

JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY HISTORY OF IDEAS



2013

Volume 2 Issue 4
Item 6

– Section 4: Reviews –

Book Reviews

A. Cavaletto, F. Varallo, E. Pasini



JIHI 2013

Volume 2 Issue 4

Section 1: Editorials

1. *Deuxième anniversaire et un appel à communications*
(M. Albertone – E. Pasini)

Section 2: Articles

2. *Émeric Crucé's "Nouveau Cynée" (1623), Universal Peace and Free Trade* (A. Mansfield)

3. *Crossing Boundaries: Cosmopolitanism, Secularism and Words in the Age of Revolutions* (E.J. Mannucci)

Subsection: Discussions

4. *Infinity and the Sublime* (K. Verelst)

Section 3: Notes

5. *Doctor of Rivers. On the Remedies for Facing the Fortune in the Italian Renaissance* (S. Mammola)

Section 4: Reviews

6. *Book Reviews* (A. Cavaletto, F. Varallo, E. Pasini)

Section 5: News & Notices

7. *Activities of the GISI | Les activités du GISI (2013)*

.....

Book Reviews

A. Cavaletto, F. Varallo, E. Pasini

Reviews of F. Azouvi, Le Mythe du grand silence: Auschwitz, les Français, la mémoire, Fayard, 2012; V. Huys - D. Vernant, L'indisciplinaire de l'art, P.U.F., 2012; U. App, The Cult of Emptiness, University Media 2012; J.Å. Josephson, The Invention of Religion in Japan, University of Chicago Press, 2012.



1 FRANÇOIS AZOUVI, *Le Mythe du grand silence : Auschwitz, les Français, la mémoire*, Fayard, Paris, 2012, 475 p. ISBN 9782213670997, € 25,00.

François Azouvi, philosophe, directeur de recherche au CNRS, spécialiste de Bergson et Descartes et sans doute humaniste au plein sens du terme, vient de publier il y a quelques mois chez Fayard un ouvrage qui porte sur la mémoire de la Shoah en France et qui était destiné dès le début à rompre avec une certaine routine intellectuelle, en remettant en question des idées qu'on estimait acquises. Il avait déjà consacré au sujet, dont le caractère interdisciplinaire est induit par nature, un enseignement tenu en 2009/10 à l'EHESS, où il est directeur d'études. À partir du titre (délibérément polémique) l'auteur vise à récuser, ou du moins corriger, la thèse largement diffuse, soutenue entre autres par Annette Wieworka et Serge Klarsfeld, selon laquelle la prise de conscience de la Shoah ne s'est opérée en France que vers la fin des années '70. Avant cette date, on lit chez Wieworka que la reconnaissance de la communauté nationale allait aux déportés-résistants plutôt qu'à ceux qu'on appelait les "déportés raciaux",

la question juive étant “totalement absente des débats” puisque, noyée dans les horreurs de la guerre, sa spécificité “n’intéress[ait] personne” (*Déportation et génocide*, p. 156-157). Il s’agit, selon Azouvi, d’une “légende, car le génocide n’a jamais été absent de la mémoire française” (p. 13). Mais s’il n’y a pas eu de silence, qu’est-ce qu’il a été écrit au retour des camps et dans les années ’50 et ’60 ? Et surtout, comment se fait-il qu’il y ait eu cet oubli, cette ingratitude vers ceux qui ont abordé la question dès la première heure ? À partir d’une étude systématique de tout ce qui a été publié en France depuis 1944 sur le sujet, et en analysant les cadres de référence historiques, philosophiques et psychanalytiques des témoignages, l’auteur élabore une thèse, ou plutôt une antithèse : d’après lui, la prise de conscience de la singularité du génocide s’est propagée dans la société française d’une manière progressive et continue, “par cercles concentriques qui vont en s’élargissant et qui finissent par occuper tout l’espace” (p. 15). Elle a concerné d’abord un petit noyau restreint (les intellectuels), pour gagner ensuite l’espace public et déboucher enfin dans la sphère de l’État.

En suivant justement la propagation de ces “cercles concentriques”, cet ouvrage s’articule en trois parties, dont chacune est divisée à son tour en deux chapitres. La première partie est consacrée à la précocité avec laquelle les intellectuels et la presse se sont emparés de l’événement dans l’immédiat après-guerre et l’on pensé ; c’est-à-dire, la façon dont la conscience du génocide a pénétré, chez ceux dont le métier est d’être des sentinelles et de s’apercevoir plus vite que les autres de ce qui s’est passé. Azouvi décrit le “bruit médiatique” en rien faible qui émerge dans la presse des premiers mois, où l’appartenance juive des déportés “n’était nullement masquée” (p. 33) ; ensuite, il rappelle la présence du “récit fort” des déportés eux-mêmes (“150 livres en 5 ans”) dont on ne peut pas ignorer la portée sur ceux qui ont pris la parole plus tard (p. 37). L’auteur contraste la thèse d’une normalisation du discours au sein du monde juif d’après-guerre. On voit que “à l’enseigne du franco-judaïsme (...) on avait, en réalité, mille variétés et non pas une seule” et chez beaucoup d’entre elles – c’est le cas de certains articles parus notamment dans *Le Monde Juif*, et des propos très clair de Vercors, Aron, Rabinovitch – il n’y a eu “aucune dénégation du sort très spécifique” réservé aux déportés juifs (p. 50). Que des Juifs aient perçu très tôt la singularité de la Shoah, c’est peut-être dans l’ordre des choses, dirait-on. Moins évidente est, au contraire, l’attitude des intellectuels chrétiens, notamment catholiques, auxquels François Azouvi porte une grande

attention dans son ouvrage. Il y a une raison très précise, d'après l'auteur, pour la précocité de la compréhension immédiate de la spécificité du génocide chez les chrétiens. Ils disposaient en effet d'un "schéma théologique cohérent de la Shoah" : celui du "Serviteur souffrant du second Isaïe" (p. 53). C'est principalement pour cette raison que les Maritain, Mounier, Frossard, Mauriac, Claudel, Marcel et d'autres moins connus (comme le pasteur Pierre Van Paassen) ont parlé, très tôt et très fort, et ont joué un rôle fondamental dans le cadre de la première phase de la prise de conscience. Ils n'ont pas seulement, selon l'auteur, "les *moyens* intellectuels ou religieux de penser le génocide, ils ont aussi le *désir*" (p. 57).

Parmi eux, Gabriel Marcel est sans doute l'une des révélations du livre : chez lui, injustement accusé d'antisémitisme à plusieurs reprises, on ne trouve pas seulement une "diagnostique de l'impardonnabilité du crime nazi" proposée "vingt ans avant Jankélévitch" (p. 30), mais aussi des propos clairs à l'égard des responsabilités françaises dans le génocide ("on ne le dira jamais trop nettement, ils ont été livrés aux Allemands par le gouvernement Laval", p. 27). Cette conscience précoce, loin de n'être qu'une tentative d'accaparement de la souffrance juive, amènera certains de ces penseurs à s'interroger sur l'antijudaïsme chrétien qui a pavé la rampe d'Auschwitz. Tel est l'esprit, par exemple, qui anime le pasteur Bovet lorsqu'en 1946 il écrit : "Nous sommes dans la situation humiliante d'hommes qui ont besoin de solliciter un pardon, et qui tentent d'offrir une réparation qui restera, quoi qu'ils puissent faire, dérisoire" (p. 58). C'est l'antichambre d'une série d'événements après lesquels le visage de l'Église contemporaine paraîtra bouleversé, un processus qui aura sa conclusion vingt ans après lors de la déclaration *Nostra ætate* de Jean XXIII.

Quant aux intellectuels laïques, Azouvi souligne l'extrême précocité d'une historiographie et d'une philosophie qui visaient à expliquer l'univers concentrationnaire sans épouser une interprétation fondée sur un supposé antisémitisme atavique des Allemands. C'est le cas de *L'univers concentrationnaire* de David Rousset, où l'on retrouve – bien avant *Les origines du totalitarisme* de Hannah Arendt – le concept de "terreur" utilisé pour expliquer la barbarie nazie, mais aussi du célèbre *Réflexions sur la question juive* de Jean-Paul Sartre et de l'ouvrage moins connu de Max Picard, *L'homme du néant*, traduit en français en 1947. Dans ce dernier, l'auteur définit les crimes nazis comme des atrocités commises par un bourreau qui "non seulement assassine, mais il oublie qu'il

assassine” ; un crime qui se déroule “en dehors de l’homme et sans sa participation (...) personne n’est engagé, personne n’est coupable” (p. 108). On dirait qu’on est déjà en train de lire ce qu’Arendt dira à propos d’Adolf Eichmann.

Azouvi n’a pas oublié, d’ailleurs, de porter son regard sur les principales commémorations publiques de l’après-guerre, généralement jugées avec sévérité, mais qui ont pourtant eu une importance symbolique lors d’une première étape de la reconnaissance de la spécificité des victimes juives ; il reste, toutefois, qu’elles ont eu souvent comme but celui d’opérer d’abord une “jonction de la souffrance juive et de la souffrance nationale” par le biais d’une “réintégration des Juifs dans le corps de la nation républicaine” (p. 71-72). Une place importante est réservée aussi aux nombreux films et romans qui ont porté sur le génocide aux années ‘60, au moment où même les intellectuels qui avaient marqué le début d’après-guerre se turent à cause de la guerre froide et des guerres de décolonisation. Si la première fait basculer l’Allemagne “dans le camps des bons”, les conflits entre les puissances européennes et leurs colonies “mettent au premier plan de l’actualité d’autres crimes” (pp. 119-120). La pénétration du génocide se fait ainsi “par autres voies” pendant cette période, par le biais de la “création littéraire et artistique” (p. 121) qui a contribué sans doute à créer des puissants “lieux de mémoire” (p. 151) au sein de la société française. Quoi qu’on puisse en dire, écrit Azouvi, l’après-guerre “n’organise pas l’oubli de la déportation ; celle-ci est bien présente, mais sur un registre où il ne nous est pas facile de le reconnaître aujourd’hui” (p. 75).

La deuxième partie de cet ouvrage porte sur la phase suivante de la prise de conscience, c’est-à-dire la présence du génocide dans l’espace public. Généralement, les historiens sont unanimes pour dater ce “deuxième temps” de la mémoire de la Shoah lors de l’ouverture du procès Eichmann, ce que Ben Gourion a appelé “la Nuremberg du peuple juif”. Azouvi exprime son refus d’accepter cette datation, et ce désaccord relève d’une différence conceptuelle qui n’est pas une mince affaire et qui a sans doute amplifié la rumeur autour de la sortie du *Mythe du grand silence*. La formule “espace public” est à entendre chez Azouvi au sens que lui confère Habermas : un lieu virtuel d’information et de discussion, où la collectivité se définit à travers un processus autonome d’argumentation rationnelle, un espace d’expression pluraliste où se produisent des représentations contradictoires de l’événement (cfr. *L’espace public*, 1993). Or, dans l’opinion publique mondiale, en 1961 tous ou presque “se montrent prêts

à faire une entorse au droit” (p. 188) pour qu’Israël puisse juger le criminel nazi : rares sont, surtout en France, les voix discordantes jusqu’à l’exécution de la sentence. L’auteur affirme donc que “le procès Eichmann n’a pas joué le rôle qu’on lui attribue généralement, car il se joue d’emblée dans un registre non polémique, consensuel” (p. 194), ce qui empêche son entrée dans l’espace public, où la règle est justement la conflictualité. Ainsi, le souvenir de la solution finale aurait commencé à devenir une question publique seulement à partir du 9 décembre 1963, où se joue à Paris une pièce de théâtre : le *Vicaire* de Rolf Hochhuth. La pièce met en cause explicitement l’attitude de Pie XII face à la Shoah. Elle ne tarde pas à déclencher un scandale mondial, alors même que se déroule le concile Vatican II, dont l’un des enjeux est précisément l’évolution des rapports entre christianisme et judaïsme, et la suppression de l’accusation de “peuple déicide”. L’ampleur de la polémique déborde cette fois vers un plus large public et contribue à une forme de sensibilisation de masse sur la question de l’extermination des Juifs. Soudain, “adversaires et partisans de l’avant-dernier Pape s’affrontent avec une violence inouïe au sein du monde chrétien” (p. 201) et “même les Juifs ne sont pas unanimes” (p. 204) sur l’opportunité d’une telle rumeur autour des rapports inter-religieux.

Azouvi analyse ensuite la portée de l’affaire du *Vicaire* au sein de la société française en tant que cause et effet. D’abord, elle est “l’effet de cette maturation des esprits et de la conscience publique de 1944 à 1963” (p. 208), constat qui amène certains à réclamer de l’indulgence pour Pie XII (c’est le cas, par exemple, de René Rémond). Mais cette affaire est aussi la cause du “commencement de la concurrence entre victimes” suite à l’identification de la singularité du génocide dans l’espace public (p. 210) et de la naissance d’un nom spécifique pour désigner le génocide : “Auschwitz”, d’après le titre de l’acte V de la pièce, “Auschwitz ou le problème de Dieu” (p. 211). La force d’exemple de ce nom, pas du tout évidente jusqu’à 1963, ne sortira plus de toute discussion portée sur la Shoah pendant les décennies suivantes. À partir de ce moment-là, le “régime de publicité de la question” n’est plus cantonné à l’espace culturel, il rentre dans l’espace public “grâce à la question épineuse des responsabilités dans le cours des événements” (p. 218). Dans le cadre d’une nouvelle conscience du génocide, la réelle dimension du livre de Hannah Arendt *Eichmann à Jérusalem*, paru en France en 1966, ne passera pas du tout inaperçue et même les réactions qui auront lieu lors de la guerre des Six-jours, où les faits d’actualité seront mêlés

avec le souvenir de la Shoah, sont “autant de preuves”, selon Azouvi, “du travail d’appropriation du génocide effectué en France depuis vingt ans” (p. 253).

Enfin, dans la dernière partie de son livre, François Azouvi montre que la question de la Shoah atteint, dans les années ’70, une nouvelle phase. D’abord puisqu’il sort en France un ouvrage qui donne “une nouvelle interprétation d’une histoire à laquelle il manquait sa grille de lecture” (p. 286) : Azouvi accorde en effet une importance essentielle à la publication de l’ouvrage de Bruno Bettelheim *Le Cœur conscient*, paru en 1972. C’est à ce moment-là que les concepts de refoulement, d’angoisse et de déni, vrai noyau du “Mythe du grand silence”, croisent la mémoire du génocide et permettent de penser les événements, rétrospectivement, sous un nouveau jour, en termes psychanalytiques. En second lieu, les années ’70 sont marquées par l’entrée en scène de l’État. L’auteur décrit l’apparition de véritables politiques publiques de réparations judiciaires, avec les procès Barbie, Touvier et Papon ; de réparations symboliques, avec le discours de Jacques Chirac en 1995 qui inaugure une tradition suivie par François Hollande en juillet 2012 ; de réparations financières, avec notamment la commission Mattéoli. De plus, le génocide avait trouvé son œuvre (*Shoah* de Lanzmann), son concept (“le crime d’être né”, selon la formule d’André Frosard, p. 379), sa cérémonie (le procès Barbie), son témoignage exemplaire (*Si c’est un homme* de Primo Levi, dont on imprime une seconde édition française en 1987). Le processus de “reconnaissance et de mémorisation du génocide” était ainsi parvenu à son terme “virtuel” (p. 382) ; et c’est au bout de ce processus qui, d’après Azouvi, le “Mythe du grand silence” a été légitimé du point de vue scientifique. En 1992, une adhésion générale accompagne la thèse d’Annette Wieworka et ses propos très nets : “pas de conscience du génocide au lendemain de la guerre (...) début d’un changement avec le procès Eichmann” (p. 388).

Il n’est pas aisé de rendre compte d’un ouvrage aussi dense et qui aborde autant de nœuds historiques et philosophiques qui ont marqué le paysage intellectuel et l’espace public du XX^{ème} siècle français, sauf à se contenter d’en exposer la thèse et les nombreux éléments qui en font un travail interdisciplinaire originel et presque exhaustif sur le sujet. L’auteur fait preuve de maîtriser plusieurs cadres d’analyse différents et nous rend un ouvrage impossible à ignorer, si l’on tente de comprendre l’histoire de la mémoire de la Shoah en France après 1945 avec la dimension et les outils intellectuels appropriés.

L’esprit polémique qui a contribué à la publication de cet ouvrage n’est pas, à

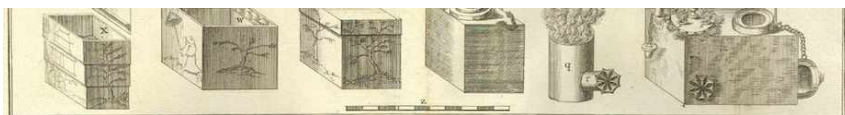
mon avis, dépourvu de tout sens. Il y a sans doute quelque chose dans la nature de l'événement qui a fabriqué la présomption de silence dans laquelle on a cru, dès le début, que l'événement tomberait. Plusieurs témoignages des déportés, écrits avant même que la guerre soit finie, nous ont transmis la dimension de cette certitude de l'oubli lorsque le regard se tournait vers l'avenir. Certes, si l'on compare la situation de l'après-guerre à celle d'aujourd'hui, c'est évidemment le terme du "silence" qui s'impose : l'auteur n'aborde d'ailleurs que superficiellement la question du fossé en termes quantitatifs et qualitatifs qu'il existe entre les travaux sur la Shoah en 1985 et ce qui a été écrit en 1945 ou 1964. Pourtant, force est de reconnaître qu'Azouvi a ses raisons lorsqu'il affirme que la réalité, à regarder de plus près, se situe bien loin de la dimension du silence : l'effacement de décennies de réflexions collectives sur le génocide, sans lesquelles on n'aurait eu, cinquante ans après, ni de mobilisations ni d'héritage à transmettre, ne rend pas service à une reconstruction fidèle de la mémoire de l'événement.

L'auteur ne prétend pas, du reste, que pendant trente ans le silence ait été brisé partout et tout le temps. Il se peut que la thèse d'un présumé "syndrome de la Shoah", ne soit finalement que l'un des fruits de la contamination – inévitable – du "syndrome de Vichy" (dont la dimension du silence, au contraire, a été bien réelle jusqu'aux années '70 et à la "révolution paxtonienne"). Le problème d'un passé politique national irrésolu et de la continuité dans la discontinuité aurait ainsi mis en ombre l'apport fondamental d'une partie de la culture française de l'après-guerre à la prise de conscience de la portée du génocide nazi et des responsabilités nationales. Si l'on essayait, en outre, d'aborder la question du point de vue international, on pourrait en convenir qu'il existe aussi une sorte de piège dans lequel les occidentaux, de temps en temps, sont tombés : incapables d'expliquer le souvenir des pages sombres de leur histoire à travers le conflit et incapables de rendre compte des oublis volontaires, ils ont recouru en masse au ressentiment, à la culpabilité, à la honte et aux remords. On en a vu sortir, souvent, une condamnation générale et passionnée de quelques abstraits "gardiens de la mémoire", mise en place pour échapper à toute responsabilité individuelle et collective du choix face à l'histoire.

Pour conclure, l'ouvrage de François Azouvi est un brillant exemple d'histoire intellectuelle interdisciplinaire, un travail qui essaye de nous montrer la façon dont un événement comme la Shoah, dont aujourd'hui on reconnaît la spécificité historique, a investi une société à plusieurs niveaux. Ce travail fait

ressortir en outre l'importance d'une perspective comparative qui tient toujours compte des cadres différents, c'est-à-dire des nouveaux paramètres sociaux et identitaires qui rendent obsolète une représentation aux yeux des contemporains, en modifiant leur perception du passé et des valeurs collectives qui en jaillissent. Une telle approche, fondée sur l'articulation entre contexte et structures et sur le refus du recours systématique à la "classification" schématique et aprioriste des phénomènes, a joué un rôle essentiel lors des travaux interdisciplinaires menés, entre autres, par Michel Dobry. Ces ouvrages, combinant sociologie politique, histoire politique et science politique, ont présenté sous un nouveau jour les rapports entre les acteurs sociaux et politiques pendant ce qu'on nomme "états de crise" (Dobry, 1992, 1995, 2005). Le refus, de la part de François Azouvi, de réduire la mémoire de la Shoah en France en termes de "avant" et "après" s'inscrit pleinement dans ce cadre conceptuel. La voie est toujours ouverte à un débat qui concerne plusieurs domaines intellectuels : s'agit-il pour les sciences humaines et sociales, étant donné leur objet spécifique, de *classer* ou plutôt de *comprendre* ?

Andrea Cavaletto



2 VIVIANE HUYS ET DENIS VERNANT, *L'indisciplinaire de l'art*, P.U.F., Paris, 2012, 180 p. ISBN 9782130590969, € 22,00.

This book, more ambitious than convincing, has however the merit of calling attention upon general theoretical problems, which are often overlooked in the studies. At the basis, there is the idea that the different fields of research must move on from long restated and established forms of interdisciplinarity, multidisciplinary or disciplinary contamination, toward an undisciplinarity provocatively heralded by the title. The debate, although recent, can already claim a certain credit especially thanks to the Institut InDisciplinAire created

in 2009 in Grenoble and since then an active centre of cultural ventures¹, not least the conference (June 19, 2013) organised within the Séminaire doctoral commun of the Ecole Doctoral d'Histoire de l'art and hosted in the prestigious INHA in Paris. The seminar, recalling Huys and Vernant's book, was intended to answer on how the art object, far from being solely considered within a traditional framework of art historical studies, continues to elicit the attention of different and intertwining fields, from the philosophical and sociological, to the ethnographic and anthropological one, to the scientific and economic one, opening new interpretative paths which go beyond the conventional formalist and iconographic interpretations. With the term *indiscipline* the symposium wanted—the organisers claimed—to bring back the idea of fields of knowledge coming together, of a multifaceted approach, brought to the limit of academic divisions and of the art object perceived in all its complexity. Moreover, this reflection also aimed at “éclairer les débats récurrents qui concernent le supposé conservatisme méthodologique de l'histoire de l'art”, a conservatism induced by the fear of losing one's identity—conquered with difficulty—and of going back to the network of leading disciplines, nonetheless the cause for scepticism toward the forms of dialogue. Hence the consequent resistance to questioning oneself and, more specifically, to pose the question whether and how the “théories marxistes, féministes, post-structuralistes, post-colonialistes, au cœur des Visual et des Cultural Studies anglo-saxonnes, ont-elles changé notre manière de faire de l'histoire de l'art au risque de remettre directement en cause l'identité et le sens même de la discipline”. A legitimate question, which however cannot exempt us from observing how desirable and desired digressing could engender a disordered zigzag lacking in methodological firmness. A risk less pompous French art history seems to be subject to and which has led the discipline to position itself, since its very emancipation from the amateur dimension, on a double path: an academic one, strongly grounded to a tradition of philological and formalist studies, the other one of a 'militant' nature, always prone to critical interpretations directed rather to the philosophical and socio-anthropological contribution, in essence history on one side and the contemporary on the other with its instances, fashions and consumerism. Apart from such clarifications, the question posed by the congress is sensible and calls for

¹ <http://www.institut-indisciplinaire.com>.

consideration since it touches upon important points concerning the study of art history in general and, moreover, of all the disciplines at large. The contamination of different fields is, indeed, essential to knowledge and borrowing from other methodologies may prove a useful exercise to verify one's own; this, however, must not lead to mistake a train for another, to dismiss methodological rigour for supposed conservatism and to digress in readings which, to hang precariously in the balance, never reach their long-awaited destination. This is somewhat a pitfall this book by Viviane Huys (art historian and lively catalyst of the afore-mentioned institute in Grenoble) and Denis Vernant (professor of philosophy, pragmatics and praxeology) runs, which, by suggesting tools able to act on the discipline freeing it from its bottlenecks in order to re-translate it into an intellectual practice able to make "entrer en résonance" different points of view without favouring one over the other, ends up being about Art and little about the history of art.



The starting point is given by the—not new—realisation of the outdated concept of 'artwork' and the inadequate historical approach, which drives the two authors to shift the focus of attention from history to discourse, from the work to the artistic device. It is this to be historically determined and to give rise to conventions which make artists recognisable as such together with their practice, the means of spreading, nonetheless the forms of reception and judgement of the works. The clarity of such an axiom affects the following passage centred on the need to recognise the mechanisms behind artworks, in other words the devices which produce and sanction its nature and worth. Focusing on the devices consequently calls for a non-interdisciplinary nor pluridisciplinary, but a undisciplinary approach, that is "commandée non pas *a priori* par les exigences d'une discipline dominante, mais par la spécificité et la complexité de l'objet d'étude". What must be rejected, then, is the "églobante" character of history, which ought to be replaced with a discourse on space and time, which recognises both historicity and ahistoricity of art as equally necessary, its sacred,

symbolic and archetypal dimension. A reference to Aby Warburg is thus here as obvious as inevitable, but it does not go beyond a dutiful tribute to a person who is now in France the object of a reflowering interest. The discourse gains pace again on the idea of temporality which, as it is now well-established, constantly changes, tied to anthropological structures, subject to expansions and restrictions. The shapes of time, as Focillon (who is by the way never mentioned) would put it, are plentiful and variously arrayed, but the authors take no notice of the influence of styles, of advancements and delays, pleasure and pain of each attempt to fix the chronology of the works along an ideal line of development, as for the double time of art, the one of creation and the one of interpretation, distinctively subject to history and to the changing meaning of images, to the creative processes in relation to the technical devices, to the persistence of prototypes and to their overcoming, to fluctuating taste and fashions and, not least, to the historically determined development of the discipline, of its methodological and interpretative tools. Among them the museum is the most strongly binding: it exhibits a *Zeitgeist* through the mechanisms of knowledge, but it sanctions—and it finds its reason—in the sacredness and eternity of the object. It sanctifies art depriving it of its original sacredness and it imposes an inaccessibility only broken by eyesight. The theme is very complex, but the book, pursuing an educational intent, aims at outlining the problems and focusing the attention on core aspects, like the question of images and their symbolic value. The following chapter is devoted to the work interpretability, for which Charles Sanders Peirce and Erwin Panofsky are referred to. Here the book gets to heart of speculation: iconology and semiotics show how central the interpretative moment is and how historically connoted and biased it is. The continuous renewal of the work of art (unchangeable per se), its redefinition according to new purposes, uses and contexts, including the museum and history of art itself, lies in the changing sense, and/or meaning, since “ce qu’il y a d’historique dans l’art est sans doute ce dont l’homme le charge”.

The book continues addressing philosophy of language, examining the semantic, pragmatic and praxeological dimension of artistic phenomena. The discursivity of images and images as a place of thought avail themselves of two specific cases: the capital with *The Hanging of Judas* in St Mary Magdalen’s basilica in Vézelay and the *Ark of the Covenant* in the Carolingian Oratory in Germigny-des-Prés. While the metaphor, as a more effective medium for the

symbolic functioning of written and visual language and as the zenith of visual grammar rhetoric, finds its proof once more on the plastic shapes of Romanesque art.

Art, therefore, reveals itself in a dialogic form through a network of relations and devices which, since the 15th century, have led to qualify the artist as such and the products of his work as artistic. These very same have started a consecration process of the object whose authenticity and a-temporality is sanctioned by the creation of the 'public' and the museum, whereas art history ensures the exegesis of the work bringing it to a knowledge system. Hence the need to look at art from the *indisciplinaire* point of view, in a twofold historical and discursive dimension which, taking note of the inborn a-historicity in man's aesthetical and archetypal need, is able to place such a need in time and history, whose discursivity (and historicity) is expressed in the double retro- and pro-spective movement, consisting in constantly recreating the past, absorbing foreign cultures re-elaborating them in new forms, since, in conclusion, "Chaque époque invente l'art qu'elle mérite". A glossary of terms and concepts follows for the use of art history students and beyond.

Besides some rough mistakes, like poor Torquato Tasso who becomes 'Le Tasse'—and he is referred to as such even in the index of names—and the quotation of works which do not appear in any bibliography nor in national and international OPACs, the book is not without interest for the afore-mentioned reasons. But it would have been much more so, had the authors adopted the well-known aloof discursivity (and relativity) in considering the debates triggered by some books, like *Das Ende der Kunstgeschichte?* by Hans Belting in 1983, or had the reference bibliography included studies which, from other angles, have succeeded in looking at the figurative production suggesting much more pertinent approaches, we need only mention among others the not so recent *Patterns of Intention* by Michael Baxandall (1985). The questions posed by Viviane Huys and Denis Vernant, fully legitimate and surely interesting, are about art but, as we have already seen, little about history of art and its methodological problems. Besides, this is their intention, but since their book has an educational intent, one also ought to ask to what extent it succeeds in tearing down the picket fences exposed from the start or if once more the theories on art stand behind specific creative, stylistic and socio-historical processes. The question, therefore, remains open and awaits a new reflection, which, starting

from what has already been written (Pächt, Haskell, Baxandall, Belting only to quote a happy few), reopens the debate and attempts to make “*entrer en résonance*” theory and praxis, to make research on the field penetrable to considerations which, far from being mere abstractions, broaden the scope and offer new perspectives more and more absent from art historical studies often a-critically following formal analyses and attributionist methodologies and the ones again aimed at building the artist’s monograph, a long-outdated genre and inexplicably brought again to the fore.

Franca Varallo



3 URS APP, *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, University Media, Rorschach - Kyoto, 2012, p. 304. ISBN 9783906000091, € 37,00. Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, Chicago - London, 2012, p. XIV+390. ISBN 9780226412344, \$ 90.00 cloth, \$ 30.00 paper.

In his previous book on *The Birth of Orientalism* Urs App analyzed the 18th-century phase of development of ‘modern orientalism’ as a “secular, institutionalized study of the Orient by specialists”¹, that followed a ‘premodern’ orientalism rooted in Bible studies and theology. Now he has studied the origins of some common images or conceptualizations of ‘oriental’ thought that are a sort of pre-condition to the interest of 18th-century intellectuals in Asian non-Abrahamic religions and doctrines. The 17th century had obtained through the channels of a somewhat crooked reception, and then elaborated, the general concept of an Asian (Chinese, Indian) ‘religion’, ‘philosophy’, or ‘wisdom’, the

¹ Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2010), xii. By ‘Orient’ is meant the whole of Asia and not only the so-called Near and Middle East.

depictions of which oscillated between a striking similarity to the natural theology of Christian origins and a bold assimilation to atheism—both being met with positive and negative judgments. It sparked hefty debate, to which missionaries, ecclesiastics, first- and second-rank philosophers had participated by private and public communications. Such ‘Oriental philosophy’ was steadily represented as composed of outer and inner—essoteric and exoteric—doctrines: while tracing these purported Oriental doctrines back in time, App “kept encountering characterizations of a common ‘inner’ doctrine of this philosophy that had an unmistakable scent of Zen Buddhism” (p. 3).

It turns out that this reception, as it could be expected, based as it is on internal Jesuit documents (reports and relations by missionaries and re-elaborations thereof), can be traced to a history of equivoques—but App shows in detail that their core portion originated in, or concerning, 16th-century Japan. And he has found a true “Rosetta stone” (p. 18) in a manuscript once used to reinforce a Japanese folding screen that is now preserved in Evora (Portugal), published and studied by 20th century scholars. Of many fragments, that are first-hand sources on the Jesuit Japan mission and on Japanese Christians, Latin versions exist that can be compared to them, illuminating important aspects of the (mis-)comprehension process that took place in that context.

The history of the first Jesuit mission in Japan shows that equivoques on the meaning of the words used for God, saint, religion, etc. were ubiquitous in reports by informants, official documents, letters of authorization, and in public Christian teaching using Buddhist denominations, equally affecting both parties. In the first Jesuit reports of mid-16th century, App detects (p. 31-32) in the first place what he calls ‘Arlecchino effects’ (from the famous line “C’est tout comme icy” in Nolant de Fatouville’s *Arlequin empereur dans la Lune*). Moreover, and producing decisive contradictions, a prominent influence of Zen is diagnosed, accompanied by a recurring obsession with the theme of ‘creation and nothingness’. Another main theme is the inexistence of the soul, or God being the man’s soul; and the “surprising phenomenon” of an apparently atheistic religion, whose devoted and contemplative monks would deny the very existence of God and the saints—a sure shock “to Europeans used to classifying the world’s religions in four categories: Christianity, Judaism, Islam, and paganism”. Lastly makes its appearance the biographical figment that Buddha would have at a time rejected all his teachings.

The ‘Arlecchino effect’ affected also the Japanese, of course; but it became clear to them, as the Jesuits perfected themselves in the local language, that the foreign monks were intent on “destroying the Buddha dharma (...) instead of promoting it” (p. 53). At the same time, the need for a neutral rendering of Japanese doctrines was perceived on the Western side, and it started in the second half of the century a more critical production. Alessandro Valignano (or Valignani), General Visitor to the Jesuit missions in Asia, who gave lectures on Japanese and Christian religion for Japanese and European novices in 1581, his interpreter Luis Froís, and some important intellectual converts as the Tōin father and son, framed this new phase.

Urs App gives a fascinating diagram (p. 56) of the transmission of a 1556 *Sumario de los errores* and of the Tōins’ reports, through multifarious translations, later Jesuit treatises and controversy writings, Jean Le Clerc, Bayle’s *Dictionary*, and Brucker’s *Historia critica philosophiae* (finally reproduced in so many of Diderot’s contributions to the *Encyclopédie*). A similar diagram (p. 186) traces the merger of these Sino-Japanese elements with an Indo-Iranian stream that also traversed the 17th century. This reception also deeply influenced later speculation on the genealogy of creed such as Kircher’s, the reading, by albeit less imaginative Jesuits, of Confucian and Chinese Buddhist texts, and the reception by philosophers such as François Bernier, Jakob Thomasius, Thomas Burnet, G.W. Leibniz, and the already mentioned Pierre Bayle, whose identification of Oriental Ur-Philosophy and Ur-Spinozism (in App’s words) is the object of the final chapter.

If every discovery is also an invention, or a re-invention that comes through endeavours of intertwined comprehension and assimilation, it is not so striking that, just as 16th and 17th-century ‘Asian religion’ or ‘Oriental philosophy’ is revealed as an invention about Japan, the very concept of religion is an invention that Japan had to make in the 19th century, together with other concepts, to accommodate to foreign laws and rites the coexistence with which was imposed on the country by the force of weapons. Jason Josephson, in his book *The Invention of Religion in Japan*, shows that Japan had no concept of what Europeans—since the time of Cusanus’ irenic writings—had called ‘religion’, nor words for it and for similar notions, until Japanese officials were obliged to articulate it in the aftermath of the opening of Japan to the West with the Treaty of Kanagawa of 1854.

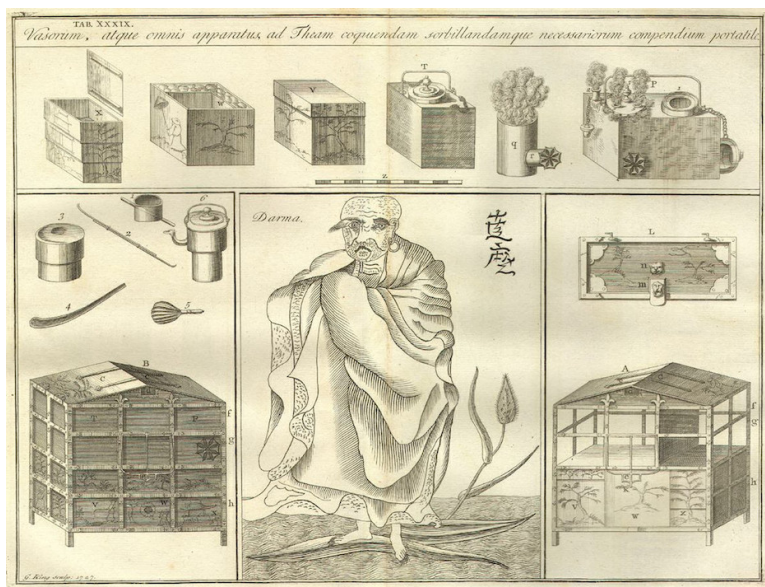
The author sees ‘religion’ as not only an anthropological category, but “a heresiographical and missionary category” (p. 45) as well; it is anyway a category that is at play in encounters similar to those that engendered the texts studied in App’s *Cult of Emptiness*, that are partly considered by Josephson too, together with later developments on Japanese ground, as a background to the facts that he studies here. He sees this exchange, at its beginning, as a history of ‘symmetrical disagreement’ between anti-Christian and Christian-apologetic early writings. “Each describes the other as demonic” (p. 49). But on the Japanese side there was “no need for a new theory of something called ‘religion’ to explain Christianity” (p. 5; a pregnant observation to which, by the way, a useless quotation of Thomas Kuhn is affixed; this book is a few times, as it happens, over-theoretic in language and authorities). Whereas the category of ‘paganism’, as we have seen, was insufficient for the needs of European writers, ‘demonology’ suited Japanese commenters enough.

So Josephson is attentive to remark that ‘religion’ “is not the inevitable outcome of an encounter between different peoples; the concept does not automatically generate itself as an anthropological abstraction” (p. 71). Japanese went through an armed political conflict at the outcome of which they had to “negotiate religion”, a process that included “inventing Japanese religions” and incorporating cognate concepts as secularism, science and superstition. This took place in a highly political setting that included the lifting of the ban on Christianity, and the granting of certain rights of ‘free exercise’. So Shinto was preserved, so to say, by considering it as a set of ceremonies, moral teachings and national ideology, a ‘non-religion’, while other practices and beliefs were labeled as superstitions. Yet Christianity and its sects or confessions, just like Buddhism, had to be considered as instances of a category (‘religions’) the character of which was not entirely clear—at least not to the appointed Japanese team of diplomatics and translators—and that brought with itself its toll of equivoques and misunderstanding.

But in this book the symmetry of events is quite strongly underlined. That process influenced, through the action of Japanese diplomacy, also the formation of European ‘Orientalist studies’ and *their* concept of ‘religion’, in particular of the Japanese religions. Again Japan was the cynosure of a new formation of Orientalism, and again the scale was much wider than that of the colonialist apperception of Near and Middle East.

When set together, in a sort of bilateral deconstruction, these books might simply prove that in difficult encounters it is always a matter of ‘invention’. Instead we cannot avoid the feeling of an un-harmonic, distant, clashing form of involuntary collaboration. What we are confronted with is more the fact that invention itself is as a complex and multilateral event as it can be, twisted within conflicts, animated by uncertain moves, by actions and reactions that respond to diversified intention and goals.

Enrico Pasini



E. Kaempfer, *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'Empire du Japon*, 1729. Table XXXIX; in the middle a portrait of Bodhidharma, “grand Saint des Japonnois” (p. lii).