018, s. 118.

rarki. Men det er jo trods alt et fortolkningsspørgsmål, hvilken tænkning der falder under det idéhistoriske genstandsfelt; og samtidig er der også her en fare for et eurocentrisk tunnelsyn, der i dette tilfælde reproducerer en udgrænsning i første omgang foretaget af de selvsamme monoteistiske religioner, man undersøger, da man sjældent reflekterer over, hvad der dermed bliver udelukket. Hvorfor er shamanen (typisk) ikke at finde i det idéhistoriske genstandsfelt?

Davi Kopenawa, en internationalt kendt talsperson for det brasilianske folk Yanomami, er et eksempel hentet fra antropologien, der i den grad har potentialet til at udfordre den typiske idéhistoriske forestilling om, hvor man finder en sådan tænkning. Her er det endda særligt nemt, da han i samarbejde med antropologen Bruce Albert har skrevet en bog med titlen: *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*.²⁷ Kopenawa tilhører folket Yanomami, der lever i Amazonas og hans ønske med bogen er dobbelt: både at give et indblik i den amerindianske kosmologi og kultur (her hos Yanomami-folket) samt at råbe op om den naturforarmelse og -ødelæggelse, der har fundet sted i mange årtier efterhånden på hans levested og hjem: Amazonas.

Særligt relevant for diskussionen her står der i indledningen, at det måske nok er nemt at affærdige hans visioner som en "regnskovsshams fantasmagoria".²⁸

27 Davi Kopenawa & Bruce Albert, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Harvard: Harvard University Press 2013.

28 Jean Malaurie, "Foreword by Jean Malaurie" i Kopenawa og Albert, *The Falling Sky*, s. viii.

Men — og bemærk her, hvordan der tales ind i både en antropologisk såvel som en idéhistorisk horisont — står der dernæst: "Men hvis du er skeptisk, så tøv en kende og lyt. Husk på den vedvarende effekt af antikke kosmologier, og den filosofiske signifikans af forskelligheder i den lange historie af menneskelig evolution. Vores tænkning bliver beriget af dialog med det mærkelige og det fremmede. For at en hvilken som helst dialog kan finde sted, er det nødvendigt at respektere kulturer og at forstå den enorme pluralitet af lange idéhistorier [long histories of thought] i forskellige kontekster."²⁹

Der er givet megen religiøs tænkning, der måske ikke er argumenterende som sådan, og det er nok et af svarene på, hvorfor idéhistorien typisk ikke interesserer sig for religiøs praksis og tænkning, der ikke bevidst er trådt ind på idéernes kamparena, om man vil. Måske er det forestillingen om mytologiernes statiske historik, der gør det svært for en idéhistoriker at se det som en del af sit genstandsfelt. Men her synes antropologien netop at præsentere en udfordring af denne forestilling — religiøse fællesskaber og deres tænkning er sjældent så statisk, som den synes enten i sin selvforståelse, eller blot i analytikerens henkastede blik. Samtidig er religiøs tænkning, både fortidig og samtidig, ganske ofte aldeles indspundet i politisk og social kontekst. Det gælder også naturreligiøse forestillingsverdener — og hvis vi lod vores blik dvæle lidt længere ved denne tænkning, som

den faktisk udfolder sig dengang og i dag, ville vi måske få øje på en dybde og en kontingens, vi indtil videre ikke har kunnet forestille os. Heldigvis er der et væld af antropologiske studier, der kunne vise os en vej ind.

Samtidig kunne man vende pilen om og spørge, om man i antropologien er tilstrækkeligt opmærksom på, at også religionerne er kontingente og foranderlige — nogle gange ikke langsomt over århundreder, men måske endda ganske hurtigt? Det virker nogle gange, som om den berettigede fragmentering af kulturbegrebet endnu ikke er sivet over i religionsanalysen — for at sætte det lidt på spidsen. Det er der mange grunde til, også et par rigtig gode, men idéhistorikere har et særligt fokus på, hvordan den religiøse, politiske og filosofiske tænkning indgår i ganske komplekse og gensidigt påvirkende samspil — hvor man dog ganske vist ofte forbliver meget på samfundets top.

Men måske er den antropologiske orientering efter "politisk uvigtige mennesker" nogle gange også et par skyklapper, der ikke ser, hvordan idéer og tanker fra den såkaldte top eksempelvis ofte kan diffundere over i mange forskellige samfundsgrupper; og påvirke både religion og kultur (tænkning såvel som praksis)? Det er måske ikke altid tilfældet, men i samtale med idéhistorien vil man måske opdage, at det er det oftere, end man troede.

Med kulturhistorien som medierende samtalepartner kunne man næsten påstå, at idéer og kulturer (uagtet, at ingen af delene nogensinde eksisterer i ren form) kan

29 Ibid.

siges at udgøre et spektrum, hvorved der opstår en flydende overgang lige såvel som en gensidig påvirkning mellem de to fænomener. Hvor Clifford Geertz eksempelvis definerer antropologi som "det videnskabelige studie af kulturel diversitet"³⁰ — er idéhistorie jo nok studiet af idéernes diversitet. Men er forskellige opfattelser af menneske, natur og gud(er) udtryk for kulturel diversitet, eller er det historisk foranderlige idéer?

Til videre inspiration

Der er mange andre mulige emner at tage fat i — herunder har vi opridset et par stykker til videre inspiration, dog i en lidt grovere skitseret form.

Fiktionen er ofte et overset skatkammer af kilder, der bør få større indpas i mange humanistiske fag — men som i allerhøjeste grad er åbenlyse steder at gå hen for antropologien og idéhistorien. Fiktion er en privilegeret kilde til kulturelle såvel som idémæssige strømninger, og i tværfaglige projekter er det oplagt, at en antropologisk og en idéhistorisk analyse af skønlitteratur i den grad kunne supplere og komplementere hinanden og dermed producere en mere multifacetteret forståelse.

Videnskabshistorien er også et spændende sted at bevæge sig hen, hvis man kunne tænke sig at arbejde både antropologisk og idéhistorisk — eller bare få en frugtbar samtale de to felter imellem. Man ser den

antropologiske inspiration hos kunst- såvel som videnskabshistorikere — eksempelvis også i Mario Biagiolis studier af den hofkultur, Galileo Galilei var indspundet i; og som i denne analyse er med til at belyse den til tider meget vittige, til tider meget polemiske retorik, som Galilei var så berygtet for.³¹

Et tredje, lidt mere emnebaseret eksempel, kunne være studier af trolddom, magi og hekseforfølgelse. Alt efter om studierne er historiske eller samtidige, ville man nok tage udgangspunkt i enten idéhistorien eller antropologien — men her kunne idéhistorikeren hente hjælp hos antropologien til i højere grad at forstå et sådant magisk verdensbillede; og antropologen kunne blive bedre til at undersøge den historiske kontingens samt den generelle interaktion mellem magisk tro og praksis og politisk-idémæssige strømninger.

Alt dette udtømmer på ingen måde de frugtbare krydsfelter og gensidige inspirationer mellem antropologi og idéhistorie. Det demonstrerer de nedenstående kapitler til fulde.

VI BOGENS KAPITLER

Pernille Albrechtsen skriver om de metodiske og videnskabelige refleksioner der opstod, da hun gik fra at være bachelorstuderende på idéhistorie til at aflevere sit kandidatspeciale på antropologi. Vi præsenteres for

30 Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press 2000, s. 74.

31 Burke, *What is Cultural History?*, s. 41.

specialet, som omhandler unge kvinders beklædning og de fordomme, de møder i forbindelse med deres tøjvalg samt hvilke idéer om frihed, der her gør sig gældende. Fra at have rettet sin opmærksomhed mod tekster af store, intellektuelle tænkere til at undersøge noget så konkret som klædeskabe, stiller Pernille spørgsmålet: Hvordan kan enkelte kvinders hverdagserfaringer bidrage til forståelsen af et vidtrækkende frihedsbegreb? Og hvornår kan noget kvalificeres som videnskab?

Casper Andersen tager udgangspunkt i en skelnen mellem idéhistorikerens fortidsorienterede arkiv og antropologens nutidsorienterede felt. Det er en rimelig men ikke dækkende skelnen at lave, og Casper undersøger med udgangspunkt i videnskabshistorien, hvorledes der er historicitet i spil begge steder. Det gør han via en historisk læsning af opkomsten af antropologiens felt såvel som af idéhistoriens arkiv.

Jakob Bek-Thomsen undersøger med medicinhestorien forskellige idéer om sundhed og sygdom som kulturelt og historisk situerede praksisser. Her peges med den medicinske antropologi på, at den vestlige biomedicins essentialiserende sygdomsforståelse ikke altid stemmer overens med den individuelle erfaring af at være syg (eller rask). Hvor idéhistoriens blik på medicinhestorien ofte har været informeret af lægernes sygdomsklassifikationer, kan en dialog med den medicinske antropologi åbne op for patienternes sygdomserfaringer — og dermed kan vi få øje på kløfterne imellem. Dette giver mulighed for at historisere forholdet

mellem erfaring og klassificering, hvis kontingenst bliver særligt tydelig i mødet med den medicinske antropologi.

Christian Olaf Christiansen bruger metaforen 'bjergvandring' som en beskrivelse af begge fags forskellige analytiske praksisser. Hvor idéhistorien undersøger idéers vandring, så bevæger antropologien sig rundt på bjerget og dets omgivelser. Samarbejdet mellem de to tilgange illustreres og diskutes gennem en case om, hvordan danske idéer om beskatning er blevet forsøgt overført til Ghana. Begreber cirkulerer, vandrer, men de aflejer sig også i forskelligartede sfærer og praksisser. De virkeliggør sig ikke kun som idé men også som praksis, og det ofte langt fra deres oprindelige udgangspunkt, såsom danske beskatningsidéer som praksis i Ghana.

Louise Fabian kaster i sit kapitel et blik på optakten til et aktuelt moment fælles for idéhistorien og antropologien, hvor der foregår en pluralisering af såvel teori som epistemologi. I kapitlet redegøres for repræsentationens problematik med særligt fokus på kolonihistoriens store indflydelse på fagenes udvikling, herunder antropologens feltarbejde og idéhistorikerens kontekstualisering. I både tekst og felt blev der i stigende grad sat spørgsmålstegn ved akademikerens objektivitet, og det er denne postkoloniale videnskrise, der i dag har resulteret i en mere mangfoldig vidensopfattelse. Men der forbliver en fare for at reproducere de epistemiske monopolier — og det er særligt her, at de to fagfelter kunne have gavn af dialog.

Emma Helena Glasscock gør i sit kapitel statistik til genstand for en dobbeltbelysning mellem idé og erfaring. Hun analyserer med Ian Hacking statistikkens opkomst og dens kategoriserende og regulerende effekter på det moderne menneske. Dernæst bevæger hun sig over i antropologen Lisa Stevensons feltarbejde blandt inuitter i Nunavut for at se på betydningen af statistik for individets individuelle kulturelle identitet. Her drejer det sig om at se på konsekvenserne af statistikken som en levet erfaring, hvor høje selvmordsrater besvares med anonymiserende prognoser og data. I kapitlet fremhæves således diskrepansen mellem idéverdenerne gennem det faglige dobbeltblik.

Mélanie Guichon og Louise Rognlien sætter fokus på forskerens positionalitet på tværs af de to fag. Den postkoloniale kritik og teoriudvikling har med rette været destabilisering, men også efterladt et historisk og kulturelt ubehag. Med udgangspunkt i deres forskellige ph.d-projekter reflekterer de over, hvordan man undgår at reproducere 'andetheds'-kategorier. Med inspiration fra såvel idéhistorien som antropologien peger de med begreberne situerethed og tyk kontekstualisering på, at ubehaget også kan bibringe en vigtig indsigt, hvis man analytisk bliver stående ved den som en konstruktiv friktion. Samtidig argumenterer de for, at objektiviteten kan rehabiliteres, men at den er betinget af anerkendelsen af det partielle perspektiv og enhver aktørs positionalitet, herunder også forskerens egen.

Med udgangspunkt i sit feltarbejde ved National-

dagsparaden på Folkerepublikken Kinas 60-års dag undersøger Anders Sybrandt Hansen, hvordan vi ufuldstændigt og kun forsøgsvis bruger sproget til at indfange og forstå kropslige erfaringer. Antropologien og idéhistorien kan forenes i dette møde mellem kropslig erfaring og sprogliggørelse, idet vi hidtil ofte har arbejdsdelt den kropslige erfaring til antropologien og sprogliggørelsen til idéhistorien, men med casen her viser Anders kompleksiteten i relationen krop-sprog, der tydeliggør behov for analytisk samarbejde.

Tenna Foustad Harboe beskriver med udgangspunkt i sit ph.d.-projekt, hvordan hun i et virtuelt feltarbejde om den internationale studenterbevægelse kaldet Rethinking Economics lader sig inspirere af idéhistorisk såvel som antropologisk metode. Det traditionelle feltarbejde må gentænkes, når det primært forefindes som tekstuelt materiale i det virtuelle rum. Det reflekterer hun over i sit kapitel, der er et godt eksempel på, hvordan de to fag kan komplementere hinanden, når man har at gøre med "felten på afstand".

Ole Høiris har skrevet flere bøger om antropologiens idéhistorie, og i dette kapitel bruger han dette til at diskutere steder, hvor de to fag kan lære af hinanden. Det gør han med udgangspunkt i to forskningsprojekter, han selv er i gang med, et om forholdet mellem geografisk afstand og idéer om menneskelighed samt et andet om den lange og komplicerede fortælling om menneskets oprindelse.

Emilie Farbæk Johansen udfordrer vores gængse forståelse af, hvad og hvem vi kan holde af. Emilie giver os

et antropologisk indblik i den komplekse relation mellem menneske og teknologi via mødet med den japanske mand Yonke, hvis kæreste er en figur i Nintendospillet Loveplus. Med et idéhistorisk perspektiv viser Johansen, hvordan herskende idéer om teknologi gennem tiden har sat sig i vores nutidige forståelse af teknologi og dens materielle såvel som kulturelle og sociale forbindelse til mennesket.

Sidsel Jelved Kennild forener det partikulære og personlige med det systematiske og intellektuelle ved køkkenbordet. Vi møder informanten Birgit, der sidder og drikker kaffe og ryger smøger i køkkenet, imens hun deler sine tanker om velfærdsstaten; om at være på kontanthjælp på tiende år, om frihed og identitet, om "de blå" og deres idéer om produktivitet, og ikke mindst om retten til at være sig selv. Sidsel forbinder Birgits personlige erfaringer med det 20. og 21. århundredes intellektuelle diskussioner om magt og viser, hvordan intellektuel praksis foregår på mange lag og niveauer.

Rithma K. E. Larsen introducerer os for varulve og den ontologiske vending, der særligt har markeret sig i antropologien de senere årtier. Med udgangspunkt i historien om Gamle Thiess, en bonde der i 1691 blev anklaget for at være en varulv, viser Rithma, hvordan den ontologiske vending også kan inspirere idéhistorien til at tilgå fortidige, magiske forestillingsverdener. I kapitlet spørger hun, hvorvidt vi egentlig har lagt vanen fra os med at negliger magiske trosformer og praksisser som irrational overtro?

Louise Rognlien tager i sit selvstændige kapitel udgangspunkt i sin erfaring med at inddrage en gruppe muslimske kvinder i designet af en udstilling. I forbindelse med sit forskningsprojekt er der dels en sådan museumspraksis, men der er også faglige og etiske overvejelser over, hvordan man inddrager og repræsenterer sine undersøgelsespersoner, særligt marginaliserede grupper, der ofte ser sig afbildet og navngivet af andre. Ud fra sin praksis som forsker og som del af en udstillingspraksis udvikler Louise et begreb om det kuratoriske laboratorium til at håndtere og reflektere over inddragelsespraksisser.

Sofie Maj Thomsen tager os med i sit feltarbejde i Hvide Sande, hvor hun undersøger turisters sanselige oplevelser af den danske Vestkyst. Med antropologisk undren spørger hun ind til turisternes mange gåture i hård modvind. Hvad gør blæsevejret og det brusende Vesterhav så attraktivt? Hvorfor valfarter turister langvejs fra for at "blive blæst igennem"? Med turisternes personlige beretninger og et idéhistorisk tilbageblik på blæsten som idé forenes antropologien og idéhistorien i en undersøgelse af, hvordan idéer om hav, blæst og strand med tiden er blevet til uomtvistelige sandheder, der kropsliggøres i turisternes individuelle vestkystoplevelser.

I sit kapitel lader Mikkel Thorup sine indsigter i den økonomiske idéhistorie om gæld gå i dialog med den mere antropologisk informerede praksis om det levede liv. Her identificerer han et fælles område de

to fag imellem, der angår vekselvirkningen mellem det intens personlige forhold til og de kulturelle troper om økonomisk gæld. Suppleret med et perspektiv om forbundethed fra skønlitteraturen fremhæves i kapitlet gældens dobbelte forhold: dets økonomiske såvel som moralske dimensioner.

Nina Holm Vohnsen har engageret sig med folk, der ikke betragter utopier som fjerne, umulige steder men som praktiske muligheder nu og her, hvad enten det er rumrejser, borgerløn eller en ny drik. Den antropologiske observation af disse utopiske praksisser suppleres med mere idéhistoriske refleksioner over dels utopiens idé men også over dens aktuelle udformninger, ikke mindst at utopien i dag måske er gået fra at være en politisk til en kommercial forestilling.

VII OM BOGEN

Bogen her er del af en større serie udgivet af forlaget Baggrund, der også tæller bøgerne *Global idéhistorie*, *Kønnets idéhistorie*, *Samtidens Idéhistorie* og *Klimaets idéhistorie*, der som titlerne antyder, handler om at undersøge og udvide det idéhistoriske analysefelt. Med denne bog går vi mere direkte i dialog med en anden faglighed, antropologien, eller rettere her mødes antropologer og idéhistorikere i et lige rum for begge at undersøge, hvad man kan lære af de andre.

Bogens bidragydere består af ansatte og studerende ved Antropologi og ved Idéhistorie på Aarhus Universitet.

Vi har spurgt folk, vi mente arbejdede fra hver deres felt lidt i retning af de andre, og vi spurgte dem, hvad der ville opstå, hvis de skubbede sig lidt mere i den retning og tænkte over rejsen undervejs.

Dét er opdraget i bogens kapitler: at bevæge sig i grænselandet mellem de to fag. Målet er ikke at opløse fagene eller opfinde et tredje. Det er at bruge mødet til at undersøge noget af det, som hvert fag gør godt og kan lære det andet og det, som kunne udvides og tilføjes eller som ikke bliver eksplickeret og reflekteret i den daglige forskning og undervisning.

Alle bidragsydere er blevet bedt om at skrive fra deres egen faglighed, at tage udgangspunkt i egen forskning og faglige interesse og spørge til, hvad der så sker, når den anden faglighed tænkes med ind over; ikke som afløsning men som supplement, sten i skoen, øjenåbner, samtalepartner.

Kapitlerne er metodisk reflekterende case-studier drevet af den individuelle erkendelsesinteresse. Der er ikke forsøgt en stor syntese eller samlet konklusion, og ej heller var det på noget tidspunkt en ambition. Bogens samlede argument ligger i den fælles bestræbelse på at lade sig oplyse af en anden faglighed i ens eget arbejde og i de brudflader, forbindelser, genkendelser, der opstår der. Der er ingen formel for, hvordan man nu skal arbejde, intet programmatisk manifest for en ny antropologi eller en ny idéhistorie, men noget måske væsentligere, nemlig en villighed til at reflektere over egne selvfølgeligheder metodisk, empirisk og analytisk.