

# Patti conoscitivi. Loti, Malraux, Barthes tra io e mondo

GIOVANNI SALVAGNINI ZANAZZO  
Università degli Studi di Padova

## *Abstract*

This article proposes an overview on three cognitive pacts set by French writers in relation to Japan. In Pierre Loti's *Madame Chrysanthème*, the position of the narrator is a representation of the consequences of an irreflexive intercultural exploration. In Malraux and Barthes' works, the more developed theoretical reflection leads to a less traumatic encounter with the Other. However, all the three literary texts show the oscillatory mechanic of knowledge, always influenced by the position of the questioning I.

Il presente articolo si propone di dare conto degli atteggiamenti o posture epistemologiche assunti da tre scrittori francesi al momento del confronto col Giappone. L'etichetta di 'patti conoscitivi' riprende, senza pretendere la stessa rigosità teorica<sup>1</sup>, la denominazione di 'patto' proposta, in veste di «publicitaire qui a eu une bonne idée» (Lejeune 2005, 15), da Philippe Lejeune (1975, 13-46) per indicare l'atto, programmatico e preliminare alla scrittura, col quale un autore stabilisce le coordinate entro le quali la propria opera si colloca. Come chi scrive di sé compie una scelta di campo decidendo di porre il proprio discorso sotto l'egida dell'autobiografia o del romanzo, anche per

<sup>1</sup> Si tratta in effetti di delineare delle posizioni che emergono complessivamente dai testi, più che essere esplicitamente difese in medaglioni circoscritti come quelli raccolti da Lejeune ne *L'Autobiographie en France* ([1971] 1998, 125-167).

i nostri tre autori si tratta di ‘collocarsi’: non in relazione al genere letterario bensì al comune oggetto affrontato dai loro testi.

Loti, Malraux e Barthes scandiscono in effetti tre momenti distinti di un’unica fascinazione di lunga data verso il Giappone, nutrita da un progressivo incremento di informazioni e conoscenze ma che ancora nel 1966 poteva far affermare a Nicolas Bouvier (2009, 253): «J’aime la vie sauvage, les hérons, les pommiers en fleur, mais lorsque j’aurai contemplé une fleur de pommier toute ma vie, moi avec ma caboche d’Occidental, j’en saurai si peu de plus». Proprio la costante relazione io/mondo, identità/alterità, costituirà il motivo di fondo sul quale si articolano i tre patti.

### 1. *Pierre Loti: Madame Chrysanthème*

Inquadrare la figura e l’opera di Pierre Loti sembra impegno non gravoso: il cliché è la sua «vocation» (Lafont 1993, 26) e il suo destino<sup>2</sup>. Questa etichetta, o cliché di secondo grado, poggia su basi troppo solide per poterla smontare, rischiando di indulgere in quello che Chris Reyns-Chikuma (2005) ha chiamato «révisionnisme réactionnaire» della critica lotiana. Almeno, però, «occorre ricordare che [Loti] mai si propone come studioso, intellettuale o esperto [...] Il suo obiettivo è sperimentare, osservare, assistere e farsi attraversare dalle sensazioni» (Scotti 2014, 9); e qualsiasi sensazionismo contiene in sé una quota inevitabile di arbitrarietà, dovuta alla precedenza concessa alle *reazioni* del soggetto rispetto alle cause che le scatenano. È dunque da sottolineare l’importanza della «présence [...] nette» (Gallina 1985, 207) e ingombrante che l’io narrante occidentale assume all’interno del discorso antropologico, e la natura forzatamente selettiva, stereotipata e parziale che vi imprime: nel suo paradigma di «voyage égocentrique» (Todorov 1989, 343) questo io *non* si propone di far conoscere il Giappone, ma solo di scrivere un racconto appetibile su di sé<sup>3</sup>. Il Giappone serve allo scopo come un effetto speciale: lo sfavillio di un fuoco d’artificio in grado di rendere ancora più forte l’impressione prodotta dall’avventura sul pubblico.

L’io narrante di *Madame Chrysanthème* (1887) dimostra la propria autoreferenzialità fin dal perentorio proclama della prima pagina, che costituirà poi la trama di fondo dell’intero testo: «Moi, disais-je, aussitôt arrivé, je me marie» (Loti [1887] 1926, 1) [«Io” dissi “come arrivo mi sposo”»] (Loti [1887]

<sup>2</sup> Così anche Gaston Bachelard, commentando le descrizioni lotiane del paesaggio desertico: «Cet immense horizon des sables, n’est-ce pas un désert d’écolier, le Sahara des atlas scolaires?» (Bachelard 1957, 185).

<sup>3</sup> I protagonisti del romanzo sono proprio «Moi, le Japon et l’Effet que ce pays m’a produit» (Loti [1887] 1926, 1, in corsivo nel testo) [«Io stesso, il Giappone, e l’Impressione che [...] ha prodotto in me»] (Loti [1887] 2014, 11).

2014, 15). L'io ha *già* deciso che si sposerà, e ciò non è più che una formalità cui adempiere una volta posto il piede a terra, senza che la volontà e le fattezze della sposa siano tenute in alcun conto: «in spite of the fact that he actually goes to Japan, Loti's narrator continues to travel [only] through objects» (Kawakami 2005, 38-39), perché in quanto oggetti, *bibelots* estetizzanti, sono percepiti gli indigeni.

Tale atteggiamento di chiusura fisica e mentale, se condotto davvero sino in fondo, presupporrebbe una immobilità assoluta nell'evoluzione psicologica del narratore. In uno degli ultimi episodi del romanzo, ormai prossimo alla partenza, egli si reca a un appuntamento di addio con Chrysanthème. Salite le scale in silenzio, «pour [se] donner le dernier plaisir de la surprendre» (Loti [1887] 1926, 291) [per avere il piacere di sorprenderla] (Loti [1887] 2014, 169), la trova intenta a canticchiare e contare i denari ricevuti per la transazione coniugale, «avec la compétence et la dextérité d'un vieux changeur» (Loti [1887] 1926, 291-292) [con la competenza e la destrezza di un vecchio cambiavalute] (Loti [1887] 2014, 169). Scornato, abbandona in fretta la stanza della donna.

Secondo Giorgio Sica, anche questa scena andrebbe ricondotta nell'alveo dello stereotipo, che diventerebbe così un dispositivo bivalente: «l'idea della giapponese come donna-giocattolo, priva di aspirazioni e ideali [...] eppure in segreto, calcolatrice e sfuggente» (Sica 2012, 77). Ma le due porzioni del tutto non hanno natura omogenea, statica: se la graziosità e il carattere decorativo sono effettivamente griglie sovrapposte dall'io al mondo, in un'operazione tutta mentale, l'avversione che se ne riceve in cambio non è tanto il prolungamento di questa pratica, quanto il suo effetto. Nell'economia del racconto, per tematizzare l'elemento della repulsione subita è necessario quell'intervento dall'esterno che la 'petitesse' estetizzante non richiedeva. È il frutto di una evoluzione, di un movimento: la risposta a una postura conoscitiva errata: un processo che Loti non controlla, che non enumera in partenza, che ricava dal soggiorno *in loco* – e che poi, evidentemente, si impegna a generalizzare, coerente con la propria egemonia diegetica. In altre parole: se il miracolo si fosse compiuto, se Chrysanthème lo avesse amato come da aspettativa, senza smorzargli i sogni, Loti non avrebbe potuto che rallegrarsene.

A testimonianza della natura progressiva della disillusione, il tratto caratteristico dei giapponesi non è individuato né nel loro «charme», né nella loro «laideur»; quanto piuttosto nello scarto rapidissimo, repentino («si vite») che intercorre fra le due istanze:

La montagne sent bon. Fraîcheur de l'air, fraîcheur de la lumière, fraîcheur enfantine de ces petites filles [...] Fraîcheur de ces fleurs et de ces herbes sur lesquelles nous marchons [...] Comme c'est éternellement joli, même au Japon, les matins de la campagne et les matins de la vie humaine... D'ailleurs je reconnais le charme des petits enfants japonais; il y en a d'adorables. – Mais, ce charme qu'ils ont, comment passe-t-il si vite pour devenir la grimace vieillotte, la laideur souriante, l'air singe ? ... (Loti [1887] 1926, 175-176)

[La montagna profuma di buono. Freschezza dell'aria, freschezza della luce, freschezza infantile di queste ragazzine [...] Freschezza dei fiori e dell'erba su cui camminiamo [...] come sono eternamente belle, anche in Giappone, le mattinate della campagna e quelle della vita umana... Apprezzavo anche lo charme dei ragazzini giapponesi; ce ne sono di adorabili. *Ma, quella grazia come fa a passare così velocemente e tramutarsi in smorfia senile, bruttezza sorridente, aria da scimmia?...*] (Loti [1887] 2014, 108-109)

L'ostinato sovrapporsi delle due istanze rinnova a ogni sguardo la dialettica fra aspettativa e realtà. In un primo momento, la grazia esteriore provoca un'istintiva buona disposizione nell'animo di Loti: è questo il momento della premeditazione, dell'idealità provocata nell'autore dalla visione pregressa dei manufatti in Europa. Successivamente, a un esame più approfondito, questa grazia rivela in sé stessa un elemento di corruzione, una «grimace» che la rende inservibile al piacere sperato dall'io. È il momento dell'avversativa, del «mais»: Chrysanthème che conta i soldi della sua transazione invece che essere davvero triste per amore ne è solo l'esempio più manifesto. Problematico e provvisorio è infine l'ultimo movimento, quello dell'ipotetica sintesi dei due sentimenti opposti, che non giunge mai a una conciliazione stabile ed è anzi predisposto a riavviare da capo il procedimento in ogni nuova occasione, spinto dall'invincibile attrazione dell'esteta Loti.

Le fantasticherie incipitarie del romanzo escludevano dal cerchio del loro immaginario tutti i problemi poi incontrati in effetti da Loti: non c'era spazio per la meschinità di Kangourou-san, per la doppiezza spietata di Chrysanthème, per la gelosia verso Yves, nel *tableau* che il testo avrebbe voluto dipingere. Il volto effettivo del Giappone appare invece sfigurato dalla doppiezza, dall'ambiguità, dal miscuglio impuro del bene e del male. Chrysanthème e Kangourou-san, la bellezza e il viscidume, il bel corpo da «fée» (Loti [1887] 1926, 102) [fata] (Loti [1887] 2014, 70) e il «long sifflement de couleuvre» (Loti [1887] 1926, 105) [lungo sibilo da serpente] (Loti [1887] 2014, 71) sono annodati insieme nell'animo giapponese, e impediscono all'idealista Loti di poter mai raggiungere una pura unione spirituale con il duro cuore del paese.

Da una tale situazione di sconfitta sembra riduttivo dedurre semplicemente che «l'effet d'une étrangeté inquiétante et celui d'une horreur sont souvent indispensables en plus de la curiosité esthétique ou intellectuelle pour l'inconnu» (Naito 1995, 98) come ingredienti per realizzare un prodotto più vendibile, ascrivendo cioè le difficoltà ermeneutiche di Loti a una sua volontà di 'scompigliare' le carte del romanzo. Allo stesso modo, vedere nello scacco di Loti una «désillusion» malinconiosa (Buch 2016, 66 ss.) che resta tutta interna allo sviluppo mentale del soggetto; o inscrivere le sue proteste contro il Giappone nel computo di una dinamica di vendetta satirica e capricciosa (Suematsu 1995, 11) contro una realtà che non ha risposto alle sue aspettative, presuppone la fede in un controllo totale da parte dell'autore sul proprio testo, e non rende conto dello squarcio sul nero dell'«abisso», più frutto di una rottura del meccanismo narrativo che sapiente regolazione di contrappesi interni. Quando scrive che

il «monde d'idées» dei giapponesi resta «absolument fermé pour nous» (Loti [1887] 1926, 229) [mondo d'idee] dei giapponesi resta [a noi del tutto chiuso] (Loti [1887] 2014, 136), Loti non rappresenta un dato acquisito della conoscenza bensì un ostacolo alla conoscenza: la cui constatazione è uno dei pochi dati veramente aggiunti in loco attraverso l'esperienza. L'impiego del gerundio scopico testimonia questo carattere di scoperta imprevista, sopraggiunta in un secondo momento: «Et je songe, *en les dévisageant*: comme nous sommes loin de ce peuple japonais, comme nous sommes de race dissemblable! ...» (Loti [1887] 1926, 229, corsivo nostro) [*osservandole*, penso a quanto siamo lontani da questo popolo giapponese, a quanto siano differenti le razze a cui apparteniamo! ...] (Loti [1887] 2014, 136). Il tramite della percezione sensoriale suggerisce un canale di scambio emotivo con il mondo esterno, implicando un certo grado di passività sofferente del soggetto in balia, non più egemone: «Je sens, entre elles et moi, le gouffre mystérieux, effroyable...» (Loti [1887] 1926, 260) [Fra me e loro percepisco un abisso misterioso, spaventoso...] (Loti [1887] 2014, 155), e tanto più spaesante per chi era sbarcato in Giappone col solo intento di «épouser un bibelot» (Loti [1887] 1926, 32) [sposare un soprammobile] (Loti [1887] 2014, 33). Un termine come «gouffre», già di per sé rappresentante dell'ignoto, viene connotato dai suoi attributi in senso decisamente perturbante, sovraccaricando verso il nero e il disagio esistenziale una constatazione che poteva altrimenti mantenersi quasi nei territori del neutrale.

Interessante, in questo senso, è anche notare la peculiarità del caso-Giappone rispetto ad altri paesi attraversati da Loti con minor difficoltà. Solo verso il Giappone si incontra un razzismo che è «surprising feature to find in the work of a traveller who is so taken with exoticism» (Dedet 1999, 21). Solo *Madame Chrysanthème* si configura come «récit de l'impossibilité», poiché in Giappone, a differenza dei paesi arabi con la loro consolidata «vague de fantasmes» erotici e affascinanti, i «misteri» «ont la mauvaise idée de persister, sans que le mystérieux et le fabuleux puissent prendre ensemble consistance» (Montier 2016). In altre parole, l'alterità vi conta solo come puro ostacolo, priva dei rivestimenti accomodanti e profumati dell'immaginario degli harem: mostra la sua nuda presenza, sfidando a domarla.

Pur senza voler forzare la mano fino all'affascinante visione lafontiana di un Loti come semiologo ante litteram, che attraverso i dispositivi della macchinale ripetizione linguistica mette volutamente in scena il proprio scacco 'murandosi' in una «langue qui s'auto-détruit», in una «écriture-désert» (Lafont 1993, 27), bisogna comunque constatare che Loti, proprio in virtù della sua ingenuità<sup>4</sup> e della ignoranza dei modi di trattare l'Altro, si è sporto inavvertitamente oltre,

<sup>4</sup> Ingenuità non scalfita dal fatto che «Loti è perfettamente consapevole del proprio compiacimento per gli stereotipi, e condivide l'ironia dei critici nei confronti delle proprie finzioni» (Merello 2005, 670). Si tratta infatti di una auto-consapevolezza del meccanismo conoscitivo che resta tutta interna a esso e non ne mette in discussione i presupposti generali. In altre parole, Loti ironizza sul funzionamento della propria mente senza interrogarsi sull'opportunità di modificarlo.

ha visto, «di fronte e di contro al sistema della coscienza» (Agosti 2007, 123), la presenza dell'«intraduit» (Valéry 1973, 551), la frangia irriducibile del reale: imprudenza che Malraux e Barthes si sono ben guardati dal commettere, consci dei pericoli e delle teorie insite nella relazione interculturale. Loti, in veste di personaggio, mostra di non saperne niente: e come un camminatore poco avvertito, ha inghiottito le bacche velenose perché non sapeva che lo fossero, perché aveva nel bagaglio solo il suo «rêve de bonheur» (Mathé 1972, 16) esotista. «Le Japon présente à Loti de nombreux signes [...] mais il ne possède que très peu d'atouts pour les déchiffrer» (Naito 1995, 97). In altri termini, i suoi abusati cliché non facevano presa sul mondo (Lafont 1993, 170), diversamente dagli strumenti più raffinati dei teorici successivi. «Dans l'ensemble de la production japoniste, [Loti] fait figure d'un *hapax* scandaleux et irrecevable» (Brahimi 1992, 9): perché non c'è in lui «la volonté de jouer le jeu de la contradiction et de l'affronter» (ivi, 10), caratteristico degli agguerriti viaggiatori successivi; non c'è l'idea di dover raggiungere un punto d'incontro comune, e nemmeno l'aspettativa che questo punto d'incontro debba in qualche maniera esistere. Proprio in virtù del suo essere sprovveduto, Loti ottiene la possibilità (da lui non richiesta) di percepire l'alterità senza il cuscinetto protettivo delle conoscenze etnoantropologiche del periodo successivo (1918-1930), nel corso del quale il sapere sul Giappone senza dubbio si approfondisce (Reyns-Chikuma 2005). Conoscenza dell'altro, allora vuol dire forse necessariamente depotenziamento della carica perturbante dell'altro, di quella «“blessure” de l'altérité que prétend recouvrir le savoir» (de Certeau 1975, 293): ogni sapere, e non solo il caso facilmente circoscrivibile (e dunque trascurabile) dell'ottusità patente del Potere. La conoscenza è sempre una maniera di attutire l'urto iniziale. Lo è già l'atto stesso di inscrivere la singola manifestazione dell'altro nel macroconcetto della 'alterità', astraendo dal contesto del 'corpo a corpo' localizzato. Loti non si rifaceva a un retroterra teorico lungamente meditato come avverrà invece in autori quali Claudel, Malraux e Barthes, per cui la dinamica Io-Altro è fonte di riflessione esplicita e prolungata anche a livello saggistico (come nel *Traité de la co-naissance au monde et de soi-même* di Claudel, 1907). L'Altro che Loti incontra sulla sua strada è un altro e basta, non sovraccaricato di funzioni conoscitive: la constatazione della reciproca 'lontananza' è frutto diretto dell'esperienza, è rivolto a quei-giapponesi-lì più che a una categoria astratta (o quantomeno il movimento dell'astrazione parte da quei giapponesi per poi allargarsi, apodittico, su tutti i giapponesi possibili).

Il sogno dell'alterità integrale Loti lo ha avverato suo malgrado, senza sapere cosa questo sogno fosse. Se pure è vero che in lui esiste un «horreur, non de la différence, mais de la similitude» (Montier 2016) e una paura che la globalizzazione fagociti le tradizioni locali, quella che gli interessa preservare è una alterità parziale, il gusto di qualche usanza curiosa giusto per non sprofondare nella noia della omogeneità totale; ma non questo spavento, questa scottatura, questa alterità radicale che costringe alla fuga. Victor Segalen critica

([1978] 1995, 17) Loti per il suo intento di ridurre a ogni costo l'Altro a cliché impressionistico, invece di lasciarlo dispiegarsi; ma il fallimento di questa pratica effettivamente inadeguata porta Loti a sperimentare proprio un impatto con la diversità irriducibile ('quanto siano *differenti* le razze') affine a quello auspicato da Segalen stesso: «l'incompréhensibilité éternelle» (ivi, 25). Soltanto che Loti, poi, non ha saputo trarne profitto né *jouissance*, ritraendosi in fretta.

## 2. *André Malraux: La Condition humaine*

Le riflessioni giapponiste cronologicamente successive a Loti configurano dunque, come ricordato da Reyns-Chikuma (2005), un quadro conoscitivo dalle intenzioni senz'altro 'più nobili', più rispettose della cultura nipponica. Eppure, non per questo esse risultano meno mediate e auto-riferite: quel che si vuole suggerire è che ciò non origini da qualche difetto imputabile alle singole configurazioni autoriali esaminate, ma da un obbligo imposto dalla forma stessa del procedimento conoscitivo.

Con André Malraux, il tentativo di mediazione tra Oriente e Occidente trova una realizzazione molto più volitiva e durevole, da un punto di vista biografico prima ancora che concettuale. Secondo Michel Temman, infatti, Malraux in tutta la sua opera «n'a finalement eu de cesse de détrôner l'affirmation de Rudyard Kipling, qui défendait l'idée que "l'Est et l'Ouest ne se reconstruiront jamais"» (Temman 1997, 14); frase che non è poi molto distante dal perentorio «*nous ne sommes pas les pareils de ces gens-là*» [*noi non siamo simili a loro*] (Loti [1887] 2014, 102) lasciato in eredità da Loti ([1887] 1926, 164, in corsivo nel testo). La scommessa di Malraux appare al contrario permeata di uno spirito quasi illuminista di uguaglianza fra tutti gli uomini, non dubitoso circa l'universalità della natura umana<sup>5</sup>, lo stesso che faceva esprimere già a Voltaire giudizi positivi sulla civiltà nipponica (Beillevaire 2001, X-XI). In quale senso se non in questo leggere la figura meticcia di Kyo Gisors, uno dei protagonisti de *La Condition humaine* (1933), di madre giapponese e padre francese? «En passant au-dessus de sa tête, la lampe marqua fortement les coins tombants de sa bouche d'estampe *japonaise*; en s'éloignant elle déplaça les ombres et ce visage métis parut presque *européen*. Les oscillations de la lampe devinrent de plus en plus courtes: *les deux visages* de Kyo reparurent tour à tour, *de moins en moins différents l'un de l'autre*» (Malraux [1933] 1989, 517, corsivo nostro)

<sup>5</sup> Questo sentimento universalizzante non è privo di momenti di sconforto. Jean-Claude Larrat (2003, 34), collocandone il punto culminante proprio negli anni Trenta del Novecento, lo definisce 'tentazione hegeliana' di Malraux e gli oppone una 'tentazione spengleriana' che batte piuttosto sul tasto di una incomunicabilità ineludibile tra le civiltà, che riproduce quella fra gli individui. Sull'incomunicabilità nella *Condition humaine*, cfr. il fondativo Magny (1948), che Larrat stesso (1995) giudica forse troppo parziale.

[Passando sul suo capo, la lampada mise in forte rilievo gli angoli afflosciati della sua bocca da stampa *giapponese*, poi, allontanandosi, spostò le ombre, e quel volto di meticcio sembrò quasi *europeo*. Le oscillazioni della lampada si fecero sempre più corte e *i due volti* di Kyo ricomparvero via via, *sempre meno diversi l'uno dell'altro*] (Malraux [1933] 1934, 13): le due culture si uniscono in un volto solo, mentre l'apparente distanza si riduce a un gioco di luci. Il titolo stesso del romanzo sottolinea come, da luogo di deplorabile 'petitesse', il continente asiatico possa diventare luogo deputato a dire la condizione umana intera. Ora «la Cina *fa* la storia» (Teroni 2003, 22, corsivo nostro), mentre l'Occidente pare essersi di colpo rimpicciolito fra le mani degli europei stessi, dopo che la Prima Guerra mondiale «ha certificato il fallimento dei valori della civiltà occidentale», spingendo la generazione di Malraux a raccogliere con particolare favore «l'invito di Rimbaud ad: "abbandonare l'Europa"» (Bourrel 1986, 106), constatandone la «povertà metafisica» (Moura 1998, 92). Come scrive Enzo Golino (1988) ne *La tentation de l'Occident* (1926): «Lo spirito che animava Malraux ha le stimmate della fiorente letteratura sul tramonto della civiltà occidentale che, proprio negli anni Venti, grazie al successo di un pensatore come Oswald Spengler, segnava il clima intellettuale del tempo».

A Malraux non si può quindi negare il genuino interesse (Ha 1997, 33) portato verso le civiltà esotiche. Forse anzi proprio l'eccessivo 'ottimismo' umanista e assimilatorio, la sua passione per i «*mythes réunificateurs*» (Mossuz-Lavau 2003, 73), può averlo portato a forzare la mano. Se i suoi cinesi danno spesso l'impressione di essere «*peu chinois*», e piuttosto occidentali travestiti, ciò sarà imputabile solo in minima parte all'effettivo meticcio culturale di Shanghai, città aperta i cui abitanti sarebbero «*déjà assez mêlés aux Européens pour les ressembler sur plus d'un point*» (Jaloux [1933] 1970, 60). Piuttosto, si tratterà di un sintomo dell'impegno di Malraux a rinvenire un sostrato comune dietro le singole nazionalità: anche i personaggi cinesi sono «*foncièrement humains*» (Drieu La Rochelle [1935] 1970, 65) – abbraccio di quel «*syncrétisme si éblouissant*» (Moura 1998, 102) che troverà la sua espressione più compiuta nel progetto grandioso del Museo Immaginario. Le differenze di mentalità a livello interculturale che Malraux rileva, specie nell'arte, non sono più allora le voragini insormontabili e abissali di Loti: non più ostacoli da superare quanto piuttosto il solo mezzo «*grâce*» (Godard 2007, 151) al quale compiere l'impegnativo progetto dell'«*homme universel*» (Larrat 2003, 35) – il quale sia non eliminazione delle diversità ma punto dove le diversità sono esaltate in un completamento vicendevole.

Se una simile compattezza progettuale comporta spesso una imprecisione a livello di dettagli etnografici<sup>6</sup>, si tratterà di un effetto collaterale legato a quella osmosi Malraux-universo suggerita da Maurice Blanchot. Malraux si trova

<sup>6</sup> Christian Morzewski (2001) si chiede, ad esempio, se «è così differente» la descrizione della folla di Shanghai nella *Condition humaine* rispetto a quella della folla di Madrid ne *L'Espoir*.

attraverso l'universale, l'universale trova lui in una interrelazione perfetta: egli «ne crée rien d'autre que son univers, soit, mais le mouvement de cet univers intérieur coïncide avec celui de l'histoire» (Blanchot 1949, 205). L'instancabile forza centrifuga della scrittura diventa «capable de recréer, du dedans et dans une référence perpétuelle à soi, le sens et la valeur d'événements du dehors» (*ibid.*): dove 'ricreare' significa subito 'distorcere', proprio per la 'genuinità' e la foga del proprio interesse.

In effetti, sottrarre l'idea di Giappone al rifiuto incondizionato di Loti, aspirando a un dialogo, serve innanzitutto a garantire alla coscienza europea la migliore esperienza possibile dell'alterità, permettendole di sperimentare il *crash test* più affidabile. Migliorare la propria considerazione dell'altro significa scegliere di confrontarsi con un avversario finalmente agguerrito, soddisfacendo una esigenza di sfide identitarie (estranea a Loti), che conserva sempre come fine ultimo quello di auto-conoscersi, di capire 'a che punto si è' in relazione agli altri (cfr. Tison-Braun 1983, 7). Nella visione di Segalen, accostarsi senza pregiudizi all'altro non equivale a voler comprendere *lui*, bensì a sperimentare alla massima potenza su *sé stessi* quel sentimento delizioso che è «la perception du Divers; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même [...] le pouvoir de concevoir autre» (Segalen [1978] 1995, 23), sentirsi attraversati da qualche cosa di radicalmente estraneo. Condizione di esistenza ne è che il soggetto, posto a contatto col diverso, non si identifichi mai completamente con esso: «pour éprouver le sentiment exotique, il faut garder intacte sa personnalité nationale» (Mathé 1972, 28). L'io è necessario al sentimento del non-io, in una correlazione inscindibile: «la notion de Différence implique aussitôt un point de départ individuel» (Segalen [1978] 1995, 24). Qualsiasi possibilità di sentimento sparirebbe non appena l'io si lasciasse inghiottire: perché è l'io il soggetto esperiente. In questo senso, l'«exotisme augmente la personnalité, l'enrichit, bien loin de l'étouffer» (ivi, 49).

Giapponismo e neo-giapponismo non si sono mai scostati da questa presa di posizione: farlo significherebbe automaticamente decadere, abdicare da quel ruolo di avventura della conoscenza individuato da Denise Brahimi come intrinseco all'intero movimento. Il giapponismo, per essere tale, «comporte à la fois analyse de l'autre et analyse de soi [et] est une opération éminemment comparatiste» (Brahimi 1992, 10). Nel suo statuto di interrelazione ci sono sempre due istanze in gioco: non può esserci solo l'altro tanto quanto non può esserci solo l'io. Così, dire che Malraux usa l'altro «to fit the self's particular obsessions» (Ha 1997, 35) proiettando sull'Asia i problemi dell'Europa, significa evidenziare gli inconvenienti consustanziali a un procedimento cognitivo che nella sua articolazione di fondo resta indispensabile.

L'esotismo è potenzialmente in grado di facilitare la risoluzione dei problemi immediati del 'qui e ora', donando all'Occidente una auto-conoscenza altrimenti «inaccessible par toute autre voie» (Godard 2007, 140) – perché favorisce un distanziamento 'metafisico' attraverso il quale vedersi dal di fuori

(Bourrel 1986) e assistere allo spettacolo di sé stessi. Frappone una adeguata lontananza, lo iato di una sospensione tra il soggetto agente e le sue azioni: «tous nos désordres, toutes nos misères, toutes nos grandeurs nous y apparaissent transportés au-delà du monde» (Guéhenno [1933] 1979, 205), epurate degli elementi più direttamente affettivi, restituite alla loro dimensione naturale. L'identità, separata da sé stessa, compie le prove del suo riconoscimento. È in questo senso che si può chiarire il singolare *résumé* del romanzo dato da Malraux stesso ne *Les Voix du silence*: «J'ai conté jadis l'aventure d'un homme qui ne reconnaît pas sa voix qu'on vient d'enregistrer, parce qu'il l'entend pour la première fois à travers ses oreilles et non plus à travers sa gorge [...] j'ai appelé ce livre *La Condition Humaine*» (Malraux 1951, 628) [Una volta ho raccontato l'avventura di un uomo che non riconosce la sua voce che era stata appena registrata, perché la sente per la prima volta attraverso le orecchie e non più attraverso la gola [...] ho chiamato questo libro *La Condition humaine*]. Malraux si riferisce all'episodio iniziale in cui Kyo, all'interno del negozio di Hemmelrich, si trova a riascoltare un nastro magnetico dal quale la sua voce scandisce dei messaggi clandestini – passo apparentemente privo di impatti rilevanti sul sistema del romanzo, e che ne diventa invece chiave interpretativa. La «crisis» cognitiva di Kyo deriva dalla perdita del «sense of his own self» (Shorley 2000, 37-38), filtrato e in qualche modo diviso attraverso l'interferenza della tecnologia straniante del grammofono. Come un ritrovato di ultima generazione, anche l'esotismo permette alla coscienza occidentale di separarsi da sé stessa e poi di riascoltarsi attraverso un'Asia «à la fois très proche [et] très lointaine» (Morzewski 2001), dominio allo stesso tempo dell'io e del non-io. Quella della *Condition* è una *quête* identitaria che inizia con la constatazione che «la voce non familiare è la [propria]» (Remotti 1996, 88); e che prosegue con una serie di esercizi di ascolto e di meditazioni sul suono, nel tentativo di accettarla.

Come suggerito in precedenza, la ricerca di senso resta riferita al soggetto che la compie: la distanza interculturale permane ancora, inscalfibile, e Malraux «n'envisage pas une synthèse» (Tison-Braun 1983, 8). Affinché un processo di auto-conoscenza si compia, è necessario infatti fermarsi sempre «in bilico» (Remotti 1996, 88), prima che l'assimilazione sia completa e che ogni differenza venga neutralizzata, invalidando la domanda di partenza: «l'objet, certes, ne disparaît pas encore» nel soggetto, e «nous savons bien qu'il ne disparaîtra jamais» (Segalen [1978] 1995, 58), come da promessa-minaccia del più convinto Segalen.

### 3. Roland Barthes: L'Empire des signes

L'intento di lettura e decifrazione del Giappone viene assunto da Roland Barthes come indirizzo di analisi in senso sistematico e 'scientifico'. Barthes è in Giappone *soltanto* per studiare delle proprietà semiotiche, come un chimico in cerca di un ambiente a tenuta ottimale dove sviluppare le proprie reazioni. È vero che il periodo in cui si colloca *L'Empire des signes* (1970) è già inclinate verso il post-strutturalismo; eppure il titolo non può trarre in inganno in quanto all'importanza che l'ideologia dei detti 'segni', pur problematizzati e meno linearmente classificabili rispetto al decennio precedente (Trifonas 2001, 15 ss.), continuano a rivestire nell'economia dell'intero lavoro: tanto che Paul De Man non colloca *L'Empire* fra i libri che rittrattano la concezione strutturalista, accomunandolo<sup>7</sup> piuttosto al *Sade, Fourier, Loyola* (1971) «in which the semiological euphoria is allowed to reign undisturbed» (De Man 1990, 188).

Sebbene Jan Hokenson (2004, 20) sottolinei la relazione tra Barthes e Loti in quanto a parzialità ed egotismo dello sguardo<sup>8</sup>, altri elementi sono condivisi piuttosto con Malraux, come lo slancio universalizzante. Il Giappone conta in qualità di strumento per la verifica dell'«assunto indiscutibile» (Colucci 2016, 21) di un metodo generale calato dall'alto: «je ne regarde pas amourusement vers une essence orientale» (Barthes [1970] 1980, 7) [non è che io guardi amorosamente verso un'essenza orientale] (Barthes [1970] 1984, 5), ovvero verso un Oriente preso soltanto 'in sé stesso', ipoteticamente spogliato della sua funzione conoscitiva.

Il Giappone è inteso, al contrario, come un «système» formato «délibérément» con «un certain nombre de traits» prelevati «quelque part dans le monde», e «sans prétendre en rien représenter ou analyser la moindre réalité» (Barthes [1970] 1980, 7) [sistema [...] deliberatamente [...] un certo numero di tratti [...] in qualche parte del mondo [...] senza pretendere di rappresentare o analizzare la minima realtà] (Barthes [1970] 1984, 5) che a essi corrisponda. Nessuna realtà, perché nessuna realtà esiste al di fuori del testo, o se esiste non è comunque comunicante con quella del testo: è inconoscibile e parallela, e le sue verità sono disperse (Trifonas 2001, 41) in maniera tanto irrimediabile che credere seriamente di poterle inseguire non può portare che a una mistificazione. Anche questa intenzionale sottrazione di significato al Giappone attua una mistificazione: ma si tratta appunto di una mistificazione deliberata (Goebel 1993, 192). L'auto-dichiarazione della propria fittività (Kawakami 2005, 136), attraverso il *disclaimer* del capitoletto iniziale, garantisce all'Empire una sua verità internamente coesa e inattaccabile, ottenuta grazie al criterio

<sup>7</sup> Convalidando una collocazione dello stesso Barthes, che unisce i due testi sotto l'ombrello della «textualité» in una tabella di *Roland Barthes par Roland Barthes* (Barthes 1975, 148).

<sup>8</sup> Adottare «antidialogic modes of writing» (Kandiyoti 1995, 391) rende più arduo sottrarsi al rischio dell'esotismo. Cfr. anche Kandiyoti 1997.

dell'esenzone dalla verità: come se tutto il libro fosse una sorta di *pièce* di teatro Bunraku, che sfugge al sospetto della menzogna dichiarandosi da subito finto.

Barthes rende egemone, per rendere più nettamente percepibile la loro artificialità straniante, il tratto di «outer or surface» (Jung 1987, 157) nel computo della rappresentazione dei suoi giapponesi, esseri unidimensionali devoti soltanto alla secrezione di segni, che «se situ[ent] au même niveau que les signes» (Pinguet 2009, 36), e ai quali manca il supporto di una adeguata «phenomenology of lived experience» (Jung 1987, 158) per scattare dalla condizione di personaggi a quella di persone. Attraverso la sua esasperata 'invenzione' del Giappone, Barthes intende allenare «his own understanding of culture» (ivi, 49) e del suo funzionamento, forzandolo dall'interno attraverso descrizioni «too playfully constructed» che possono arrivare ad apparire anche come «parody» (Kawakami 2005, 132) di descrizioni scientifiche. Se davvero di parodie si tratta, il loro intento non ha comunque niente a che vedere con la sfera del ludico, ma è piuttosto un modo di 'sbalzare' in primo piano il lavoro dei segni<sup>9</sup>, attraverso caricature che assomigliano a ingrandimenti al microscopio.

Il Giappone di Barthes è dunque strumento per la verifica di un metodo; strumento non del tutto contingente però, né casuale. Nel secondo capitolo *La langue inconnue* (*La lingua sconosciuta*) esso, invece che semplice riserva di «altri simboli» analoghi alla congerie di quelli europei, si costituisce come qualcosa di radicalmente ulteriore, dimensione dell'alterità integrale: il punto in cui si scopre la «fault line in the symbolic system» (Kawakami 2005, 132). Questa prospettiva apertamente utopica (Knight 1992, 625) rende più che mai chiaro il portato teorico, e quindi derealizzante, che si sovrappone al dato dell'alterità. Già il fatto stesso di nominare e nominalizzare un concetto astratto di 'alterità' significa appunto trasferirla dal dominio dei dati dell'esperienza a quello dell'orizzonte d'attesa, forse già precludendosi in partenza l'effetto sperato: infrangere l'incantesimo, esprimere un desiderio a voce alta, «classer» ciò che era 'novità pura' «dans un lieu circonscrit par le savoir» (de Certeau 1975, 288), ancora *prima* di esperirla.

La lingua giapponese, rispetto ai caratteri latini, appare a Barthes *sconosciuta* per sua intrinseca natura, pregna di un ineliminabile «valore differenziale» (Colucci 2016, 13) – lingua che si continua a non-capire anche quando la si è imparata, fatto che realizza «le rêve» di

connaître une langue étrangère (étrange) et cependant ne pas la comprendre: percevoir en elle la différence, sans que cette différence soit jamais récupérée par la socialité superficielle du langage [...] connaître, réfractées positivement dans une langage nouvelle, les impossibilités de la nôtre; apprendre la systématique de l'inconcevable [...] en un mot, descendre dans l'intraduisible, en éprouver la secousse sans jamais l'amortir. (Barthes [1970] 1980, 9)

<sup>9</sup> Per una trattazione più approfondita di questa 'messa in evidenza' del segno, ci si permette di rinviare a Salvagnini Zanazzo 2024.

[Conoscere una lingua straniera (strana) e purtuttavia non comprenderla: cogliere in essa la differenza, senza che questa stessa differenza sia recuperata mai dalla superficiale socialità del linguaggio [...] conoscere, riflesse positivamente in una lingua nuova, le impossibilità della nostra; apprendere la sistematicità di quello che non si può concepire [...] in una parola, scendere nell'intraducibile, provarne la scossa senza mai attutirla.] (Barthes [1970] 1984, 11)

La lunga enumerazione paratattica asindetica tenta di precisare di grado in grado, di assalto in assalto secondo varie definizioni – che sono piuttosto vari esempi di situazioni, tratti che concorrono tutti insieme a formare il concetto – la funzione assunta per un occidentale dalla lingua nipponica. L'incontro-scontro linguistico, o per meglio dire il 'cozzo' percepito della propria lingua contro una parete di alterità insormontabile, conta qui come «rêve» attraverso cui riconoscere con chiarezza la composizione artificiale e arbitraria, pertanto «oppressi[ve]» (Barthes 1978, 12) [oppressiva] (Barthes [1978] 1981, 7) e «tout simplement: fasciste» (Barthes 1978, 14) [semplicemente fascista] (Barthes [1978] 1981, 9), del codice all'apparenza innocuo che si impiega ogni giorno.

Motore della ricerca barthesiana, in cui l'Oriente, figura del desiderio, è invocato «comme on invoque les Esprits» (Roger 2007, 367), è in effetti anche il «pulsional, “visceral” [...] disgust at the deadly bourgeois mode of living» (Suvín 1991, 501) della madrepatria, che porta come conseguenza l'appassionato desiderio di uscire da una «“francité” [...] détestable» (Roger 2007, 369) nella quale non ci si riconosce. Postulare e indagare l'alterità diventa allora un'esigenza liberatoria, un tentativo di evadere attraverso la valorizzazione di quelle possibili versioni alternative che le contingenze geografiche (essere nati in Francia) hanno negato una volta per tutte. Mostrare che questa 'negazione' non è sorretta da motivazioni valide, che la 'borghesità' poteva anche non sussistere, significa «introdurre l'alterità nello stesso momento della scelta, nel gesto costitutivo dell'identità» (Remotti 2010, 12): dimostrare a sé stessi che quella determinata veste sociale in cui si è nati e che si percepisce come una gabbia, è *effettivamente* una gabbia – poiché formata puramente da segni il cui funzionamento, attraverso l'analisi interculturale, si è imparato a decifrare, acquisendo un sapere che si può ora rivolgere contro sé stessi. Come in Paul Valéry, l'io esperisce un «lutto della potenzialità» inevasa, e guardandosi allo specchio «si stupisce nel vedersi particolare, pur sentendosi universale» (Magrelli 2002, 157): si stupisce di fronte alla richiesta di riconoscersi proprio in quel personaggio particolare con la sua faccia parigina, a scapito di tutti gli altri.

Ad ogni modo, anche quando, come in Barthes, si intenda uscire da un paradigma binario alla Loti in cui identità/alterità sono contrapposte, decostruendo dalle fondamenta un portato ideologico identitario europeo riconosciuto come inautentico, l'attività del confronto resta oscillante fra i medesimi due poli dell'interno e dell'esterno. Il ricorso all'Alterità è un modo non solo per costruirsi e ricostruirsi un'identità, non è solo un paradigma atto a 'rinforzarsi' per via contrastiva; ma anche per distruggerla e riconoscerne la natura

costruita studiata da Francesco Remotti in saggi come *Contro l'identità* (1996): «l'identità è una strana ideologia [...] che nasce da un mancato riconoscimento delle somiglianze» (Remotti 2021) tra l'io e l'altro: quindi smascherabile solo attraverso un'operazione comparatista. In altre parole, la dinamica io-altro sarà da considerarsi propedeutica al mantenimento degli steccati tanto quanto funzionale al loro annullamento, alla volontà programmaticamente decostruttiva di 'portare il sospetto': per uscire dal paradigma dell'identità serve lo stesso appoggio (l'alterità) che può servire a rinsaldarlo. Sarà utile in questo senso supporre che 'identità' e 'io' non coincidano, siano piuttosto due entità distinte<sup>10</sup>, per quanto si tratti di nozioni che inevitabilmente si mischiano. Se la prima è sicuramente una sovrastruttura aggiunta e pertanto passibile di estinzione, la seconda sarà da intendersi piuttosto come pura istanza conoscitiva e pertanto ineliminabile, poiché coincidente con la domanda stessa alla quale si vuole rispondere, pena il decadimento istantaneo della domanda: l'atto interrogativo è «a set of observations wherein who observes is himself implicated by the observation» (Jung 1987, 146). La postura auto-inquisitoria, che rivolge l'istanza decostruttiva contro il proprio Sé, non elimina l'individuo dalla scena più di quanto non lo facesse l'esotismo 'arricchente' di Segalen. Così, anche di Barthes si può dire che abbia eseguito un'operazione di *cherry picking*, inevitabilmente orientata, nella torta-Giappone (Kawakami 2005, 131); o un atto di 'meta-commento' in cui commentando l'oggetto si commenta sé stessi, rasentando a ogni rilievo la «intellectual autobiography» (Jung 1987, 146). Questa persistenza dell'io era d'altronde implicita in formule come quella del «rêve» di una 'alterità integrale': la nozione di 'alterità' può esistere solo rispetto a un io separato da essa, e il «rêve» deve farlo qualcuno (qualunque forma esso abbia) che *non-è* quella alterità.

Per concludere, si può tentare di sintetizzare le posizioni percorse. In Loti si è rinvenuta una postura di iniziale chiusura e superiorità rispetto al mondo nipponico; rompendosi, essa ha dato luogo a una scottatura non attenuata da lavorazioni di teoria interculturale. Con Malraux, lo slancio di coesione universalizzante che restituiva dignità all'Asia ha rivelato la sua utilità di strumento auto-conoscitivo che, per funzionare, ha bisogno di mantenere sempre una distanza rispetto all'Altro. Per Barthes, infine, il Giappone ha contato come grimaldello per discernere e demistificare il funzionamento dei segni, primi fra tutti quelli identitari; ma anche questa ricerca non può prescindere dalla soggettività della coscienza interrogante. Al di là dell'istintivo slancio etico verso un'ipotetica abolizione dei fossati che separano i popoli, in tutti e tre i patti conoscitivi analizzati l'atto della conoscenza si è configurato sempre come un movimento oscillatorio, a gradazione variabile, tra le polarità irriducibili dell'io e del non-io.

<sup>10</sup> Ovvero l'Io o coscienza pura sia «distint[o] dalla personalità individuale» (Agosti 2007, 114), sua manifestazione superficiale e non costitutiva.

### Riferimenti Bibliografici

- Agosti, Stefano, 2007. «Aporie di Valéry. Considerazioni sul Leonardo», in Valéry, Paul, 2007. *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, tr. it. di Stefano Agosti, Milano, Abscondita, 107-125.
- Bachelard, Gaston, 1957. *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- Barthes, Roland, [1970] 1980. *L'empire des signes*, Paris, Flammarion.
- Barthes, Roland, [1970] 1984. *L'impero dei segni*, tr. it. di Marco Vallora, Torino, Einaudi.
- Barthes, Roland, 1975. *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland, 1978. *Leçon*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland, [1978] 1981. *Lezione*, tr. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi.
- Blanchot, Maurice, 1949. «Note sur Malraux», in Id., 1949. *La part du feu*, Paris, Gallimard, 204-207.
- Bourrel, Jean-René, 1986. «L'exotisme dans l'œuvre d'André Malraux», *Revue André Malraux Review* 18 (2), 105-124.
- Bouvier, Nicolas, 2009. *Le vide et le plein. Carnets du Japon 1964-1970*, Paris, Gallimard.
- Brahimi, Denise, 1992. *Un aller retour pour Cipango. Essai sur les paradoxes du japonisme*, Paris, Blandin.
- Buch, Marina Rafaela, 2016. «Madame Chrysanthème (1887) et Japoneries d'automne (1889) de Pierre Loti entre japonisme et exotisme désenchanté», *Promptus* 2, 53-75.
- Certeau (de), Michel, 1975. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Colucci, Dalila, 2016. L'eleganza è frigida e L'empire des signes. *Un sogno fatto in Giappone*, Firenze, FUP.
- Dedet, André, 1999. «Pierre Loti in Japan: impossible exoticism», *Journal of European Studies* 29 (1), 21-25.
- De Man, Paul, 1990. «Roland Barthes and the Limits of Structuralism», *Yale French Studies* 77, 177-190.
- Drieu La Rochelle, Pierre, [1935] 1970. «Malraux et Nietzsche», in *Les critiques de notre temps et Malraux*, Paris, Garnier, 65-66.
- Gallina, Bernard, 1985. «Analyse stylistique d'un chapitre de *Madame Chrysanthème*», in *Filologia moderna* 7, 197-209.
- Godard, Henri, 2007. «André Malraux: l'Orient comme révélateur de l'Occident», in Amalfitano, Paolo / Innocenti, Loretta (ed.), 2007. *L'Oriente. Storia di una figura nelle arti occidentali 1700-2000*, Roma, Bulzoni, 2 voll., v. 2 139-151.
- Goebel, Rolf J., 1993. «Japan as Western Text: Roland Barthes, Richard Gordon Smith, and Lafcadio Hearn», *Comparative Literature Studies* 30 (2), 188-205.
- Golino, Enzo, 1988. «Malraux tra due mondi», *La Repubblica*, 8 Maggio 1988.

- Guéhenno, Jean, [1933] 1979. «La condition humaine», in Id., 1979. *Entre le passé et l'avenir*, Paris, Grasset, 202-208.
- Ha, Marie-Paule, 1997. «The Cultural Other in Malraux's Asian Novels», *The French Review* 71 (1), 33-43.
- Hokenson, Jan, 2004. *Japan, France, and East-West Aesthetics: French Literature, 1867-2000*, Cranbury, Fairleigh Dickinson University Press.
- Jaloux, Edmond, [1933] 1970. «Une puissance extraordinaire», in *Les critiques de notre temps et Malraux*, Paris, Garnier, 58-62.
- Jung, Hwa J., 1987. «The Joy of Textualizing Japan: A Metacommentary on Roland Barthes's *Empire of Signs*», *The Bucknell Review* 30 (2), 144-167.
- Kandiyoti, Dalia, 1995. «Exoticism then and now: the Travels of Pierre Loti and Roland Barthes in Japan», *History of European Ideas* 20 (1-3), 391-397.
- Kandiyoti, Dalia, 1997. «Roland Barthes Abroad», in Rabaté, Jean-Michel (ed.), 1997. *Writing the Image After Roland Barthes*, Philadelphia, Pennsylvania UP, 228-242.
- Kawakami, Akane, 2005. *Traveller's Visions. French Literary Encounters with Japan, 1881-2004*, Liverpool, LUP.
- Knight, Diana, 1993. «Barthes and Orientalism», *New Literary History* 24 (3), 617-633.
- Lafont, Suzanne, 1993. *Suprêmes clichés de Loti*, Toulouse, Presses universitaires de Mirail.
- Larrat, Jean-Claude, 1995. «Introduction», in Id., *La Condition humaine, roman de l'anti-destin*, Orléans, Paradigme, 9-17.
- Larrat, Jean-Claude, 2003. «Au pays moi: Mayrena et Malraux», in Cabasino, Francesca (ed.), 2003. *André Malraux entre imaginaire et engagement politique*, Roma, Aracne, 33-42.
- Lejeune, Philippe, [1971] 1998. *L'Autobiographie en France*, Paris, Colin.
- Lejeune, Philippe, 1975. *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil.
- Lejeune, Philippe, [2001] 2005. «Le pacte autobiographique, vingt-cinq ans après», in Id., 2005. *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 11-30.
- Loti, Pierre, [1887] 1926. *Madame Chrysanthème*, Paris, Calmann-Lévy.
- Loti, Pierre, [1887] 2014. *Kiku-san. La moglie giapponese*, tr. it. di M. Gatti, Milano, O barra O, 2014.
- Magrelli, Valerio, 2002. *Vedersi vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*, Torino, Einaudi.
- Malraux, André, [1933] 1989. *La Condition humaine*, in Id., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 3 voll., v. 1.
- Malraux, André, [1933] 1934. *La condizione umana*, tr. it. di A. R. Ferrarin, Milano, Bompiani.
- Malraux, André, 1951. *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard.
- Magny, Claude-Edmond, 1948. «Malraux le fascinateur», *Esprit* 149 (10), 513-534.

- Mathé, Roger, 1972. *L'exotisme. D'Homère à Le Clézio*, Paris, Bordas.
- Merello, Ida, 2005. «Eric Fougère, “Les paravents de Mme Chrysanthème ou l'impossible Loti”», *Studi Francesi* XLIX (147), 670.
- Montier, Jean-Pierre, 2016. «Le jeu des poupées japonaises de Pierre Loti», in Oberhuber, Andrea / Arvisais, Alexandra / Dugas, Marie-Claude (ed.), 2016. *Fictions modernistes du masculin-feminin*, Rennes, Presses Universitaires.
- Morzewski, Christian, 2001. «“Chinoiserie” et sinité dans *La Condition humaine* d'André Malraux», in Morzewski, Christian / Linsen, Qian (ed.), 2001. *Les écrivains français du XX<sup>e</sup> siècle et la Chine*, Arras, Artois Presses Université-Presses Universitaires de Nankin.
- Mossuz-Lavau, Janine, 2003. «André Malraux: le mythe culturel dans le cadre planétaire», in Cabasino, Francesca (ed.), 2003. *André Malraux entre imaginaire et engagement politique*, Roma, Aracne, 73-80.
- Moura, Jean-Marc, 1998. *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris, PUF.
- Naito, Takashi, 1995. «Pierre Loti entre la japonerie et le péril jaune», *Les Carnets de l'exotisme* 15-16, 93-98.
- Pinguet, Maurice, 2009. «Le texte Japon (Barthes et le Japon)», in Id., 2009. *Le texte Japon*, Paris, Seuil, 29-43.
- Remotti, Francesco, 1996. *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco, 2010. *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco, 2021. Intervista di Serrapica, Luigi. «Quer pasticciaccio brutto dell'identità», *Exagere* 6 (3-4). URL: <https://www.exagere.it/quer-pasticciaccio-brutto-dellidentita-intervista-a-francesco-remotti/>, consultato il 23/06/2023.
- Reyns-Chikuma, Chris, 2005. *Images du Japon en France et ailleurs. Entre japonisme et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan.
- Roger, Philippe, 2007. «Les deux Orient de Roland Barthes», in Amalfitano, Paolo / Innocenti, Loretta (ed.), 2007. *L'Oriente. Storia di una figura nelle arti occidentali 1700-2000*, Roma, Bulzoni, 2 voll., v. 2, 365-380.
- Salvagnini Zanazzo, Giovanni, 2024. «Vedere il segno. Barthes e lo smascheramento del simbolico “in questo paese che io chiamo il Giappone”», *Intersezioni*, 44 (1), 5-22.
- Scotti, Francesca, 2014. «*Kiku-san* ovvero l'esercizio dello sguardo», in Loti, Pierre, 2014. *Kiku-San*, Milano, O barra O, 5-9.
- Segalen, Victor, [1978] 1995. *Essai sur l'exotisme*, Montpellier, Fata Morgana.
- Shorley, Christopher, 2000. «Crossing Boundaries in the Early Fiction: Malraux's “Art of the Novel” 1928-1933», in Harris, Geoffrey T. (ed.), 2000. *André Malraux. Across Boundaries*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 17-44.
- Sica, Giorgio, 2012. *Il vuoto e la bellezza. Da Van Gogh a Rilke: come l'Occidente incontrò il Giappone*, Napoli, Guida.
- Suematsu, Claire, 1995. «Loti: Par delà le japonisme», *フランス文学* 20, 1-12. URL: <https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/en/00041002>, consultato il 23/06/2023.

- Suin, Darko, 1991. «The Soul and the Sense: Meditations on Roland Barthes on Japan», *Canadian Review of Comparative Literature* 18 (4), 499-531.
- Teroni, Sandra, 2003. «La confrontation avec l'Orient», in Cabasino, Francesca (ed.), 2003. *André Malraux entre imaginaire et engagement politique*, Roma, Aracne, 21-32.
- Tison-Braun, Micheline, 1983. *Ce monstre incomparable... Malraux et l'enigme du moi*, Paris, Colin.
- Todorov, Tzvetan, 1989. «Loti», in Id., 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité culturelle*, Paris, Seuil, 341-355.
- Trifonas, Peter P., 2001. *Barthes and the Empire of Signs*, Cambridge, Icon.
- Valéry, Paul, 1973. *Cahiers*, Paris, Gallimard, 2 voll., v. 1.