

Université de Montréal

Le panasiatisme en Asie : une construction de l'identité asiatique et japonaise, 1900-1924

par
Steven Peng-Seng

Département d'histoire, Université de Montréal
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Histoire

Octobre, 2014

© Steven Peng-Seng, 2014

Résumé

La recherche sur le développement du panasiatisme en dehors du Japon a été longtemps négligée par les historiens. Ce mémoire est une tentative de décloisonnement du panasiatisme afin de mieux comprendre son émergence en Asie et son rôle dans la construction de l'identité asiatique entre 1900 et 1924 en examinant le discours de cinq acteurs de l'« idéologie ». Utilisant comme perspective l'histoire globale, il démontre comment le panasiatisme en Asie s'inscrit dans un réseau de contacts et de circulation d'idées intra-asiatique au début du 20e siècle, réseau influencé principalement par deux concepts dans sa définition de l'Asie: la race jaune et la civilisation asiatique. Tentant de mieux comprendre la relation entre la pensée en Asie et au Japon, le mémoire explore aussi les similarités et différences entre eux, notamment la création d'une identité et de la perception du Japon comme modèle de modernisation et chef du continent qui se propagent en Asie à travers la rhétorique panasiatisme.

Mots-clés : Panasiatisme, Asie, Identité, Japon, Histoire globale, Régionalisme, Histoire moderne de l'Asie, Anti-colonialisme, Anti-impérialisme

Abstract

Research on the development of Pan-asianism outside Japan has long been neglected by historians. This thesis is an attempt of decompartmentalization of Pan-asianism to better understand its emergence in Asia and its role in the construction of an Asian identity between 1900 and 1924. This will be done by examining the speech of five actors of this "ideology." Using a Global History perspective, it demonstrates how Pan-asianism in Asia is part of a network of contacts and circulation of ideas in the early 20th century which was mainly influenced by two concepts in its definition of Asia: the yellow race and the Asian civilisation. Other than trying to better understand the relationships between Pan-asianism in Asia and Japan, this master's thesis also explores the similarities and differences between them, especially the creation of an identity and a perception of Japan as a model of modernization and leader of the continent that spreads in Asia through Pan-asianism's rhetoric.

Keywords: Pan-asianism, Asia, Identity, Japan, Global History, Regionalism, Modern Asia History, Anti-colonialism, Anti-imperialism

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	ii
Table des matières	iii
Liste des abréviations.....	v
Remerciements	ii
INTRODUCTION	1
L'Asie, un espace et une identité ambigus	1
La complexité du panasiatisme comme objet d'étude.....	3
Et le panasiatisme en Asie?	6
Les définitions du panasiatisme.....	8
Notre définition et perception du panasiatisme	10
La démarche	12
CHAPITRE 1 - La notion de la race jaune dans le panasiatisme japonais	16
Le social darwinisme et la notion de la race jaune	17
Le darwinisme social au Japon lors de l'ère Meiji	19
Le paradigme racial dans le développement du panasiatisme au Japon.....	21
Et le panasiatisme dans le « reste » de l'Asie?	27
CHAPITRE 2 - Phan Boi Chau : l'influence du panasiatisme japonais et de la race jaune	30
Les influences de Phan	32
L'influence du darwinisme social	34
La perception de la race jaune chez Phan Boi Chau.....	35
Vers une solidarité de « mêmes maux »	38
Au-delà de la communauté est-asiatique.....	39
CHAPITRE 3 - Okakura Tenshin : le discours de la civilisation asiatique universelle.....	41
Le concept de civilisation.....	43
D'historien de l'art japonais à panasiatiste.....	44
L'Asie, les Asiatiques et la grande civilisation orientale	47

L'union panasiatique contre la domination occidentale	50
La place unique du Japon et des Japonais en Asie	51
L'auto-orientalisation, un processus de création d'identité	53
 CHAPITRE 4 - Rabindranath Tagore : la renaissance de la civilisation asiatique	 55
Vers un panasiatisme unique	56
La civilisation et l'identité asiatique.....	60
La menace de la civilisation occidentale	62
La renaissance de la civilisation asiatique à travers le Japon	64
Panasiatiste ou orientaliste?.....	66
 CHAPITRE 5 - Taraknath Das: le panasiatisme, une solution réaliste	 68
De la cause nationale à régionale	69
L'impact et l'influence du darwinisme social selon Taraknath.....	72
Un plan pour l'indépendance de l'Asie	73
Une apologie du Japon et sa mission « historique ».....	75
Vers une renaissance de l'identité asiatique	77
Un réseau de circulation d'idées.....	78
 CHAPITRE 6 - Sun Yat-sen : la voie de la bienveillance orientale	 82
Sun Yat-sen, un prôneur du panasiatisme de longue date	83
Pour une coopération sino-japonaise, à la défense de la race jaune	86
La civilisation asiatique fondée sur la bienveillance	87
La cause du panasiatisme et le rôle du Japon	89
L'asiaticité selon Sun	90
L'opportunisme du panasiatisme.....	92
 CONCLUSION.....	 94
Une compréhension généalogique et historique de l'identité asiatique en Asie	94
Une histoire de la perception du Japon et de son identité en Asie	98
L'émergence d'une identité asiatique et d'une conscience régionale?.....	100
 Bibliographie	 i

Liste des abréviations

ASEAN+3 : Association of Southeast Asian Nations Plus Three

GMD : Guomindang/Parti nationaliste chinois

INC : Indian National Congress

À mes parents

Remerciements

Je souhaite remercier tout d'abord mon directeur de maîtrise David Ownby pour son aide et soutien dans la réalisation de mon mémoire. Malgré que le choix de mon sujet dépasse ses champs d'intérêt, il a très bien réussi à me guider. Il a su apporter des commentaires constructifs pour l'élaboration et la précision de mon mémoire.

Je tiens également à remercier Sven Saaler, professeur d'histoire à l'Université de Sophia, pour les quelques échanges par courriel avec lui. Ses suggestions de lectures m'ont permis de trouver des pistes de réflexion sur mon sujet.

Après, j'aimerais remercier Laurence Monnais, professeure au département d'histoire de l'Université de Montréal. Elle est l'un des professeurs qui ont profondément marqué mon développement intellectuel lors de mes études.

Ensuite, je suis très reconnaissant envers Kim Girouard d'avoir accepté de corriger et de commenter mon mémoire. Elle m'a grandement aidé à revoir de fond en comble la syntaxe du texte tout en apportant des commentaires pertinents.

La dernière personne et non la moindre que je tiens à remercier est ma conjointe Amy pour m'avoir fortement encouragé à entreprendre des études supérieures. Elle m'a énormément aidé pour la correction, l'uniformisation, la mise en page et la révision du mémoire. Elle m'a toujours apporté un soutien moral et un amour inconditionnel en sacrifiant souvent de son temps pour me venir en aide. Mon mémoire n'aurait jamais pu se réaliser ni se concrétiser sans l'aide des personnes mentionnées ci-haut.

INTRODUCTION

L'Asie, un espace et une identité ambigus

L'Asie regroupe environ 60 % de la population mondiale, faisant d'elle le continent le plus peuplé de la terre¹. Elle comporte également une multitude d'ethnies et de cultures différentes, ce qui en fait probablement le continent le plus hétérogène de la planète. Ainsi, il serait extrêmement difficile d'en établir un portrait juste et de cerner une « identité asiatique » précise. Selon le géographe Philippe Pelletier, « ses diversités internes, tant physiques qu'humaines, sont très fortes, ce qui remet en question l'idée même d'une cohérence asiatique² ». Pourtant aujourd'hui, le mot « Asie » demeure celui qui est utilisé pour désigner le territoire, ce malgré la contestation de certains spécialistes de la région³. Par conséquent, il semble clair que l'Asie ne possède pas une identité fixe, ce qui pousse même certains à se demander s'il existe vraiment une identité « asiatique » qui serait comparable à l'identité européenne⁴.

En fait, le concept « Asie » est d'origine européenne. Il tire son origine du mot assyrien *assis*, qui signifie « levant », faisant référence au lever du soleil qui est à l'est. Au fil du temps, le vocable « Asie » finit par se transformer en un terme géographique qui désigne tous les territoires à l'est de l'Europe, sans établir concrètement de frontières. Ce n'est qu'à partir des années 1600, avec l'arrivée des Jésuites en Chine, que le mot est introduit sur le territoire asiatique, en l'occurrence, chinois. Le terme se retrouve bien sur quelques cartes produites en Chine à l'époque, notamment sur quelques-unes rapportées par Matteo Ricci⁵, cependant, il circule peu au sein et au-delà de l'Empire du Milieu. De ce fait, la première vague de rencontres entre l'Occident et l'Orient, autour du 16^e et 17^e siècle, n'amène

¹Chakravarthi V. Narasimhan, « Asia », dans *Encyclopedia Britannica* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/38479/Asia (Page consultée le 7 septembre 2013).

² Phillippe Pelletier, « Asie (Géographie humaine et régionale) – Dynamiques régionales » dans *Encyclopædia Universalis* [En ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/asie-geographie-humaine-et-regionale-dynamiques-regionales (Page consultée le 7 septembre 2013).

³ *Ibid.*

⁴ Phillippe Pelletier, « Asie (Géographie humaine et régionale) – Espace et sociétés » dans *Encyclopædia Universalis* [En ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/asie-geographie-humaine-et-regionale-espaces-et-societes/ (Page consultée le 7 septembre 2013).

⁵ Matteo Ricci (1552-1610) est un prêtre jésuite et une figure importante des missions jésuites en Chine au 17^e siècle.

⁶ Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, « Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850–Present » *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* [En ligne], vol. 9, iss. 17, no 1, 2011, www.japanfocus.org/Sven-Saaler/3519 (Page consultée le 7 septembre 2013).

pas de changement fondamental dans la métagéographie de la région, puisque le mot « Asie » ne s'est pas assimilé dans le langage des populations locales.

Dès les années 1840, les conceptions et les repères géographiques des Asiatiques changent progressivement, puisque de nouvelles normes politiques, économiques et scientifiques, venues avec la présence européenne, s'imposent dans la région. On assiste ainsi à l'arrivée de la colonisation moderne et de l'impérialisme occidental en Asie. Les deux Guerres de l'opium (1839-1842 et 1856-1860) mènent notamment à la fin du système tributaire chinois⁷, qui établissait les normes en matière de diplomatie et d'économie dans la région depuis plusieurs siècles. Le terme « Asie » devient populaire chez les Européens pour désigner la région⁸. Rapidement, à partir des années 1860, les géographes européens, mais aussi les anthropologues, ethnologues et philosophes, tentent de définir la région en termes d'identité géopolitique⁹.

Côté asiatique, ce sont d'abord des cartographes, principalement chinois, coréens et japonais, qui commencent graduellement à s'approprier et à utiliser le mot « Asie ». Peu à peu, vers la fin du 19^e siècle, les intellectuels asiatiques admettent la validité, voir l'utilité, du terme, tout en essayant de lui infuser une certaine identité à travers une histoire et une culture communes¹⁰. La colonisation et l'impérialisme occidental forcent les Asiatiques à se créer une identité et à reconstruire leur histoire, non seulement sur le plan national, mais aussi sur le plan régional. Dès lors, ils se doivent de reconsidérer les relations qu'ils entretiennent entre eux, avec leurs voisins, ainsi qu'avec le reste du monde. Le mot « Asie » n'est donc plus tout simplement un terme géographique ou géopolitique pour désigner une région, il semble prendre vie, à tel point que pour la première fois certains Asiatiques se disent « asiatiques ».

⁷ Existant sous la dynastie des Ming et Qing (1368-1911), le système tributaire chinois est caractérisé par l'établissement d'une stabilité et d'une organisation hiérarchique de la région, permettant à la Chine de normaliser les relations économiques et politiques des royaumes à sa proximité. La Chine se retrouve ainsi au centre de l'Asie. Le système tributaire chinois est perçu comme ayant une structure très ritualisée et fonctionne comme une institution dont les valeurs et croyances chinoises priment. Pour comprendre davantage, voir David C. Kang, « Hierarchy in Asian International Relations: 1300-1900 », *Asian Security*, vol.1, no. 1, 2005, p. 53 et Li Zhaojie, « Traditional Chinese World Order », *Chinese Journal of International Law*, vol.1, no. 1, 2002, p. 48.

⁸ Phillipe Pelletier, « Asie », dans *Encyclopædia Universalis* [En ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/asie-geographie-humaine-et-regionale-espaces-et-societes/> (Page consultée le 13 septembre 2013).

⁹ Saaler et Szpilman, « Pan-Asianism », <http://www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519>.

¹⁰ Koïchiro Matsuda, « The Concept of Asia before Pan-Asianism », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmanm, éd., *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 47.

Dès 1853, des intellectuels japonais vont commencer à élaborer une solution afin d'expulser les « Blancs » de l'Asie¹¹, l'idée de base étant que toutes les nations asiatiques s'unissent pour vaincre l'Occident. Dans le même ordre d'idée et toujours en réaction à la menace du « péril blanc » (*shiro kiken*/白危険¹², plusieurs intellectuels asiatiques se mettent à réfléchir à propos de l'espace géopolitique qu'ils occupent et en viennent à la conclusion que l'Asie est en effet un continent qui serait uni par une histoire, une culture, une race et un destin communs¹³. Aujourd'hui, cette pensée qui cherche l'établissement d'une coopération ou d'une solidarité entre les peuples d'Asie, notamment par la création d'une identité asiatique commune, est identifiée sous le nom de panasiatisme.

La complexité du panasiatisme comme objet d'étude

Comme le panasiatisme est principalement associé à l'impérialisme japonais des années 1930 et 1940, à travers son projet de la Sphère de coprosperité de la grande Asie orientale (*Daitôa kyôeiken*/大東亞共榮圈)¹⁴, il a longtemps été occulté par les chercheurs après la fin de la Seconde Guerre mondiale. L'occupation américaine au Japon, qui a suivi la défaite japonaise de 1945, avait pour but de reconstruire ce pays sur de nouvelles bases et de nouvelles valeurs, particulièrement autour des valeurs démocratiques, et d'éliminer les éléments qui avaient contribué à l'émergence et au développement du fascisme, notamment le panasiatisme¹⁵. Selon Sven Saaler, les Américains auraient effectué une « désiasiatisme » du Japon, puisqu'à leurs yeux le panasiatisme était une « idéologie » dangereuse qui aurait pu mettre en péril la reconstruction du pays¹⁶. Même si l'occupation n'a duré que quelques années, le gouvernement japonais en a conservé plusieurs politiques, dont la censure de

¹¹ Matsuda, « The concept of Asia », p. 46.

¹² L'expression tire son origine du Japon, principalement au début des années 1880. Les articles de journaux et de revues populaires utilisent souvent cette expression pour faire référence à la menace de l'impérialisme occidentale en Asie. Elle fait référence à l'expression populaire chez les Occidentaux du « péril jaune ». Certains politiciens japonais ont utilisé cette expression pour chercher à convaincre le gouvernement d'établir des politiques étrangères qui favorisent l'Asie plutôt que l'Occident tels que le prince japonais Konoe Atsumaro (近衛 篤磨) (1863-1904) et le politicien japonais Nagai Ryûtarô (永井 柳太郎) (1881-1944).

¹³ Saaler et Szpilman, « Pan-Asianism », www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519.

¹⁴ Ce projet a pour objectif de « libérer » l'Asie de la colonisation et de l'impérialisme occidental afin de redonner « l'Asie aux Asiatiques ». C'est aussi un projet qui vise l'unification de la race asiatique sur le plan culturel et particulièrement sur le plan économique en constituant un bloc régional. Le discours de l'empire japonais a attiré beaucoup de mouvements nationalistes et anticolonialistes en Asie. Cependant, plusieurs se sont rapidement désillusionnés des promesses japonaises puisqu'ils n'ont fait que remplacer les anciens colonisateurs pour exploiter les ressources locales. Ainsi, le projet de l'empire a été rejeté par plusieurs Asiatiques.

¹⁵ Michael Schaller, *The American Occupation of Japan: the Origins of the Cold War in Asia*, New York, Oxford University Press, 1985, p. 8.

¹⁶ Sven Saaler, « Pan-Asianism in Meiji and Taishô Japan – A Preliminary Framework », *Deutsches Institut Für Japanstudien*, Working Paper 02/4, 2002, p. 5.

certaines sujets sensibles, comme le panasiatisme. Étant jugé dangereux¹⁷, le panasiatisme n'a donc été étudié que par quelques rares chercheurs japonais tout au long de la guerre froide, demeurant ainsi un sujet de recherche sensible et imprégné des préjugés de l'occupation américaine.

Au début des années 1990, la conjonction de plusieurs facteurs sur la scène internationale et régionale fait en sorte que le panasiatisme émerge de nouveau comme sujet de recherche en Asie¹⁸. En effet, la fin de la Guerre froide amène les politologues à favoriser davantage l'analyse politique des régions plutôt que l'analyse des idéologies¹⁹. La fin du paradigme communiste laisse aussi place à une division du monde selon des liens culturels et régionaux²⁰, ce qui pousse les chercheurs à s'intéresser à l'évolution géopolitique et identitaire du continent asiatique²¹. Par exemple, le Japon commence à établir des politiques de rapprochement avec le continent asiatique, notamment à travers l'organisme ASEAN+3²². Avec l'émergence de nouvelles puissances asiatiques dans la région, certains politiciens japonais souhaitent nouer avec elles des liens plus étroits et tentent de favoriser les relations politiques, ainsi que la coopération économique entre le Japon et le reste de l'Asie²³. En raison du passé impérialiste des Japonais, cette situation ne manque pas de soulever des inquiétudes chez leurs

¹⁷ Yukie Yoshikawa, « Japan's Asianism, 1868-1945 Dilemma of Japanese Modernization », *Asia-Pacific Policy Papers Series*, No. 8, 2009, p. 6-7.

¹⁸ Pour plus de détails, voir Peter J. Katzenstein, « Introduction: Asian Regionalism in Comparative Perspective », dans Peter J. Katzenstein, et Shiraishi Takashi, éd., *Network Power. Japan and Asia*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

¹⁹ Jusqu'à la fin des années 1990, les recherches politiques tendaient à favoriser la recherche sur le communisme ou d'autres thèmes connexes en Asie. L'évolution historique de la région a été pendant plusieurs décennies était tournée vers des problématiques en lien avec cette idéologie. Par conséquent, peu de recherche s'est faite sur le panasiatisme.

²⁰ Le politologue Samuel Huntington a publié un article intitulé *The Clash of Civilization* (plus tard publié de façon plus élaborée en livre en 1996) en réponse du fameux livre de Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man* (1992). Fukuyama argumente dans son livre que la fin de la Guerre froide signifierait l'avancer de la démocratie libérale occidentale et que celle-ci mènerait toutes les nations vers un monde unipolaire (et non bipolaire comme durant l'ère de la Guerre froide). Or, Huntington avance plutôt que la fin de la Guerre froide allait tout simplement ramener les relations internationales selon des blocs régionaux ou aires culturelles et que les conflits futurs seront de nature culturelle. Plus tard, la thèse de Huntington influence les études politiques à faire de la recherche selon un cadre et des thématiques régionaux.

²¹ Le discours des « valeurs asiatiques » de l'ancien premier ministre de Singapour, Lee Kuan Yew, des années 1980 révèle aux chercheurs que certains Asiatiques tentèrent de former une identité asiatique autour de valeurs communes pour contrer le discours démocratique et des droits de l'homme de l'Occident et pour expliquer la croissance économique rapide de certains pays asiatiques, voir Peter J. Katzenstein, « Introduction : Asian Regionalism », p. 9.

²² L'Association of Southeast Asian Nation est un organisme créé en 1967 politique et économique rassemblant aujourd'hui dix pays de l'Asie du Sud Est. Il a pour objectifs principaux de favoriser la croissance de l'économie et de maintenir la paix dans la région. Toutefois, l'organisme crée en 1997 l'ASEAN+3, afin de maintenir et de favoriser les liens économiques et politiques de la région avec la Chine, la Corée du Sud et le Japon.

²³ Katzenstein, « Introduction: Asian Regionalism », p. 3.

voisins²⁴. Toutefois, cette nouvelle dynamique régionale amène aussi les politologues de l'Asie de l'Est à s'intéresser à la recherche sur le panasiatisme et les discours qui l'entourent²⁵.

Du côté des historiens, ce sont aussi principalement des Japonais qui se sont intéressés les premiers au sujet. Durant la Guerre froide, ils ont étudié presque exclusivement l'évolution de « l'idéologie » au Japon²⁶, ce qui fait que le panasiatisme est d'abord et surtout perçu comme un phénomène historique japonais. Or, la conjoncture des années 1990, avec les nouvelles études transnationales en politique, amène les historiens de plusieurs horizons à se pencher de nouveau sur le panasiatisme, cette fois non seulement dans le contexte du Japon, mais aussi dans celui plus global de l'Asie.

La discipline historique voit naître, vers la fin des années 1990, un courant nommé « histoire globale » (*World History*)²⁷, qui cherche à dépasser le cadre national dans la recherche, afin de favoriser l'analyse des liens et des connexions entre différents sujets. Autrement dit, l'histoire globale ne souhaite en aucun cas concevoir une grande histoire de l'humanité, mais vise plutôt « à briser les compartimentages, ceux des histoires nationales comme ceux des « aires culturelles », pour faire émerger les modes d'interaction entre le local et régional »²⁸. Ce courant historiographique a fortement été influencé par les travaux des anthropologues et des économistes, pour qui les frontières nationales ne posent pas d'obstacle à la recherche. Parue en 1965, *The Rise of the West*²⁹, de William Hardy McNeil, est l'une des premières publications contemporaines de l'histoire globale, dans laquelle l'auteur analyse les interactions « eurasiatique » depuis l'antiquité. L'ouvrage de McNeil a suscité l'intérêt de la communauté des historiens et plus tard, en 1990, l'engouement a mené à la création de la revue scientifique américaine *Journal of World History*, dédiée à l'analyse historique d'un point de vue global, c'est-à-dire en se concentrant sur des phénomènes qui dépassent les frontières culturelles et civilisationnelles, tels que le déplacement des populations, les fluctuations économiques, les transferts de technologies, les échanges d'idées et de religion.

²⁴ *Ibid.*, p. 4.

²⁵ Pour plus de détails concernant l'étude du panasiatisme en politique, voir Gilbert Rozman, « Internationalism and Asianism in Japanese Strategic Thought from Meiji to Heisei », *Japanese Journal of Political Science*, vol. 2, no. 9, 2008, p. 209-232.; Stephanie Lawson, « Perspectives on the study of culture and international politics: From Nihonjinron to the new Asianism », *Asia-Pacific Review*, vol. 6, no. 2, p. 24-41.

²⁶ Saaler et Szpilman, « Pan-Asianism », www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519

²⁷ Pour comprendre davantage ce qu'est l'histoire globale, voir Patrick Manning, *Navigating World History. Historians create a global past*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

²⁸ Caroline Douki et Philippe Minard, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? Introduction », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 5, no. 54-5, 2007, p. 20.

C'est donc inspiré par l'histoire globale que des historiens spécialistes de différentes aires culturelles asiatiques ont commencé à explorer le panasiatisme, non seulement dans le contexte japonais, mais également en relation avec le reste de l'Asie, tout en lui rattachant des thèmes connexes, tels que l'identité régionale, l'anticolonialisme ou encore l'anti-occidentalisme. Par exemple, l'historien Prasenjit Duara a analysé la relation entre le panasiatisme et la transformation du concept de civilisation après la Première Guerre mondiale. Il démontre les liens entre la pensée panasiatique qui a évolué en parallèle avec l'évolution du concept de civilisation³⁰. D'autres encore, comme Sun Ge, ont étudié le rôle des discours panasiatiques dans la construction de l'identité asiatique et de la perception du continent asiatique³¹. Selon elle, le panasiatisme aurait permis à la construction partielle de l'asiaticité (*asianess*), soit l'unicité asiatique. Ainsi, l'histoire globale a permis et permet toujours aux historiens d'explorer le panasiatisme en dépassant les frontières nationales japonaises et en l'abordant comme un réseau transnational de connexions où les individus et les idées circulent et s'influencent mutuellement.

Et le panasiatisme en Asie?

Comme nous l'avons vu, durant les deux dernières décennies, plusieurs études se sont consacrées à l'analyse du panasiatisme au Japon³². Or, peu de ces études se sont concentrées sur l'analyse de « l'idéologie » véhiculée hors du Japon, celle-ci étant principalement vue à travers la logique historique de l'Empire japonais. Ainsi, l'historiographie entourant le panasiatisme examine surtout le phénomène depuis le Japon et de la perspective de ses acteurs, sans explorer davantage son développement en Asie. Ce n'est que plus récemment que quelques travaux ont fait l'effort d'aborder la question en dehors du contexte japonais et à travers des thèmes connexes³³.

Par exemple, dans son ouvrage publié en 2007³⁴, Cemil Aydin analyse les mouvements panislamistes et anti-occidentalistes du Moyen-Orient par rapport au panasiatisme au Japon. Il dresse

²⁹ William Hardy McNeil, *The Rise of the West: a history of the human community: with a retrospective essay*, Chicago, University of Chicago, 1991. [Publié originalement en 1965].

³⁰ Prasenjit Duara, « The Discourse of Civilization and Pan-Asianism », *Journal of World History*, vol. 12, no. 1, 2001, p. 99-130.

³¹ Sun Ge, « How does Asia mean », *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 1, no. 1, 2000, p. 13-47.

³² Afin de simplifier la compréhension du texte, le panasiatisme est divisé en deux, soit celui au Japon et sa variante en Asie. Ainsi, l'utilisation du concept « panasiatisme en Asie ou asiatique » exclut le Japon du continent et fera plutôt référence au reste de l'Asie.

³³ Saaler et Szpilman, « Pan-Asianism », www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519. (Page consultée le 12 septembre 2013).

³⁴ Eri Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

un portrait des relations complexes qu'ont entretenues certains panislamistes avec les panasiatistes³⁵ japonais dans leur lutte commune contre la domination de l'Occident. Il constate alors qu'il a existé tout un réseau de contacts développé entre des individus et des organisations privées permettant la circulation d'idées malgré la distance qui les séparait. Aydin est l'un des rares historiens à avoir étudié la question du panasiatisme en dehors du Japon. La difficulté des chercheurs relève principalement de la nécessité de maîtriser l'histoire et la langue d'au moins deux pays. C'est pourquoi ce sont souvent des ouvrages collectifs et des articles écrits en collaboration qui explorent l'évolution de « l'idéologie » en Asie³⁶.

D'autres chercheurs se sont penchés sur le rôle qu'a joué le panasiatisme dans l'histoire nationale de certains pays d'Asie, en tentant de laisser plus de place à des acteurs non japonais. C'est le cas de Carolien Stolte qui a étudié le sujet en le mettant en relation avec le nationalisme et l'internationalisme indien dans son article *Imagining Asia in India : Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940)*³⁷. Elle explore comment certains Indiens ont tenté de rejoindre les identités indienne et asiatique, en présentant la première comme l'une des grandes bases de la seconde. Ces Indiens, d'abord nationalistes, ont tenté de promouvoir une approche internationaliste, principalement à travers une certaine forme de panasiatisme, pour ultimement libérer l'Inde de la colonisation anglaise. Stolte centre ainsi l'analyse de la pensée panasiatiste à l'intérieur du discours nationaliste indien.

En s'éloignant du sujet de l'empire japonais dans la recherche sur le panasiatisme, les historiens commencent progressivement à examiner la place des acteurs non japonais dans le développement de cette « idéologie » en Asie. Néanmoins, comme les Japonais sont à l'origine de la pensée panasiatique, il demeure pratiquement impossible, dans une analyse historique de la question, d'occulter complètement son rapport avec le Japon.

³⁵ Un acteur ou une personne du panasiatisme sera conceptualisé sous le terme de « panasiatiste » et compris selon la définition suivante : une personne soutenant des idées et un discours panasiatiques. Généralement, les historiens du panasiatisme ne préfèrent pas utiliser un mot pour nommer les acteurs du panasiatisme en raison que ces derniers ne forment pas un tout cohérent. Or, nous croyons que de nommer les acteurs permet de faciliter non seulement la compréhension du sujet, mais de leur donner également une certaine identité aux individus de la pensée. Certes, le panasiatisme ne les définit pas entièrement. Cependant, il permet de comprendre quelques aspects de ces personnes et de leur compréhension et perceptions de la situation nationale et régionale.

³⁶ Sven Saaler, « Pan-Asianism in modern Japanese History », Saaler, Sven et Koschmann, J. Victor, eds., *Pan-Asianism in Modern Japanese History: Colonialism, Regionalism and Borders*, New York. Routledge, 2006, p. 1.

³⁷ Carolien Stolte, « Imagining Asia in India: Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940) », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 54, no. 1, 2012, p. 65-92.

Les définitions du panasiatisme

Encore aujourd'hui, il n'existe pas de consensus parmi les chercheurs sur la définition du panasiatisme³⁸. En effet, la grande diversité de publications sur le sujet en histoire et en politique n'a fait que multiplier les interprétations. Les dictionnaires japonais le définissent généralement comme « *an assertion that Asian nations should unite under Japanese leadership to resist Western Great Powers' invasion of Asia*³⁹ ». Cependant, certains historiens contestent cette définition sur quelques aspects, notamment sur la forme de cette union. D'autres définissent le panasiatisme comme étant une « croyance », une « idée », un « mouvement », un « sentiment », « une pensée » ou une « idéologie »⁴⁰. La plupart de ces historiens y reconnaissent deux aspects fondamentaux : la croyance que l'Asie est culturellement, géographiquement ou racialement unie, et le principe que l'Occident pose une menace à la région⁴¹.

Dans son ouvrage de 1963 intitulé *Ajiashugi*, Yoshimi Takeuchi, un sinologue japonais, définit le panasiatisme comme étant une revendication pour une union des nations asiatiques sous la direction du Japon en vue de résister à l'agression des puissances européennes et américaines⁴². Pour lui, il ne s'agit toutefois pas d'une idéologie bien définie, puisqu'elle contient plusieurs éléments et caractéristiques très ambigus. L'auteur soutient que le panasiatisme ne devrait pas être uniquement rattaché à l'expansionnisme japonais des années 1930, mais devrait plutôt être compris comme une « tendance » qui se retrouve à travers divers discours, notamment dans la sphère politique⁴³. Ainsi, Takeuchi considère que cet objet d'étude n'est ni entièrement définissable, ni complètement identifiable.

Dans son ouvrage *Macro-Nationalism*, l'historien Louis L. Snyder propose quant à lui d'associer le panasiatisme à un « mouvement » désorganisé, sans structure claire, en réaction à l'impérialisme occidental⁴⁴. « *It never became an organized movement, nor did it take on a political complexion. It remained a vague sentiment, supported mainly by intellectuals. It never managed to win*

³⁸ Saaler et Szpilman, « Pan-Asianism », <http://www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519>.

³⁹ Hotta, *Pan-Asianism*, p. 2.

⁴⁰ Justin B. Gates, « Pan-Asianism in Prewar Japanese Foreign Affairs: The Curious Case of Uchida Yasuya », *Journal of Japanese Studies*, vol. 37, no. 1, 2011, p. 5.

⁴¹ *Ibid.*, p. 5.

⁴² Yoshimi Takeuchi, *Ajiashugi*, Tôkyô, Chikuma Shobô, 1963, p. 9.

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴ Louis G Snyder, *A History of Pan-Movement, Macro-nationalism*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1984, p. 205.

*a mass base*⁴⁵». Toutefois, Snyder reconnaît que le « mouvement » s'est transformé en idéologie au Japon lors des années 1930⁴⁶. Ainsi, le panasiatisme représenterait plutôt une cause commune que l'auteur associe à la glorification des cultures traditionnelles en protestation à l'ordre racial établi par l'Occident⁴⁷.

Pour l'historien allemand Sven Saaler, le panasiatisme serait un ensemble d'idées vagues plutôt qu'une idéologie cohérente⁴⁸. Cet ensemble d'idées proviendrait principalement des débats entourant la politique étrangère et la création de l'identité asiatique dans certains pays de la région. Ainsi, l'opposition à l'Occident ne se situe pas uniquement sur le plan politique, mais aussi sur le plan culturel⁴⁹. Il considère qu'un des aspects fondamentaux du panasiatisme est son caractère anti-occidental. Selon lui, les panasiatistes assumeraient l'existence d'une population « asiatique », voire d'une race « orientale », possédant plusieurs points communs, tels une unité culturelle, une longue histoire, une unité raciale et le partage de l'idée de l'existence d'une civilisation et d'une destinée commune⁵⁰.

Contrairement à son collègue Cemil Aydin, pour qui le panasiatisme n'est que le résultat de la conjoncture internationale de l'époque, produisant un discours anticolonial et offrant une alternative à la modernisation certes⁵¹, mais ne pouvant être considéré comme une idéologie du fait qu'il n'était ni réaliste ni intellectuellement attirant⁵², pour l'historienne japonaise Eri Hotta, il ne peut s'agir d'autre chose que d'une idéologie puissante et réelle, comme il a eu des conséquences politiques bien tangibles⁵³. Selon Hotta, tout en considérant l'Asie comme un tout cohérent, le panasiatisme serait de nature transnationale et aurait permis au Japon de construire son empire⁵⁴. De plus, sur la base du fait que les panasiatistes reconnaissaient la faiblesse de l'Asie par rapport à l'Occident, l'historienne va jusqu'à avancer que la pensée panasiatique serait une doctrine formulée par des intellectuels asiatiques depuis la fin du 19^e siècle pour appeler à l'union des peuples d'Asie⁵⁵.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁶ Snyder, *A History of Pan-Movement*, p. 209

⁴⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁸ Saaler, « Pan-Asianism in Modern Japanese History », p. 9.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵² Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian thought*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 180.

⁵³ Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War*, p. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1.

⁵⁵ *Ibid.*

Certains chercheurs soulèvent qu'un des problèmes fondamentaux de l'étude du panasiatisme est la grande diversité des acteurs en cause : parmi ceux-ci on compte des intellectuels tels que des journalistes, des littéraires, des philosophes, des politiciens, des nationalistes de tous les horizons, etc. De plus, tous ne sont pas Japonais, même si une grande majorité des panasiatistes le sont. Certains n'adhèrent pas à ces idées tout au long de leur vie ou de leur carrière politique. Rustin B. Gates a démontré un tel exemple à travers le cas d'Uchida Kôsai (内田 康哉) (1865-1936), un ancien ministre des Affaires étrangères du Japon qui, selon le contexte politique international, changeait sa position, son attitude et son regard sur l'Asie⁵⁶. Ainsi, Gates démontre à son tour que le panasiatisme peut être, du moins dans certains cas, une réaction au changement de conjoncture⁵⁷.

En raison de la complexité du phénomène historique, il n'existe pas de consensus sur la définition du panasiatisme. La grande diversité des acteurs et des périodes étudiées semblent poser problème. Idéologie, mouvement, ensemble d'idées ou tendance, sa définition demeure, de nos jours, toujours ambiguë et sujette au débat. Ce qui est clair toutefois c'est que les interprétations changent selon le contexte historique, géographique et même selon les acteurs.

Notre définition et perception du panasiatisme

Lorsque nous étudions le panasiatisme dans le contexte de l'impérialisme japonais des années 1930, il semble clair qu'il consiste en une idéologie cohérente propagée par le gouvernement de Tokyo. Comme l'a démontré Eri Hotta, on peut effectivement en retracer les origines au début des années 1920, alors qu'il commence graduellement à être soutenu par des idéologues et politiciens japonais jusqu'à ce qu'il soit récupéré officiellement par l'État japonais⁵⁸. Le cadre et les objectifs de l'idéologie du gouvernement impérialiste nippon sont facilement détectables et reconnaissables à travers son projet d'expansion en Asie. Ainsi, dans le contexte historique japonais, il est possible de retracer une certaine évolution du panasiatisme, une idée marginale de la fin de l'époque Edo jusqu'à son ascension en tant que « doctrine » dans les années 1930.

La grande difficulté de la définition du panasiatisme se pose lorsque nous l'étudions hors du contexte de l'impérialisme japonais des années 1930, autrement dit entre les années 1860 et 1920, tant au Japon qu'en Asie. Effectivement, dans ce cas, il est évident que celui-ci ne peut être considéré

⁵⁶ Gates, « Pan-Asianism in Prewar », p. 1.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁸ Pour plus de détails, voir Hotta, *Pan-Asianism*. Introduction.

comme une idéologie, puisque le discours des multiples acteurs, dans lequel, les éléments, les notions, les concepts et les thèmes varient énormément, ne présente aucune réelle cohérence. Certes, il a existé des organisations et des réseaux de contacts panasiatiques, mais ceux-ci ne regroupent pas tous les panasiatistes et, surtout, ne représentent pas nécessairement l'ensemble des discours. Par exemple, les panasiatistes du Japon sont principalement préoccupés par les intérêts de la nation japonaise, alors que ceux en Asie travaillent pour la décolonisation et l'indépendance des nations asiatiques sous la domination étrangère. Certains considèrent l'Asie comme étant uniquement constituée du Japon, de la Chine et de la Corée (la communauté confucéenne⁵⁹ ou sinisée), alors que d'autres incluent toutes les nations du continent. Par conséquent, si l'on considère que pour être un mouvement ou une idéologie le panasiatisme devrait au moins posséder comme caractéristique d'être un ensemble organisé et cohérent, dont les membres partagent les mêmes préoccupations et s'identifient à une même communauté⁶⁰, il est évident qu'il ne peut être vu comme tel.

Cela nous amène donc à la conclusion que globalement le panasiatisme, peu importe l'acteur, la région ou l'époque concernés, doit être vu comme étant un ensemble d'idées dont l'objectif ultime vise l'union des nations asiatiques comme solution à la menace occidentale. Les panasiatistes, à travers un processus de réflexion qui les a conduits à discuter de divers concepts, notions et thèmes, se sont imaginés l'Asie comme un tout cohérent, uni autour de sa propre identité. Toutefois, il faut bien comprendre que ce processus amène forcément chacun des acteurs à définir et à créer une asiaticité différente. En outre, comme le contexte géographique et temporel influence grandement le développement des discours panasiatiques, nous ne pouvons parler de l'existence d'un seul panasiatisme, mais bien de plusieurs. De manière encore plus précise, nous pouvons concevoir le panasiatisme comme une rhétorique, c'est-à-dire, comme un art de la persuasion. En effet, ses acteurs⁶¹ emploient généralement un champ thématique regroupant plusieurs notions et concepts similaires afin de convaincre leur auditoire de la validité de cette solution à la menace occidentale. Le panasiatisme aborde ainsi principalement trois thèmes importants : le danger du « péril blanc », la définition de l'identité asiatique ou de l'asiaticité et la nature de l'union panasiatique.

Le panasiatisme en Asie doit également être compris à travers un autre objectif : l'indépendance nationale. Évidemment, cet aspect est absent des discours panasiatiques japonais,

⁵⁹ Le concept de communauté confucéenne et sinisée sera discuté plus tard.

⁶⁰ Saaler et Szpilman, « Pan-Asianism », www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519. (Page consultée le 23 septembre 2013).

⁶¹ Nous avons opté comme synonyme pour le concept du panasiatisme les termes suivants : pensée, rhétorique, idée et discours.

puisque le Japon est déjà indépendant et que le gouvernement japonais cherche plutôt à préserver ses intérêts économiques et politiques, mais surtout de construire une image positive et civilisée chez les Européens. Par contre, sur le continent asiatique, à partir des années 1900, plusieurs pays connaissent des mouvements nationalistes dont le principal objectif est la décolonisation. Pour les quelques nationalistes asiatiques marginaux qui y adhèrent, le panasiatisme représente donc un moyen à l'émancipation nationale. Ces nationalistes conçoivent souvent que l'indépendance de leur pays, et ultimement celui de l'Asie, doit être réalisée à travers une solidarité des nations opprimées, ce qui permettrait de créer une zone capable de rivaliser avec les puissances occidentales.

Ainsi, dans le cadre de notre mémoire, nous proposons d'une part de différencier le panasiatisme que l'on retrouve en Asie de celui qui émerge du Japon. D'autre part, nous avançons que le panasiatisme doit être vu comme un ensemble de discours rhétoriques variés, parfois même contradictoires, portant sur des idées ou des pensées entourant la construction d'une identité asiatique et la formation d'une union régionale, afin de lutter contre l'hégémonie culturelle et géopolitique occidentale.

La démarche

Ce mémoire comporte deux objectifs principaux, le premier étant l'analyse des relations et des liens que peuvent avoir le panasiatisme en Asie avec la construction des identités asiatique et japonaise. En parallèle au premier, le second objectif est l'exploration des relations et des liens entre les discours panasiatiques en Asie et ceux au Japon. La base de cette recherche repose sur l'étude et l'analyse de la pensée panasiatique de divers acteurs de l'Asie et sa problématique consiste en un foisonnement de questions. Nous nous demanderons donc quels sont les liens entre le panasiatisme en Asie et celui au Japon ? Comment a-t-il évolué en Asie et a-t-il créé et imaginé l'identité asiatique? Comment a-t-il façonné la perception de l'identité japonaise ?

Au fil de la recherche, nous nous sommes rendu compte qu'il existe une relation importante entre le panasiatisme en Asie et la création de l'identité asiatique. En effet, les panasiatistes asiatiques forcent la redéfinition et la reconceptualisation de la région. À travers leur discours rhétorique, dans le cadre duquel ils élaborent et exposent leur perception de l'Asie et du Japon, ils ont construit, au départ, une identité asiatique centrée sur la notion de la race jaune, largement influencée par le panasiatisme au Japon qui, lui, a été grandement influencé par la production littéraire et scientifique européenne. Le panasiatisme en Asie est alors d'une part influencée par le développement de la pensée au Japon et de

l'autre des notions européennes, c'est-à-dire, la pensée raciale et le discours orientaliste des Européens. Il est alors possible de parler de l'existence d'un réseau de circulation d'idées en Asie.

Ainsi, nous émettons deux thèses pour répondre à nos questions. Tout d'abord, le panasiatisme en Asie fut considérablement influencé par celui du Japon et par des concepts européens à travers deux axes d'idées : l'appartenance à une même « race » et l'appartenance à une grande civilisation asiatique ou orientale. La pensée développée à partir de ces deux lignes directrices est ce qui définit l'asiaticité. Les acteurs participant à cette réflexion en Asie ont adapté le panasiatisme à leurs propres réalités socio-politiques et culturelles et en sont arrivés chacun à leur propre conception de l'identité asiatique. De plus, ils ont construit et imaginé une identité distincte pour le Japon. Comme le rôle de ce dernier demeure fondamental dans le développement du panasiatisme en Asie et qu'à l'époque il était le seul pays de la région à être indépendant et « moderne », les panasiatistes du continent ont cherché à lui attribuer une place particulière au sein de la région et lui ont ainsi attribué une identité propre. Bref, nous avançons que le panasiatisme en Asie a imaginé non seulement une identité asiatique, mais également une identité japonaise soit en tant que chef de l'Asie ou comme modèle de modernisation version asiatique.

Comme méthode, nous utiliserons l'histoire globale (*World History*), telle que proposée par Patrick Manning⁶², ainsi que l'histoire connectée (*Connected History*), mise de l'avant par Sanjay Subrahmanyam⁶³. Manning croit que l'histoire globale permet l'exploration de sujets dépassant les frontières nationales et aussi de chercher les rapports et les échanges d'idées ou de cultures entre des individus afin de relier le local au global⁶⁴. Quant à l'histoire connectée, elle propose des notions similaires à l'histoire globale, mais Subrahmanyam suggère de se défaire de nos repères géographiques modernes qui limitent notre perception des phénomènes historiques, puisque les individus, influences culturelles, et idées se déplacent, voir se propagent, au-delà des frontières nationales⁶⁵.

Bien que nous soyons tout à fait conscients qu'ils ne représentent pas le panasiatisme en Asie dans son entièreté, nous proposons ici l'analyse et la comparaison des discours panasiatiques de cinq acteurs asiatiques, afin de mieux comprendre le phénomène. Nous avons donc sélectionné des figures qui reflètent la variété de la pensée des panasiatistes asiatiques, mais dont les parcours et les discours

⁶² Voir Manning, *Navigating World History*.

⁶³ Sanjay Subrahmanyam, « Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, vol. 31, no. 3, 1997, p. 735-762.

⁶⁴ Manning, *Navigating World History*, p. 231.

⁶⁵ Subrahmanyam. « Connected Histories », p. 743.

se rejoignent sur plusieurs plans : Phan Boi Chau, Okakura Tenshin, Rabindranath Tagore, Taraknath Das et Sun Yat-sen⁶⁶, individus se connaissant, ce qui témoigne qu'il a existé un réseau de circulation d'idées en Asie. Nous avons également choisi ces cinq personnages parce qu'ils reflètent très bien le caractère cosmopolite du panasiatisme en Asie. En effet, provenant chacun de milieu social différent et de nations différentes, la vie de ces cinq personnages révèle comment des individus n'ayant aucun lien en apparence finissent par se rencontrer, et ce, malgré des circonstances à la fois très différentes tout en ayant chacun des objectifs très similaires, soit la fin de la domination de l'Occident de la région. Ceux-ci ne se connaissant pas au départ, leur volonté de changer les choses dans la région les amène à se rencontrer et à explorer de nouvelles idées et solutions face à leurs problèmes similaires. Il faut savoir que ce sont leurs motivations qui les poussent à rencontrer des gens d'autres nationalités et à sortir des frontières nationales de leur pays. Ainsi, il est possible de comprendre comment le local, soit ces individus, réussit à rejoindre le régional, voir le global, à travers la rhétorique panasiatique. Leur principal objectif, qui est de mettre fin à la domination de l'Occident en Asie, les amène alors à se rencontrer et à discuter de thèmes et de notions liés à leurs problèmes, et ce, malgré la diversité sociale et nationale des personnages.

Notre choix de ces personnages amène donc à une meilleure compréhension du caractère transnational et global du panasiatisme en Asie. Ces cinq cas de figure nous permettent de mieux comprendre comment le panasiatisme du continent se distingue de celui du Japon. Or, nous verrons qu'ils ont aussi été largement influencés par le panasiatisme japonais et qu'ils y sont tous connectés d'une manière ou d'une autre, soit par des contacts avec d'autres panasiatistes japonais ou ayant été en contact avec des idées de la pensée telles qu'à travers des écrits.

La majorité des sources premières analysées dans ce mémoire sont en langue anglaise à l'origine. Les écrits de quelques panasiatistes en Asie ont tenté de rejoindre un auditoire sachant lire l'anglais afin de partager le plus possible leurs idées et pensée. Néanmoins, nous avons dû recourir à des traductions pour certaines puisque le cadre géographique de la recherche ne se limite pas au cadre national. Ce genre de recherche nécessite la maîtrise de plusieurs langues, un problème fondamental pour l'étude du sujet à l'heure actuelle. Si le panasiatisme au Japon a pu être grandement étudié, cela est principalement dû au fait que les chercheurs n'ont besoin de maîtriser que le japonais. Cela explique en quelque sorte la prédominance du Japon dans les publications et le débalancement national

⁶⁶ Nous avons exclu le Moyen-Orient de la recherche, principalement pour la raison que Cemil Aydin a déjà exploré les liens entre le panasiatisme et le Moyen-Orient. Pour plus de détails concernant l'évolution du panasiatisme au Moyen-Orient, voir Aydin, *The Politics of Anti-Westernism*.

de l'étude de la pensée. À notre avis, le recours à des traductions est une solution pour pallier à ce débalancement. Par conséquent, nous avons utilisé des sources premières traduites du vietnamien, du chinois et quelques une en japonais.

Un concept important que nous utiliserons dans ce mémoire est celui de la « communauté imaginée » (*Imagined Community*), une façon d'appréhender le nationalisme proposée par l'historien Benedict Anderson dans son ouvrage du même nom⁶⁷. Selon Anderson, le nationalisme ne serait qu'une invention de l'homme, créée par un sentiment d'appartenance soutenu de plusieurs façons, comme à travers des symboles dits nationaux, des cartes géographiques, des journaux, etc⁶⁸. De la même manière, nous croyons qu'il est possible de transposer cette idée pour les phénomènes transnationaux⁶⁹. Dans le cas qui nous intéresse, ce phénomène de type « macronationaliste », aurait favorisé la construction d'une identité régionale en réaction à la présence occidentale⁷⁰. Cette identité serait alors la conjoncture de plusieurs facteurs, d'une part intra-asiatique par les échanges d'idées et les débats concernant le futur de la région, et mondiale, par l'influence des idées européennes concernant le vocable « Asie ».

L'ensemble de notre mémoire sera divisé en six chapitres. Le premier chapitre sera une mise en contexte du panasiatisme à partir de son émergence au Japon. Il explorera principalement comment la notion de la race jaune a pu influencer le panasiatisme au Japon au 19^e siècle, et plus tard en Asie, et comment elle a pu devenir une des bases du discours panasiatique. Pour ce qui est des cinq autres chapitres, ils présenteront chacun un acteur en particulier ainsi que leur discours panasiatique, dans l'ordre : Phan Boi Chau, Okakura Tenshin, Rabindranath Tagore, Taraknath Das et en dernier Sun Yat-sen. La structure de chacun des chapitres comportera une structure similaire. D'abord, nous effectuerons une courte présentation du personnage et de son parcours vers son adoption d'idées panasiatiques. Ensuite, nous analyserons le panasiatisme de l'acteur à travers trois axes : sa perception de l'identité asiatique, sa vision de l'union asiatique et, enfin, sa conceptualisation du rôle du Japon au sein de cette union.

⁶⁷ Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, New York, Verso, 2006.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ L'historien Sven Saaler parlerait plutôt d'un phénomène du genre transnationalisme puisque le panasiatisme posséderait des caractéristiques similaires au nationalisme.

⁷⁰ Snyder, *A History of Pan-Movement*, p. 57.

CHAPITRE 1

La notion de la race jaune dans le panasiatisme japonais

Outre l'hégémonie des nations européennes en Asie depuis le 19^e siècle, la pensée raciale européenne constitue un des principaux facteurs de l'émergence du panasiatisme au Japon. Auparavant, cette pensée était complètement étrangère aux Japonais et aux Asiatiques. C'est principalement à travers le processus de modernisation et la forte présence occidentale dans la région que le paradigme racial, pour reprendre le concept de Thomas Kuhn, arrive à s'implanter graduellement en Asie. Au Japon, durant l'ère Meiji (1868-1912), on assiste à une importation massive du savoir occidental. D'un point de vue transnational, il y a eu une circulation d'idées et de modes de pensée de l'Occident vers le Japon et le reste de l'Asie par la modernisation et colonisation de la région. Le vocable « race jaune » est véhiculé d'abord par la production scientifique européenne depuis le 17^e siècle, et se retrouve au 19^e siècle dans le discours de plusieurs politiciens européens, eux-mêmes ayant une vision raciale du monde, renforcée notamment par la crainte d'un péril jaune⁷¹.

Le panasiatisme japonais a été grandement influencé par le discours racial scientifique et politique européen du 19^e siècle. En effet, le darwinisme social de cette époque amène l'élite et des intellectuels de la société nippone à concevoir leur identité à travers un groupe issu de la classification raciale des sciences modernes occidentales et mieux connu sous le nom de la race jaune ou mongoloïde. La pensée raciale introduit alors au Japon et en Asie de l'Est un terme important et omniprésent dans la pensée dès les années 1870. La race jaune constitue le cœur de la rhétorique chez les panasiatistes japonais. Elle contribue à la compréhension des idées et de la rhétorique panasiatique, mais aussi de l'identité asiatique au Japon, et plus tard, en Asie. Les discours se basent ainsi principalement autour de la notion de la race jaune en vue de définir l'asiaticité qui, elle, est souvent rattachée aux peuples sinisés. C'est pourquoi dans les débuts du panasiatisme, qui se situe entre 1850 et 1905, ces idées et son discours touchent et visent essentiellement le Japon, la Chine et la Corée. Ces

⁷¹ Saaler, « Pan-Asianism in Meiji and Taishô Japan – A Preliminary Framework », p, 5-6.

trois pays⁷² formeraient, pour les premiers panasiatistes japonais, une communauté issue « de la même culture et de la même race » (*dôbun dôshu*/同文同種)⁷³.

Ce premier chapitre a pour objectif de comprendre le développement de la notion de la race jaune et de la pensée raciale dans les premiers discours panasiatiques entre 1868-1898. D'abord, nous examinerons comment l'influence de ces idées a pu circuler au Japon et jouer un rôle important dans l'évolution du panasiatisme depuis la moitié du 19^e siècle. Ensuite, nous porterons un regard sur le rôle du darwinisme social dans la conception des panasiatistes japonais de la nouvelle réalité imposée par l'Occident. Enfin, nous analyserons, à titre d'exemple, le discours de trois acteurs japonais pour lesquels l'influence du darwinisme social a joué un rôle central dans leur rhétorique panasiatique.

Le social darwinisme et la notion de la race jaune

Le paradigme racial et le concept de la race jaune naissent du développement scientifique des sciences modernes européennes à partir du 17^e siècle⁷⁴. Avant cette date, il n'existait pas en Europe un consensus à propos de la « couleur » de peau des peuples asiatiques⁷⁵. Dans les récits de voyage de l'époque, certains Européens mentionnent les populations asiatiques en caractérisant leur couleur de peau de plus blanche que la leur, parfois de jaune pâle, de brune et même de noire⁷⁶. Un des premiers textes mentionnant l'expression « race jaune » est écrit par le médecin et voyageur français François

⁷² Ces trois pays sont compris au Japon sous le concept du *sankoku* (三国), littéralement « trois pays » en japonais.

⁷³ L'expression « même race et même culture » est originaire de l'Asie de l'Est principalement, des pays utilisant les caractères chinois pour l'écriture. Elle est largement employée par des intellectuels et des lettrés après les années 1850 pour souligner l'existence d'une grande communauté « sinisée ou confucéenne ». Cette expression a été souvent utilisée par plusieurs Japonais, Chinois (*tongwen tongzhong*/同文同種) et Coréens (*tongmun tonjong*/同文同種) prônant l'existence d'une famille transnationale est-asiatique. Elle a même été mentionnée (*dongvan, dongchun*) chez quelques intellectuels vietnamiens dans les années 1890, tels que Phan Boi Chau, pour souligner l'appartenance des Vietnamiens à la race jaune. L'expression a circulé en Asie à travers des livres imprimés écrits en chinois classique permettant à plusieurs intellectuels de la région d'en prendre connaissance.

⁷⁴ Pour plus de détails concernant la relation entre le nationalisme et la notion de race, voir Nicholas Hudson. « From Nation to Race: The Origin of Racial Classification », *Eighteen-Century Thought, Eighteen-Century Studies* vol. 29, 1996, p. 247-264.

⁷⁵ Pour ce chapitre, lorsque nous employons le mot « asiatique » nous ciblons principalement les peuples au nord-est de l'Asie, notamment les Japonais, les Chinois et les Coréens.

⁷⁶ Avant le 17^e et 18^e siècle, l'attribut de la couleur de peau chez les populations non européennes par les Européens avait parfois un certain lien avec la perception du niveau de civilisation. D'autres Européens y allaient sinon plus « objectivement » sans vraiment prendre en considération les caractéristiques culturelles des indigènes. Voir Michael Keevak, *Becoming Yellow: A Short History of Racial Thinking*. Princeton, Princeton University Press, 2011, Introduction.

Bernier⁷⁷ (1620-1688) qui publie en 1684 un court article proposant une division de la Terre selon « l'espace et la race » des hommes⁷⁸. Il est l'un des premiers Européens à avoir avancé l'existence d'une division raciale chez les êtres humains selon la couleur de la peau⁷⁹. À cette époque, les sciences naturelles européennes commencent à classer les éléments de la nature, tels que les animaux, les plantes, etc. De là, certains scientifiques européens ont commencé à inclure les hommes dans cette classification, basée sur des attributs physiques, notamment la couleur de la peau⁸⁰. Plus tard au 18^e siècle, le médecin et anthropologue allemand Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840)⁸¹, fondateur de l'anatomie comparée chez les humains, associe les Asiatiques à la race mongole (jaune) et les Européens à la race caucasienne (blanche)⁸²⁸³. La perception raciale de la couleur de la peau de Blumenbach se popularise en Europe à travers la circulation de ses publications traduites. Ainsi, avec la naissance de l'anthropologie en Europe au 19^e siècle et le développement de la médecine, les recherches commencent à introduire les stéréotypes de la race mongoloïde basés sur l'anatomie des Asiatiques, notamment leur couleur de peau qui serait jaune⁸⁴. À la fin du 19^e siècle, la science moderne valide cette idée selon laquelle les populations indigènes de l'Asie⁸⁵ feraient partie de la « race jaune »⁸⁶.

La notion de race jaune n'aurait probablement pas connu une aussi grande popularité et une acceptation relativement large au Japon si le paradigme du darwinisme social ne s'était pas imprégné, non seulement chez les intellectuels japonais influencés par les tendances des sciences européennes, mais aussi chez l'élite japonaise qui s'approprie et véhicule les modes de pensée de la civilisation occidentale. Vers le 19^e siècle, la théorie du darwinisme social connaît une grande popularité en

⁷⁷ François Bernier est un philosophe et médecin français qui partit en Orient en 1656. Après avoir passé de nombreuses années en Inde auprès de la noblesse moghole, il publie en 1669 *l'Histoire de la dernière révolution du Grand Mogol (1670-1671)*.

⁷⁸ François Bernier, « Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Race d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur », *Journal des sçavans*, no. 12, 1684, p. 148-155.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Carl Linnaeus (1707-1778), un botaniste suédois, est le premier scientifique à avoir inclus les humains dans la classification taxonomique du monde naturel.

⁸¹ Friedrich Blumenbach est un médecin et anthropologue allemand. Il est l'un des premiers savants européens à avoir étudié l'être humain comme étant un objet de la nature.

⁸² Voir Johan Friedrich Blumenbach, *The Anthropological Treatises of Johan Friedrich Blumenbach* [Traduction de Thomas Bendyshe] London, Longman, 1865.

⁸³ Voir Daniel de Coppet, « Race », *Encyclopedia Universalis* [En ligne], www.universalis-edu.com/encycopedie/race (Page consulté le 14 octobre 2013).

⁸⁴ Voir Keevak, *Becoming Yellow*, Chapter 2.

⁸⁵ Les Asiatiques sont ici compris comme ceux ayant la couleur de peau « jaune » et non englobant les divers peuples en Asie. Ils regroupent ainsi principalement les peuples de l'Asie de l'Est, de l'Extrême-Orient et de l'Asie du Nord-est. Les peuples de l'Asie du Sud-est sont souvent perçus à l'époque par les Européens comme étant un *melting pot* de plusieurs races, dont la race jaune.

Europe. Cette théorie postule que les personnes, groupes ou races sont assujettis aux mêmes lois que la sélection naturelle de Charles Darwin (1809-1882)⁸⁷⁸⁸. Elle avance que les groupes d'individus faibles et leurs cultures disparaîtraient aux dépens de ceux plus forts qui verraient leur culture s'étendre sur celle des plus faibles. Ainsi, la société humaine serait dominée par la loi du *survival of the fittest*⁸⁹ selon l'expression du philosophe anglais Herbert Spencer (1820-1903)⁹⁰. À l'origine, le soutien des politiciens européens au darwinisme social servait principalement à légitimer l'existence des inégalités sociales. Toutefois, la théorie est réutilisée plus tard dans les discours expansionnistes et colonialistes européens afin de justifier la conquête des territoires outre-mers par la race caucasienne et la civilisation chrétienne, considérée comme supérieures par rapport aux autres⁹¹. Jusqu'à un certain point, la théorie, vue comme étant une loi « naturelle », légitime « scientifiquement » l'universalisme de la civilisation occidentale⁹².

Le darwinisme social au Japon lors de l'ère Meiji

Avant 1868, les Japonais, tout comme le reste des Asiatiques de l'est de la région, ne se définissent pas à travers leur appartenance raciale ni à travers la couleur de leur peau⁹³. Pour la grande majorité, la définition d'un groupe d'humains n'est pas déterminée par leurs caractéristiques physiques, mais plutôt par rapport à leur culture ou du degré de civilisation en comparaison à la grande civilisation chinoise⁹⁴. La modernisation du Japon dans les années 1870 a complètement révolutionné le domaine du savoir pour les intellectuels, puisqu'étant jugé comme désuet et inutile dans la modernisation du

⁸⁶ Keevak, *Becoming Yellow*, p. 7.

⁸⁷ Charles Darwin est un naturaliste et biologiste anglais qui a établi la notion d'évolution biologique à travers le processus de la sélection naturelle. Pour plus de détails concernant Darwin, voir Charles Bocquet, « Charles Robert Darwin », *Encyclopedia Universalis* [En ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/charles-robert-darwin (Page consulté le 13 octobre 2013).

⁸⁸ « Social Darwinism », *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/551058/social-Darwinism (Page consultée le 20 novembre 2013).

⁸⁹ L'expression est à l'origine d'Herbert Spencer qui l'écrit dans son livre *Principles of Biology* publié en 1864. Cette théorie fut utilisée par Spencer pour supporter un capitalisme d'extrême droit et un retour à un conservatisme politique.

⁹⁰ Herbert Spencer ne fut pas le seul philosophe ou intellectuel occidental à avoir pensé à cette théorie. D'autres personnes ont publié des idées similaires à la même époque. Aujourd'hui, on rattache souvent le darwinisme social à Spencer dû à sa fameuse expression *survival of the fittest*.

⁹¹ La logique raciale est liée intrinsèquement avec le concept de la mission civilisatrice de l'Occident vers la fin du 19^e siècle. La justification coloniale repose ainsi sur une croyance rationnelle que les Occidentaux posséderaient la mission de « civiliser » (au sens, mettre à niveau), soit assimiler le reste de la population terrestre. Pour plus de détails, voir Hudson. « From Nation to Race ».

⁹² Bernard Valade, « Spencer Herbert (1829-1903) », *Encyclopaedia Universalis* [En ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/herbert-spencer (Page consultée le 20 novembre 2013).

⁹³ Keevak, *Becoming Yellow*, p. 26-30.

pays, le savoir chinois a été mis de côté, voire découragé et supprimé plus tard par le gouvernement japonais⁹⁵. Les notions et concepts servant à la classification de l'appartenance des groupes d'humains sont basés dorénavant sur l'ethnie, la nationalité et au final, dans un plus grand ensemble englobant les deux premiers, la « race ». Les prémisses scientifiques de l'Occident ont été largement acceptées par les intellectuels japonais, malgré quelques contestations⁹⁶. Autrement dit, la modernisation du Japon n'est pas simplement une transformation des institutions politiques et une assimilation du système gouvernemental occidental, mais aussi un processus d'acceptation des modes de pensée et des paradigmes de la civilisation occidentale⁹⁷. En conséquence, graduellement durant l'ère Meiji, la notion de la « race jaune » a commencé à être acceptée comme étant un fait véridique, puisqu'elle est légitimée par les sciences occidentales qui sont, elles, légitimées par la domination des Européens sur la scène mondiale.

De ce fait, la modernisation du Japon a poussé les Japonais à vouloir se dissocier de l'Asie, des préjugés et des connotations négatives dont l'affublait l'Occident⁹⁸. Dès les premières années de l'ère Meiji, les historiens « modernes » japonais tentent de créer une histoire cohérente du Japon depuis ses origines selon les normes scientifiques occidentales⁹⁹. Tout au long de la période, de nombreuses théories concernant l'origine de la population nipponne ont été publiées afin de répondre à ce nouveau besoin de la nation japonaise¹⁰⁰. Par exemple, certains Japonais ont accepté la théorie de la « nation mixte » qui postule que les Japonais seraient des descendants de plusieurs vagues successives d'immigration du continent asiatique¹⁰¹. D'autres avancent plutôt que les Japonais seraient des descendants des Malais de l'archipel indonésien. Dans les années 1880, certaines théories argumentent même que les Japonais sont en fait des Caucasiens et que leurs origines ne viendraient pas de l'Asie, mais plutôt de l'une des dix tribus perdues d'Israël. L'inconvénient des deux premières théories et des autres théories similaires est qu'elles font en sorte que les Japonais proviendraient de l'Asie et donc qu'ils seraient inférieurs dans selon la conception hiérarchique raciale des Européens. Pour ce qui est

⁹⁴ Marius B. Jansen, *Japan and China: From War to Peace 1894-1972*, Chicago, Rand McNally, 1975, p. 23

⁹⁵ Keevak, *Becoming Yellow*, p. 134.

⁹⁶ Jansen, *Japan and China*, p. 135.

⁹⁷ Keevak, *Becoming Yellow*, p. 134-135.

⁹⁸ L'Asie ou l'Orient est synonyme, à l'époque, « d'arriéré » et de stagnation. Les intellectuels européens affirment que l'Orient serait l'antithèse de l'Occident, symbole du progrès et de l'avancement. Pour comprendre davantage, voir Edward W. Said, *Orientalism*, New York, 1st Vintage Books, 1979. ; Eiji Oguma, *A Genealogy of Japanese Self-images* (translated by David Askew), Melbourne, Trans. Pacific Press, 2002. ; Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. London, University of California Press, 1993.

⁹⁹ Voir Tanaka. *Japan's Orient*, Introduction.

¹⁰⁰ Oguma, *A Genealogy of Japanese*, p. 16-17.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 64-65.

de la troisième, ce qu'il faut comprendre, c'est le besoin urgent de certains Japonais de rattacher leur identité à celle des Occidentaux, afin de légitimer leur position hiérarchique et politique sur la scène internationale¹⁰². La grande priorité, pour certains intellectuels japonais, est que le Japon ne soit pas considéré comme un pays de l'Orient. La volonté de certains chercheurs japonais de l'époque est de justifier l'égalité, voire pour certains la supériorité, de leur peuple par rapport aux Européens. Or, pour les panasiatistes japonais, la réponse aux questions des origines et de l'identité de la nation japonaise est évidente : elle est une nation asiatique puisqu'elle est issue de la race jaune.

Le paradigme racial dans le développement du panasiatisme au Japon

La pensée raciale et la notion de la race jaune se retrouvent d'abord au cœur de la rhétorique des panasiatistes japonais, et, plus tard, au début du 20^e siècle, dans celle de leurs homologues asiatiques. En revanche, elles ne se retrouvent pas dans les premiers discours panasiatiques de la fin de l'ère Edo. En effet, la naissance du panasiatisme au Japon est une des conséquences directes des rencontres forcées avec les pays européens lors des années 1850. À cette époque, l'idée de base est de contrer les puissances européennes à travers la force du nombre, puisque certains membres du gouvernement japonais croient que c'est justement l'habileté qu'ont les « barbares blancs » de concerter ensemble pour établir leur domination sur les pays asiatiques qui fait leur force.

De ce fait, plusieurs politiciens japonais de l'époque de la fin d'Edo, tels qu'Hirano Kuniomi¹⁰³ (平野国臣)(1828-1864) et Katsu Kaishû¹⁰⁴ (勝海舟)(1828-1864), prônent l'expulsion des Occidentaux par une alliance avec la Chine et la Corée tout en promouvant la modernisation, voire l'occidentalisation, de l'Asie¹⁰⁵. De même que Katsu¹⁰⁶, Hirano considère que la coopération entre la Chine et le Japon permettrait de créer une fondation solide dans la région pour résister à la présence

¹⁰² Voir Tanaka, *Japan's Orient*, Chapitre 1.

¹⁰³ Hirano Kuniomi est un samouraï d'un petit clan et patriote japonais. Vers la fin du régime des Tokugawa, Hirano a participé dans le mouvement philosophique, politique et social du *Sonnō Jōi* (尊皇攘夷/révérer l'empereur et expulser les barbares).

¹⁰⁴ Katsu Kaishû est un membre du gouvernement de Tokugawa vers la fin du régime. Il fait partie des premiers Japonais à avoir quitté le pays officiellement pour escorter la délégation japonaise à San Francisco en 1860. Son voyage lui marque grandement l'esprit des progrès et technologie de l'Occident. Il fait partie des rares politiciens japonais à avoir réussi la transition d'Edo à Meiji.

¹⁰⁵ Matsuda, « The Concept of Asia », p. 47.

¹⁰⁶ Katsu Kaishû, *Katsu Kaishû Zenshû*, Tôkyô, Shôzansha Shobô, vol. 18, 1972, p. 50.

européenne et, au final, l'expulser de l'Asie¹⁰⁷. Les deux politiciens estiment que le Japon, la Chine et la Corée entretiennent une relation depuis plus de deux millénaires, mais surtout partagent une culture commune, ce qui rendrait une alliance entre eux évidente en soi. La base du raisonnement de ces deux politiciens est principalement issue d'une compréhension géopolitique où l'affinité entre les nations serait d'ordre historique et culturel. Autrement dit, les premiers discours panasiatiques ne reposent aucunement sur des caractéristiques d'ordre racial. Toutefois, même si plusieurs politiciens japonais demandent une alliance avec le reste de l'Asie, le nouveau gouvernement japonais a eu une vision très différente quant aux politiques étrangères du pays : celui-ci cherche plutôt à se rapprocher des puissances occidentales, voire à se placer au même niveau qu'elles, afin d'éliminer les traités inégaux¹⁰⁸.

Les bases du panasiatisme moderne entre 1868 et 1900 sont largement issues de la compréhension, de l'influence et de l'acceptation des théories et des sciences du monde occidental. La pensée raciale constitue le principal motif à la contestation des politiques étrangères du gouvernement japonais, par les panasiatistes et les Japonais pro-Asie, qui souhaitent plutôt un rapprochement avec l'Asie. Les théories raciales créent et forment un sentiment d'appartenance à une grande famille et à un ensemble « naturel » qui transcende la nationalité et l'ethnie¹⁰⁹. D'autre part, l'histoire, la proximité géographique et la culture régionale sont des arguments utilisés par les panasiatistes japonais pour renforcer et construire non seulement la spécificité japonaise, mais aussi « asiatique ». Durant l'ère Meiji, ce n'est pas uniquement l'histoire nationale qui est revue, mais aussi l'histoire et le concept même de l'Asie¹¹⁰. Avec les débuts des disciplines historiques, sociologique et anthropologique au Japon, plusieurs spécialistes japonais observent que le peuple nippon appartient plutôt à une communauté historique largement influencée par la culture chinoise, notamment par le confucianisme, l'utilisation de caractère chinois et la pratique du bouddhisme. En somme, les panasiatistes japonais de

¹⁰⁷ Hirano Kuniomi, « Seiban Sosaku (1863) », réimprimé dans Hirano Kuniomo, *Hirano Kuniomi Denki Oyobi Ikô*, Tôkyô, Shôzansha, Shôwa 55. 1980, p. 54.

¹⁰⁸ Les traités inégaux ont été imposés en Asie de l'Est depuis les Guerres d'opium en Chine, c'est-à-dire, depuis le traité de Nankin en 1842. Le Japon connaît son premier traité inégal en 1854 par les Américains à travers la convention de Kanagawa (神奈川条約) et le traité d'amitié anglo-japonais (日英和親条約). Plus tard, le pays se voit imposer plusieurs autres traités inégaux, notamment à travers les traités d'Ansei (安政条約) en 1858. Ces derniers sont perçus par les Japonais comme symbole de soumission à l'Occident et donc signe d'infériorité par rapport à celui-ci.

¹⁰⁹ Tanaka, *Japan's Orient*, p. 67.

¹¹⁰ Les Japonais sont les premiers Asiatiques qui ont travaillé sur l'histoire et la conceptualisation de l'Asie. De la même manière qu'Edward Said et son livre *Orientalism*, l'historien contemporain Stefan Tanaka estime que le Japon aurait lui-même construit une Asie pour refléter sa propre histoire nationale. Pour plus de détails concernant la construction de l'Asie chez les chercheurs japonais depuis le 19^e siècle, voir Tanaka, *Japan's Orient*.

la fin du 19^e siècle créent un discours et une rhétorique centrés autour d'une grande communauté culturelle composée des peuples issus de la race jaune qui, en plus d'avoir en commun le « même sang », partagent plusieurs caractéristiques similaires, formant ainsi une communauté confucéenne/sinisée¹¹¹.

Le cas de l'activiste révolutionnaire panasiatiste japonais Miyazaki Tôten¹¹² (宮崎滔天) (1871-1922) reflète bien cette tendance de la pensée panasiatique au début de l'ère Meiji. En effet, Miyazaki considère que les racines du Japon se trouvent sur le continent asiatique et, par conséquent, que le peuple japonais appartient à la famille de la race jaune. Il perçoit la race jaune comme étant une grande famille qui dépasse les frontières nationales et considère que la tradition chinoise en est une des caractéristiques fondamentales. Dans son autobiographie, *Le rêve de trente-trois ans (Sanjû Sannen no Yume/三十三年の夢)*, on retrouve abondamment l'influence de cette pensée raciale¹¹³. En effet, le texte contient de nombreux passages faisant allusion à l'inévitabilité d'un conflit de nature raciale entre la race jaune et la race blanche.

La situation présente du monde est un champ de bataille où les plus forts mangent les plus faibles. Les plus forts utilisent leur force comme ils le désirent et les droits et libertés des plus faibles se font manger et surpasser jour par jour et mois par mois. [...] je crois que la race jaune deviendra opprimée par la race blanche dans les prochaines années¹¹⁴.

C'est la loi du plus apte qui régirait l'évolution de l'ordre mondial selon Miyazaki. Par conséquent, l'auteur met de l'avant le besoin vital qu'auraient les pays asiatiques à s'allier, non seulement pour préserver les intérêts du Japon, mais aussi faire « revivre » la race jaune¹¹⁵. Sa compréhension des

¹¹¹ Tanaka, *Japan's Orient*, p. 83.

¹¹² Né en 1871 dans la petite province de Higo, Miyazaki Tôten est originaire d'une famille de samurai de bas rang. Celui-ci n'occupait pas une position d'influence dans la société japonaise, il était un simple activiste marginal luttant pour des causes panasiatiques. Tôt dans sa jeunesse, Miyazaki était insatisfait du changement de gouvernement et de ses nouvelles politiques internes et étrangères. Son frère Yazo le convainc du fait que l'Occident opprimait et exploitait l'Asie, et de l'importance de faire revivre la race jaune. Miyazaki Tôten est largement connu aujourd'hui pour avoir aidé tout au long de sa carrière de « rônin » Sun Yat-sen, le père fondateur de la République de Chine. Pour voir sa relation avec Sun Yat-sen, voir, Marius B. Jansen, *The Japanese and Sun Yat-sen*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

¹¹³ Certes, son autobiographie ne constitue pas une apologie panasiatique, mais on retrouve plusieurs passages où l'influence du darwinisme social y est très présente.

¹¹⁴ Tôten, *My Thirty-Three Years' Dream*, p. 21-30 [Notre traduction].

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

intérêts futurs du Japon passe donc par la sauvegarde, d'abord et avant tout, de l'Asie et de la préservation de la race jaune¹¹⁶.

Ce sont pour la plupart des marginaux de la société japonaise ou des personnes issues des mouvements d'opposition au gouvernement en place qui adoptent des idées panasiatiques, mais l'influence du paradigme racial européen touche également quelques politiciens japonais de l'opposition gouvernementale. C'est le cas du politicien Tarui Tôkichi (樽井藤吉) (1850-1922), qui adhère lui aussi aux idées panasiatiques¹¹⁷. Grandement influencé par le darwinisme social, croyant surtout que les Japonais appartiennent à la famille des Jaunes, Tarui est parmi les premiers politiciens japonais de la période Meiji à prôner une alliance avec la Chine et la Corée. À travers son livre *Théorie pour l'union d'un grand Orient (Daitô Gappôron/大東合邦論)*¹¹⁸, Tarui présente ses arguments pour la création d'une fédération est-asiatique basée sur la race jaune. Face à la situation urgente du péril blanc en Asie, Tarui estime que les peuples de la race jaune doivent impérativement s'unir pour vaincre l'Occident. D'autre part, il prédit que les conflits futurs entre les nations seraient d'ordre racial¹¹⁹. Selon lui, une union (*gappô/合邦*) asiatique serait capable d'expulser les Occidentaux de l'Asie¹²⁰.

Tarui utilise les nouveaux développements scientifiques au Japon pour soutenir l'idée de l'existence d'une communauté historique et culturelle liée à la race jaune. Il avance ainsi que la Corée et le Japon formaient dans le passé un seul et même royaume¹²¹, qui aurait été en quelque sorte une extension de la civilisation chinoise¹²². Les trois pays partageraient donc la même culture et feraient partie de la même civilisation, la civilisation « orientale ». Il est convaincu que seul le Japon, le grand champion de la race jaune, avec l'aide de la Chine, serait en mesure de défendre sa « dignité » (*songen/尊嚴*)¹²³.

¹¹⁶ Miyazaki estime également que la « tradition » asiatique se perd au détriment de la modernité occidentale.

¹¹⁷ Tarui Tôkichi était un politicien, activiste politique et journaliste japonais dévoué à l'opposition politique du gouvernement de Tokyo et à l'expansion du Japon vers le continent à travers des politiques pro-asiatiques. Il était particulièrement opposé aux politiques pro-occidentales du gouvernement japonais.

¹¹⁸ Publié en 1893, ce livre a été écrit originalement en chinois classique (*kanbun*), car il souhaite rejoindre les Chinois et les Coréens qu'il percevait faisant partie de la même famille raciale et communauté culturelle.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹²¹ Dans les années 1880, une théorie populaire de l'époque chez les anthropologues et les historiens japonais fut que le Japon et la Corée sont issus de la même race et qu'ils seraient en fait des « frères ». Leur séparation n'est que d'un point de vue géographique et politique. Certains politiciens japonais justifient une prise du contrôle de la Corée en se basant sur cette théorie, soutenant qu'il était tout simplement naturel que la Corée refasse partie du Japon. Voir Oguma, *A Genealogy of Japanese*, Chapter 2.

¹²² Tarui Tôkichi, « Daïto Gapporon », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés., *Pan-Asianism: A Documentary History Volume 1, 1850-1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 82.

¹²³ *Ibid.*, p. 82.

De ce fait, à travers *Daitô Gapporon*, Tarui traite indirectement d'un autre thème important de la rhétorique panasiatique japonaise : la supériorité du Japon en Asie. La question de la supériorité de la nation japonaise est une des composantes importantes et surtout paradoxales de cette pensée. Effectivement, le désir d'associer le Japon à l'identité asiatique crée un discours contradictoire où ce dernier serait à la fois asiatique et moderne¹²⁴. Pour Tarui, le Japon ne doit pas se positionner uniquement comme guide dans la région, mais doit reprendre le rôle qu'y jouait la Chine ancienne, c'est-à-dire être « l'Empire du Milieu » (*Chûgoku/中国*)¹²⁵. Les caractéristiques modernes que présente le Japon font en sorte qu'il constitue le leader idéal et que, sous son aile, l'Asie pourrait vaincre les Européens. Plus précisément, Tarui ne désire pas seulement défendre la race jaune, mais aussi la renforcer à travers la diffusion de la « civilisation » aux populations indigènes de l'Asie¹²⁶.

Tarui n'a pas été le seul Japonais à penser de la sorte, chose qui n'est pas surprenante étant donné que le darwinisme social a également touché quelques membres de l'élite et de la noblesse nipponne. L'idée que le Japon appartient à une communauté raciale et culturelle a même été mise de l'avant par le prince et politicien Konoe Atsumaro¹²⁷ (近衛 篤磨) (1863-1904). Insatisfait des relations étrangères du pays et croyant que la race jaune connaît un déclin, celui-ci est très préoccupé par la situation en Asie, et particulièrement par le péril blanc¹²⁸¹²⁹.

En 1898, la revue populaire *Taiyô* (太陽) publie un article de Konoe intitulé « Une alliance de même race et le besoin d'étudier la question chinoise » (*Dôjinshu Dômei Tsuketari Shina mondai*

¹²⁴ Pour comprendre davantage la problématique de la question identitaire au Japon, voir Tanaka, *Japan's Orient*. ; Oguma, *A Genealogy of Japanese*.

¹²⁵ Le concept de *chûgoku* fait, non seulement référence à la Chine, mais aussi à la conceptualisation de la place centrale de la Chine depuis l'antiquité dans la région, comme étant LE centre de la civilisation et de la culture. Or, certains politiciens et panasiatistes ont prôné pour que le Japon remplace la Chine, pour devenir lui-même ce centre, voire être la puissance régionale. Il est possible de retrouver cette idée depuis l'ère Edo au Japon où certains intellectuels ont remis en question la place de la Chine en Asie.

¹²⁶ Tarui, « *Daitô Gapporon* », p. 83.

¹²⁷ Konoe Atsumaro est le troisième président de la chambre haute de la Diète impériale et fait partie de la famille impériale japonaise.

¹²⁸ Konoe Atsumaro, « *Dôjinshu Dômei Tsuketari Shina mondai kenkyû no Hitsuyô* » *Taiyô*, vol. 24, no. 1, 1898. Réimprimé dans Konoe Atsumaro, *Konoe Atsumaro Nikki*, Tôkyô, Kajima Kenkyûjo Shuppankai, 1969, p. 62.

¹²⁹ Konoe Atsumaro considère d'une importance capitale que le Japon se préoccupe de la situation en Asie par le déclin de la race jaune face au péril blanc. Ce qui le motive grandement à la cause panasiatiste fut la Triple intervention en 1895 où la France, la Russie et l'Allemagne empêchent le Japon d'annexer la péninsule de Liaotung par le traité de Shimonoseki qui conclut la guerre sino-japonaise de 1894-1895. Cet événement amène donc par la suite à la crise de l'Extrême-Orient en 1897-1898 où les puissances occidentales se sont disputées pour des concessions en Chine laissant le Japon de côté malgré sa victoire. Ces événements se déroulent sans que le Japon puisse intervenir, le laissant impuissant malgré sa situation et son statut politique dans la région.

kenkyū no Hitsuyō/同人種同盟 附支那問題研究の必要) traitant de l'inévitabilité d'un conflit racial¹³⁰ en Asie. En effet, il observe la situation mondiale de façon réaliste : la race blanche assujettit les autres races¹³¹. L'auteur rappelle que la Chine connaît depuis les années 1840 une partition de son territoire par les Occidentaux. Konoe croit que tous les pays de la race jaune devraient s'unir pour l'établissement d'une protection régionale de leur « race »¹³². C'est ainsi que l'auteur appelle à la paix entre le Japon et la Chine, et plus loin dans son article, à la formation d'une coopération entre les deux pays¹³³. Konoe voit alors l'existence d'une destinée commune¹³⁴ pour les Asiatiques à travers l'établissement d'une alliance panasiatique.

De la même manière que Tarui, Konoe croit que le Japon doit guider la Chine¹³⁵, et ultimement le reste de l'Asie, vers la « civilisation »¹³⁶. En effet, l'auteur fait appel aux lecteurs afin qu'ils prennent l'habitude de traiter les Chinois amicalement, de les aider à se diriger vers le progrès, de les guider et de promouvoir leur développement politique et économique, car la situation de la Chine serait d'un intérêt vital pour le destin du Japon¹³⁷. Par conséquent, les Japonais devraient entretenir des relations avec l'élite chinoise afin de réconcilier les différends entre les deux pays¹³⁸. Comprenant que le Japon a réussi à maîtriser la modernité¹³⁹, le prince japonais estime que son pays serait en mesure

¹³⁰ En japonais, *Jinshu kyōso no butai*/人種挙措の舞台. Konoe, *Konoe Atsumaro Nikki*, p. 62-63.

¹³¹ *Ibid.*, p. 62.

¹³² *Ibid.*, p. 62.

¹³³ Depuis 1868, le gouvernement japonais a entretenu une relation diplomatique avec le gouvernement chinois en suivant la façon de faire des Européens. Autrement dit, il ne respecte plus les codes éthiques et normes de la diplomatie du système tributaire chinois. Ainsi, le gouvernement chinois perçoit l'attitude du gouvernement japonais comme une insulte. Les relations sino-japonaises deviennent donc tendues et culminent, suite à plusieurs conflits, à la guerre sino-japonaise 1894-1895. C'est dans ce contexte que Konoe Atsumaro demande à ses compatriotes de réconcilier les deux nations malgré la guerre et les conflits entre les deux afin de lutter contre le « vrai » danger.

¹³⁴ Le concept de destinée commune est très récurrent dans les discours panasiatiques. De la même manière dont le phénomène du nationalisme, les panasiatistes croient très souvent l'idée que tous les Asiatiques partagent une destinée commune.

¹³⁵ Le mot *Shina* (支那/シナ) est employé par Konoe Atsumaro pour désigner la Chine à la place du mot japonais classique *chūgoku*, pays du milieu. Avec la modernisation du pays, le vocabulaire japonais a repris le terme anglais *China* en le romanisant. Originellement, le mot est utilisé de façon neutre par les Chinois et les Japonais. Toutefois, l'historien contemporain Stefan Tanaka considère que la romanisation du mot au Japon a permis aux Japonais d'évacuer toute la connotation historique et culturelle de la Chine du mot *chūgoku*. D'une certaine façon, elle supprime la connotation de supériorité de la Chine du mot japonais classique. Graduellement, le terme est souvent employé dans divers textes au Japon dès les années 1870 pour désigner la Chine. Le terme est ainsi souvent ambigu, considéré parfois comme ayant un sens péjoratif ou neutre dépendamment de l'auteur. Il est plus tard, notamment depuis la Seconde Guerre sino-japonaise, considéré comme une pour les Chinois.

¹³⁶ La notion de civilisation sera discutée plus en détail dans le chapitre 3.

¹³⁷ Konoe, *Konoe Atsumaro Nikki*, p. 63.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹³⁹ L'idée populaire au Japon concernant la modernité est que les nations évoluent en différentes étapes : de barbare à demi-civilisé, à civilisé. Pour atteindre l'étape de civilisé comme les Européens, un pays doit être

d'être la « lumière de l'Asie ». Il est dans l'intérêt, non seulement du Japon, mais aussi de l'Asie, qu'il soit à la tête de celle-ci.

Le discours panasiatique de Konoe comporte de nombreuses similarités avec les autres discours de l'ère Meiji. Tout comme Tarui et Miyazaki, la justification première pour que le Japon s'allie avec l'Asie est la nécessité vitale du pays de sauver et de préserver la race jaune face au péril blanc. Le prince japonais associe directement la race jaune à la culture confucéenne chinoise, afin d'aider ses compatriotes à mieux comprendre où se situent leurs affinités avec les Asiatiques. Or, désirant prouver à la fois que le Japon est plus puissant que, voire supérieur à, le reste de l'Asie, les panasiatistes japonais postulent souvent que le Japon posséderait un certain « devoir » envers le continent, c'est-à-dire de le guider vers la modernité ou la civilisation. La question de l'Asie au Japon est ainsi vue par plusieurs panasiatistes japonais comme étant primordiale aux intérêts du pays, voire à une expansion de son empire. Autrement dit, le panasiatisme japonais n'est pas uniquement un appel à l'alliance asiatique, mais aussi un moyen, pour certains, d'établir la supériorité japonaise dans la région.

Et le panasiatisme dans le « reste » de l'Asie?

La circulation des théories raciales ne s'arrête pas qu'au Japon puisque les intellectuels et scientifiques japonais vont participer eux aussi indirectement à la propagation de la notion de la race jaune en Asie, notamment en Chine et en Corée. Depuis les années 1860, les réformistes chinois et coréens ont principalement accès au savoir occidental à travers l'importation de livres et d'articles japonais. L'utilisation des caractères chinois par les Japonais facilite la traduction et la compréhension des textes. Par conséquent, il y a un processus de transmission et vulgarisation du savoir occidental qui provient du Japon¹⁴⁰. Ce n'est pas uniquement le savoir occidental qui est transmis, mais aussi les réflexions des Japonais qui découlent de leurs propres créations et réflexions littéraires et scientifiques.

moderne à travers les sciences, les institutions gouvernementales et le militaire à l'Occidental. L'idée se popularise à travers les livres de l'intellectuel et philosophe japonais très en vogue au début de l'ère Meiji Fukuzawa Yukichi (福澤諭吉) (1835-1901). C'est principalement à travers son livre *Ébauche d'une théorie de la Civilisation* (*Bunmeiron no Gairyaku*/文明論之概略) publié en 1875, qui popularise au Japon l'idée de la Civilisation.

¹⁴⁰ L'autre source de la transmission et de la diffusion du savoir occidental en Chine et en Corée s'effectue par l'intermédiaire des missionnaires occidentales.

Quelques marginaux chinois et coréens, principalement des révolutionnaires et réformistes, adhèrent au panasiatisme avant le tournant du 20^e siècle, tels que le journaliste coréen Seo Jae-pil¹⁴¹ (1864-1951), le philosophe chinois Zhang Binglin¹⁴² (1868-1936), et même Sun Yat-sen¹⁴³. Par exemple, le réformiste coréen Kim Ok-Gyun (1853-1894) adhère à des idées panasiatiques principalement dans l'objectif d'obtenir de l'aide japonaise afin que la Corée se modernise¹⁴⁴. C'est l'argument de la préservation raciale qui les poussent à voir en l'union est-asiatique la solution à la domination européenne. L'image véhiculée d'une identité japonaise par plusieurs Japonais, dont les panasiatistes Konoe Atsumaro et Tarui Tokichi, ajoute une touche réaliste à la solution pour les rares prôneurs de la pensée en Asie. La présentation d'un Japon capable d'assumer la protection, mais aussi une aide à la modernisation des autres nations asiatiques amène donc un argument puissant aux yeux des premiers panasiatistes hors Japon.

Si le panasiatisme cible uniquement les pays sinisés de l'Asie de l'Est, comment ces idées ont-elles pu se rendre dans le « reste » de l'Asie? En fait, la transmission du panasiatisme ou encore de la pensée raciale et de la notion race jaune via le Japon ne s'effectue pas uniquement en Chine ou en Corée. Les panasiatistes japonais ont oublié de considérer dans leur vision d'unité régionale un autre pays asiatique sinisé : le Viêt Nam. Le cas du nationalisme vietnamien Phan Boi Chau reflète bien l'étendue de l'influence des idées et des écrits occidentaux et japonais qui arrive jusqu'au Viêt Nam. Son cas reflète bien l'étendue de la portée du concept de la race jaune l'amenant lui aussi à prôner le panasiatisme, malgré les distances qui le séparent du réseau de circulation d'idées. Ainsi, de la même manière que les panasiatistes japonais, Phan récupère à son tour le concept de la race jaune à ses propres fins.

D'autre part, le contexte unique du Japon en Asie joue un rôle essentiel dans la perception positive de ce pays par Phan et des autres panasiatistes en dehors du Japon, qui est renforcé davantage lors de sa victoire contre la Russie en 1905. Les réformes modernisatrices du gouvernement japonais

¹⁴¹ Pour plus de détails concernant le panasiatisme de Seo Jae-pil, voir Kim Bongjin, « So Chaep, il : Editorials from Tongnip Sinmun (The Independent), 1898-1899 », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmann, eds., *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1 : 1850-1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, p. 171-176.

¹⁴² Pour plus de détails concernant le panasiatisme de Zhang Binglin, voir Yuan P. Cai, « Zhang Taiyan and the Asiatic Humanitarian Brotherhood, 1907 », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmann, eds., *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1 : 1850-1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, p. 177-184.

¹⁴³ Le cas de Sun Yat-sen sera discuté plus en détail dans le chapitre 6.

¹⁴⁴ Kim Ok-Gyun tente en fait d'instaurer des réformes similaires à celle de la Restauration Meiji de 1868. Or, la tendance conservatrice du gouvernement coréen refuse ses idées. Ce qui lui mène à une vie de révolutionnaire au

provoquent une admiration de la part de plusieurs Asiatiques. Par conséquent, le Japon constitue le modèle à suivre pour la modernisation des nations asiatiques. Cette image amène un flux important d'étudiants et de révolutionnaires chinois, coréens, vietnamiens et même indiens au Japon au tournant du 20^e siècle¹⁴⁵. Dès 1905, certains proviennent même du Moyen-Orient, principalement de la Turquie¹⁴⁶.

Japon et en Chine. Il réussit à obtenir de l'aide par des figures importantes de la scène politique chinoise et japonaise tels que par Sun Yat-sen, Ôkuma Shigenobu et même par l'intellectuel Fukuzawa Yukichi.

¹⁴⁵ Aydin, *The Politics of Anti-Westernism*, chapitre 3.

¹⁴⁶ *Ibid.*

CHAPITRE 2

Phan Boi Chau : l'influence du panasiatisme japonais et de la race jaune

They [the French] are not our fathers, nor they are our brothers [...] we should be determined to kill the enemy [the French] in order to raise the energy of the yellow race of ours.
- Phan Boi Chau, *New Vietnam* (1907)

Les panasiatistes japonais ont rarement songé à inclure¹⁴⁷ le Viêt Nam dans leur conceptualisation de l'Asie, alors qu'il possède plusieurs caractéristiques similaires des pays du *sankoku* (三國)¹⁴⁸. Or, le Viêt Nam a été grandement influencé par la culture chinoise. En effet, l'histoire du peuple vietnamien connaît une domination chinoise, pendant environ un millénaire, en 111 avant J.-C., devenant ainsi une colonie chinoise marquant profondément l'évolution socioculturelle des Vietnamiens, tels que « la langue, les mœurs et même les idées, mais aussi les techniques chinoises »¹⁴⁹. Beaucoup plus tard, le peuple vietnamien connaîtra de nouveau une domination étrangère, celle des Français qui partent à la conquête du territoire vietnamien en 1858 jusqu'en 1895. Durant cette période, l'élite vietnamienne, composée principalement de lettrés confucéens, sont les premiers Vietnamiens à créer des mouvements de résistance¹⁵⁰, notamment celui du *Can Vuong*¹⁵¹, contre le colonialisme français. L'échec de ces mouvements mène ainsi à la création de la colonie française nommée l'Union indochinoise en 1887 regroupant initialement les territoires du royaume vietnamien et plus tard du Cambodge et du Laos.

¹⁴⁷ Les panasiatistes japonais ont principalement exclu le Viêt Nam dû au fait qu'ils estiment que ce dernier n'a pas eu des relations et une histoire aussi importantes avec le Japon que la Chine et la Corée. L'éloignement géographique est probablement le facteur qui a fait qu'ils n'ont pas inclus le Viêt Nam dans la communauté sinisée, bien que celui-ci ait eu une relation très intime avec la Chine.

¹⁴⁸ Le *sankoku* regroupe originellement les trois pays sinisés de l'Asie de l'Est soit la Chine, la Corée et le Japon. Le Viêt Nam n'est probablement pas inclus puisqu'il y a eu peu d'échanges entre lui et ces pays outre qu'à travers la communauté chinoise.

¹⁴⁹ Philippe Deviller, « Vietnam », *Encyclopedie Universalis* [En ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/vietnam/ (Page consultée le 6 novembre 2013).

¹⁵⁰ Certains historiens tels que Pierre Brocheux parlent de mouvements « proto-nationalistes ».

¹⁵¹ Le mouvement de *Can Vuong* (aide au roi) (1885-1889) est un mouvement « proto-nationaliste » vietnamien en réaction à la conquête française. Les acteurs sont principalement des lettrés confucéens qui cherchent à restaurer au pouvoir l'empereur Ham Nghi (1872-1943). Il prend fin en 1889 par la capture de l'empereur par l'armée française. Tout de même, des poches de résistance continuent d'exister après la capture d'Ham Nghi jusque dans les années 1900.

Comme au Japon, le darwinisme social et le concept de la race jaune réussissent à s'infiltrer dans la conscience des Vietnamiens. En effet, bien que le Viêt Nam devienne une colonie française et que son processus de modernisation diffère du Japon, ces idées réussissent à atteindre une partie de la population vietnamienne, principalement chez l'ancienne et la nouvelle élite. L'ancienne élite ne reçoit pas l'influence de la pensée raciale par les Français, mais plutôt à travers les quelques échanges qu'ils ont avec la Chine.

Tentant de se moderniser pour faire face à l'invasion occidentale sur son territoire, la Chine connaît l'émergence d'un mouvement réformiste où ses partisans « concluent à l'urgence des transformations nationales sociales et politiques pour sauver la nation du déclin¹⁵² ». Influencés par les idées de l'Europe, les réformistes chinois élaborent et écrivent alors leur propre théorie à partir des théories européennes, dont le darwinisme social. Ces publications finissent clandestinement à se retrouver aux mains des lettrés vietnamiens cherchant également une solution d'expulser les Français de leur pays¹⁵³. D'autre part, ces réformistes chinois traitent souvent dans leurs écrits du processus de modernisation du Japon où ceux-ci le perçoivent même comme un modèle exemplaire de réforme. Cela amène Phan Boi Chau¹⁵⁴ (1867-1940), un ancien lettré confucéen et nationaliste vietnamien grandement influencé par le darwinisme social, à opter pour des idées et une vision panasiatiques et de partir au Japon au tournant du 20^e siècle afin de mettre un terme au régime colonial français.

Le chapitre 2 examinera donc le cas du panasiatisme de Phan Boi Chau. Nous verrons comment le darwinisme social l'amène à adopter une vision d'unité asiatique similaire aux panasiatistes japonais. Le développement de sa pensée et de ses idées se construit ainsi principalement à travers le paradigme racial et le concept de la race jaune, dans lequel, malgré qu'il soit souvent exclu des discours panasiatiques des Japonais, Phan inclut aussi le peuple vietnamien¹⁵⁵. Il crée ainsi une identité asiatique largement associée à la communauté sinisée, qui exclue alors le « reste de l'Asie ». De ce fait, le panasiatisme de Phan semble suivre la même trame de fond que celui au Japon. Or, à la fin des années 1900, Phan abandonne le panasiatisme pour prôner une alliance basée sur la solidarité des nations colonisées, optant ainsi pour une pensée beaucoup plus anticoloniale et laissant de côté sa

¹⁵² Nguyen The Anh, « Phan Boi Chau et les débuts du mouvement Đông-Du », Masaya Shiraishi, éd., *Phan Boi Chau and Dong-Du Movement*, New Haven, Yale Center for International and Area Studies, 1988, p. 3.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵⁴ Pour plus de détails concernant Phan Boi Chau, voir « Phan Boi Chau », *Encyclopedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/455040/Phan-Boi-Chau (Page consultée le 3 février 2014).

¹⁵⁵ Le peuple vietnamien est composé de plusieurs ethnies telles que les Chams, les Khmers, etc. Évidemment, Phan aborde de l'ethnie majoritaire, les Viet (Kinh), lorsque Phan Boi Chau parle du peuple vietnamien.

foi en une solidarité raciale. Dans ce chapitre, nous verrons également qu'en Asie, le panasiatisme est considéré comme un outil pour la libération nationale, et non comme étant au service de la préservation de l'indépendance et des intérêts japonais¹⁵⁶. Nous nous pencherons aussi sur le développement de la pensée panasiatique hors du Japon, qui tend beaucoup plus à s'ouvrir à des peuples non sinisés.

Les influences de Phan

Phan Boi Chau¹⁵⁷ consacre sa vie entière à l'indépendance du Viêt Nam. L'échec du mouvement de *Can Vuong* le pousse à trouver d'autres moyens pour expulser les Français du pays¹⁵⁸. Dans les années 1890, Phan prend connaissance de la modernisation du Japon, et ce, principalement à travers des livres vietnamiens écrits en *chum nom*¹⁵⁹, mais aussi à travers des livres d'auteurs chinois. L'auteur ayant le plus influencé sa perception du Japon est l'intellectuel vietnamien Nguyen Lo Trach¹⁶⁰ (1853-1895). Ce dernier s'est penché sur le cas des réformes modernisatrices japonaises¹⁶¹. Il publie *Thien Ha Dai The Luan* (Sur la situation générale du monde) en 1892, dans lequel il analyse l'évolution politique mondiale tout en présentant la nouvelle situation politique du Japon¹⁶². Phan a aussi été influencé par les écrits des réformistes lettrés chinois Liang Qichao¹⁶³ (1873-1929) et Kang Youwei¹⁶⁴ (1858-1927), de même que par le révolutionnaire Sun Yat-sen. Ces ouvrages chinois sont

¹⁵⁶ L'historien Snyder avance même que le panasiatisme peut être compris comme un mouvement anticolonial jusqu'à un certain point. Toutefois, il considère qu'il est plus juste de le voir comme un mouvement antioccidental, voire anti-racial. Pour plus de détails, voir Snyder, *A History of Pan-Movement*, p. 200-201.

¹⁵⁷ Né dans les années 1860, Phan Boi Chau est un lettré confucéen vietnamien. Tôt dans sa jeunesse, Phan était très actif dans la lutte contre la conquête et la présence française sur le territoire vietnamien. Il est une des premières figures dominantes de la résistance coloniale vietnamienne au début du 20^e siècle.

¹⁵⁸ Selon Nguyen The Anh, le programme révolutionnaire de Phan Boi Chau représente une certaine continuité du mouvement de Can Vuong puisque Phan souhaitait la restauration monarchique. The Anh, « Phan Boi Chau et les débuts du mouvement », p. 4.

¹⁵⁹ Le *chum nom* est l'écriture classique vietnamienne utilisant les caractères chinois. Phan Boi Chau avoue dans ses mémoires d'être réticent quant à l'usage du *quoc-ngu*, l'écriture vietnamienne romanisée par les Français, car il préférerait de loin garder les traditions et la culture vietnamiennes.

¹⁶⁰ Nguyen Lo Trach (1853-1895) est un intellectuel et écrivain vietnamien, non lettré confucéen. Il est reconnu aujourd'hui pour avoir été l'un des rares auteurs vietnamiens à traiter de sujet non traditionnel et d'avoir porté une analyse de la situation politique du monde. Très pragmatique, il a suggéré la modernisation du pays comme, a fait le Japon, afin qu'il demeure indépendant.

¹⁶¹ Masaya Shiraiishi, « Phan Boi Chau and Japan », *South East Asian Studies*, vol. 13, no. 3, 1975, p. 428.

¹⁶² *Ibid.*, p. 428.

¹⁶³ Liang Qichao est un savant chinois est un des grands chefs intellectuels de la Chine dans les années 1900 et 1910. Suite à la défaite de la Chine face au Japon en 1885, Liang et son maître Kang Youwei ont tenté d'établir une réforme au sein du gouvernement chinois, nommé aujourd'hui la réforme des 100 jours, en 1888. Toutefois, l'impératrice douanière Cixi force tous les deux à s'exiler au Japon.

¹⁶⁴ Kang Youwei est un savant chinois et une figure centrale du développement intellectuel en Chine dans l'histoire moderne chinoise.

connus aujourd'hui sous le nom « d'Écrits modernes » (*Tan Thu*)¹⁶⁵. Ils ont abordé plusieurs sujets d'actualité, tels que l'indépendance nationale, la situation mondiale, la modernité, la modernisation du Japon, le darwinisme social ou encore de la civilisation occidentale¹⁶⁶. Ils se sont pour la majorité basés sur des sources japonaises, qui elles, tiraient leurs informations du savoir occidental. À travers les Écrits modernes, le nationaliste vietnamien s'est intéressé rapidement au processus de modernisation et à la situation politique du Japon. Phan constate subséquemment que le Japon constitue un modèle exemplaire de modernisation pour les nations asiatiques, offrant un vent d'espoir pour son pays.

Sa vision du Japon se forme à travers le point de vue des réformistes chinois qui admirent le développement national japonais. Dans le but de convaincre le gouvernement chinois de la nécessité de réformes face à la forte croissance de la présence occidentale en Chine, Kang et Liang adoptent dans les années 1890 la théorie du darwinisme social et écrivent alors des livres portant sur « le triste destin de pays aux idées rigides comme l'Inde ou la Turquie¹⁶⁷ », mais également sur les nations qui ont effectué des réformes avec succès, notamment le Japon. Malgré la défaite de la Chine face au Japon en 1895, tous les deux viennent à admirer le succès de la modernisation du Japon. Influencé par ces deux intellectuels chinois, Phan réalise que l'indépendance du Viet Nam ne peut se faire sans aide étrangère et en 1904, il décide de partir au Japon pour trouver du soutien militaire¹⁶⁸.

Considérant que la Chine a abandonné le Viêt Nam lors de la guerre franco-chinoise de 1883-1885, le nationaliste vietnamien estime que le Japon est le seul qui puisse les soutenir dans leur lutte contre la France¹⁶⁹. En effet, la victoire nipponne contre la Russie en 1905 semble vouloir confirmer sa conviction.

China abandoned our Vietnam to France; moreover, at present she is in a deteriorating condition and lacks the wherewithal even to save herself. Japan is the only country of the yellow race (*hoang-chung*) that has modernized; since she defeated Russia her ambitions have expanded. [...] For this reason, as far as the plan

¹⁶⁵ Vinh Sinh « Preface », dans Phan Boi Chau, *Overtaken Chariot: The Autobiography of Phan-Bôi Châu*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 9-10.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁷ John Fairbank, *La grande révolution chinoise (1800-1989)*, Paris, Flammarion, 1989, p.196.

¹⁶⁸ Dans son autobiographie, Phan Boi Chau se rappelle qu'il souhaite que la Chine lui vienne en aide (modèle traditionnel du Viêt Nam), mais après une discussion avec un de ses amis, le choix logique serait de demander au Japon puisqu'il semble avoir bien réussi sa modernisation.

¹⁶⁹ La guerre russo-japonaise (1904-1905) est un conflit marquant la lutte entre le Japon et la Russie pour le contrôle de la Mandchourie et de la péninsule coréenne. Elle est soldée par le traité de Portsmouth en 1905 avec la victoire de l'empire japonais marquant ainsi la première victoire d'un pays non blanc contre une puissance européenne dans une guerre moderne. Le conflit met fin à l'expansion russe en Extrême-Orient. Pour plus de détails, voir « Russo-Japanese War », *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/514017/Russo-Japanese-War (Page consultée le 6 juin 2014).

of crying at the Qing court to ask for help is concerned, there could be no more appropriate place to go than Japan.¹⁷⁰

Il faut savoir que cette victoire a provoqué un véritable tremblement de terre partout sur la planète. Bien qu'elle soit perçue par des Occidentaux comme le fait incontestable d'un début d'un péril jaune, il symbolise pour plusieurs colonisés une victoire d'une nation asiatique appartenant à la race jaune sur une puissance blanche majeure et chrétienne, et également le début de la fin du mythe de l'homme blanc supérieur¹⁷¹. D'autre part, la guerre russo-japonaise devient un « *global moment of reflection on the legitimacy and structures of the imperialist world order*¹⁷² » et a eu un impact considérable sur le développement politique et culturel dans les prochaines années. Elle propulse même plusieurs mouvements nationalistes et anticoloniaux à travers le monde¹⁷³¹⁷⁴.

Phan est alors impressionné par le succès de la progression et de la modernisation rapides du Japon qui ne se fait qu'en l'espace de quelques décennies¹⁷⁵. Il juge alors que la modernisation du pays est l'une des clés à l'indépendance du Viêt Nam, mais surtout à la préservation de la race vietnamienne qui connaîtrait autrement l'extinction. Ayant la foi en une solidarité raciale, Phan est persuadé que ce n'est qu'une question de temps avant que les Japonais viennent libérer ses frères asiatiques du joug des Européens. Pour lui, le Japon formerait donc un pilier important de l'émancipation de la race jaune¹⁷⁶.

L'influence du darwinisme social

Influencé par Nguyen Lo Trach et les écrits modernes des réformistes chinois, Phan Boi Chau accepte les prémisses de la théorie du darwinisme social comme étant une loi de la nature. Pour lui, la loi du *survival of the fittest* s'appliquerait ainsi aux différentes sociétés humaines et expliquerait que certaines nations en dominant d'autres. Plusieurs écrits de Phan témoignent de l'influence de cette théorie dans sa vision du monde. En effet, son pamphlet intitulé *Nouvelle lettre avec sang et larmes sur*

¹⁷⁰ Phan Boi Chau, *Overtured Chariot: The Autobiography of Phan-Bôi Châu*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 76.

¹⁷¹ Aydin, *The Politics of Anti-Westernism*, p.71.

¹⁷² *Ibid.*, p.71

¹⁷³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁴ Pour plus de détails concernant l'impact et l'influence de la victoire japonaise en 1905, voir Aydin, *The Politics of Anti-Westernism*, chapitre 4.

¹⁷⁵ Phan Boi Chau, « The New Viet Nam (1907) », dans Truong Buu Lâm, éd., *Colonialism experienced : Vietnamese writings on colonialism, 1900-1931*, Ann Arbor, Mich. : University of Michigan, 2000, p. 108.

¹⁷⁶ Shiraishi, « Phan Boi Chau and Japan », p. 430.

*les Ryūkyū*¹⁷⁷ (*Luu Cau Huyet Lê Tân Thu*), écrit en 1903-1904, révèle l'influence du paradigme racial européen. Cherchant à presser les Vietnamiens d'entreprendre la modernisation de leur pays afin d'éviter l'extinction de leur peuple, Phan établit un parallèle entre la situation du Viêt Nam et celle du Ryūkyū (*Ryūkyū Ōkoku*/琉球王国)¹⁷⁸, royaume ayant été annexé au Japon en 1879. Il fait donc appel à ses compatriotes afin de lutter contre la France et de renforcer le pays pour éviter de subir le même sort que ce royaume¹⁷⁹. Le nationaliste vietnamien propose comme solution la modernisation du pays, justement à l'image de ce qu'a fait le Japon. Il appréhende la modernisation, voire l'occidentalisation, comme un moyen qui permettrait un pays de garder non seulement son indépendance, mais de se retrouver parmi les plus forts.

Cette pensée raciale le mène alors à concevoir les divisions humaines selon la race. En 1907, dans une autre publication intitulée *Nouveau Viêt Nam (Tân Viet Nam)*, Phan tente de faire comprendre à ses lecteurs que les Français ne sont pas leurs « pères » ni leurs « frères » et que les Vietnamiens « devraient être déterminés à tuer l'ennemi [la France] afin d'amplifier l'énergie¹⁸⁰ » de la race jaune. Il prédit que dans un futur proche il y aura une grande guerre entre le Japon et les Occidentaux, et qu'inévitablement celle-ci s'étendra jusqu'en Indochine¹⁸¹. C'est pour cette raison qu'il propose une alliance avec le Japon, un pays qu'il estime être issu de la même famille raciale des Vietnamiens¹⁸². Le darwinisme social amène donc Phan à croire que lui et les Vietnamiens appartiennent à une famille qui dépasse les frontières nationales.

La perception de la race jaune chez Phan Boi Chau

Phan Boi Chau vient à prôner le panasiatisme, car il est convaincu qu'il existe une solidarité raciale entre son peuple et celui japonais. L'influence du darwinisme social dans sa conceptualisation du monde lui amène à voir que les Vietnamiens font partie d'une communauté est-asiatique constitué

¹⁷⁷ Le texte original fut perdu, mais selon son autobiographie, le pamphlet avait pour objectif d'informer les lecteurs de la situation urgente du Vietnam en prenant exemple sur le cas du royaume Ryūkyū qui est annexé par le Japon. Les spécialistes se fient principalement à son autobiographie pour les propos du pamphlet. Voir Phan Boi Chau, *Overtured Chariot*, p. 112.

¹⁷⁸ Unifié en 1429 et annexé officiellement au Japon en 1879, le royaume Ryūkyū (aujourd'hui Okinawa au Japon) était un royaume indépendant largement partagé entre l'influence chinoise et japonaise.

¹⁷⁹ Shirashi Masaya. « Phan Boi Chau in Japan », Vinh Sinh, éd., *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*. New Haven, Yale Southeast Asian studies, 1988, p. 59.

¹⁸⁰ Phan, « The New Viet Nam (1907) », p. 107. [Notre traduction de l'anglais]

¹⁸¹ Vinh Sinh, « Phan Boi Chau and Fukuzawa Yukichi in Phan Boi Chau and the Dong-du movement », Vinh Sinh, éd., *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*. New Haven, Yale Southeast Asian studies, 1988, p. 130.

¹⁸² Shirashi, « Phan Boi Chau and Japan », p. 436.

de la race jaune. L'identité asiatique aux yeux de Phan se résume alors sous les mêmes caractéristiques que la plupart des panasiatistes japonais établissent dans leurs discours, soit le partage de la culture chinoise qui est lié à la race jaune. Par conséquent, il est possible de voir que le paradigme racial est le principal motif à Phan de partir au Japon.

Phan caractérise la race jaune comme étant une communauté de peuples partageant les mêmes repères culturels, c'est-à-dire principalement les caractères chinois, le bouddhisme et le confucianisme, auquel une vieille expression vietnamienne est associée au nouveau concept de la race jaune, *dông vân, dong châu* signifiant « mêmes caractères (écriture) et même culture ». Cette expression se retrouve d'ailleurs aussi en Chine, au Japon et en Corée. La conviction de Phan Boi Chau en l'existence d'une communauté sinisée est largement soulignée dans son court essai *Ai Viet Dieu Dien* (Peine sur le Viêt Nam et condoléances pour le Yunnan) écrit en 1907¹⁸³, dans lequel il établit une distinction claire entre cette communauté et le reste de l'Asie. Pour lui, la rivière du Mékong¹⁸⁴ séparerait l'Asie en deux : d'un côté les peuples influencés par la culture chinoise (la race jaune, sinisée) et de l'autre les pays influencés par la culture indienne, tels que la Thaïlande, le Laos et le Cambodge¹⁸⁵.

Cette perception de l'Asie le conduit à chercher de l'aide à l'extérieur du Viêt Nam et de l'Indochine, notamment chez des réformistes chinois et des politiciens japonais¹⁸⁶. En effet, une fois arrivé au Japon en mai 1905, Phan fait la connaissance de Liang Qichao à Yokohama. Malgré leurs différences linguistiques, ils parviennent à discuter ensemble à l'aide de caractères chinois qu'ils s'échangent sur une feuille de papier. En effet, la langue vietnamienne et la langue chinoise s'expriment toutes les deux à l'aide de ce type de caractères, donc même s'ils ne peuvent en comprendre l'expression orale, ils sont tout à fait capables d'en saisir le sens à l'écrit¹⁸⁷. Ensemble, ils discutent de l'avenir de l'Asie et de la présence des Européens dans la région. Ils partagent sensiblement la même perception des relations entre leurs pays, car Liang lui aurait dit : « Mon pays et votre pays, à travers la géographie et l'histoire, ont eu une relation très proche pendant plus de deux mille ans, comme des frères. Comment le plus vieux des frères peut-il laisser le plus jeune mourir?¹⁸⁸ ». Pour Phan, sa rencontre avec Liang confirme sa vision au sujet de l'existence d'une communauté

¹⁸³ Cité dans Shiraishi, « Phan Boi Chau in Japan », p. 57.

¹⁸⁴ La rivière du Mékong se situe dans la péninsule sud-est asiatique, partant du Cambodge et traversant le Laos et le Viêt Nam, pour se jeter au sud de la Chine.

¹⁸⁵ Shiraishi, « Phan Boi Chau in Japan », p. 57.

¹⁸⁶ Phan, *Overturned Charriot*, p. 76.

¹⁸⁷ Les caractères chinois ne permettent pas seulement d'exprimer des mots, mais aussi véhiculer des concepts et idées.

¹⁸⁸ Phan, *Overturned Charriot*, p. 76. [Notre traduction]

régionale sinisée et justifie une solidarité panasiatique. En outre, l'Asie et l'identité asiatique dans le discours panasiatique de Phan sont principalement synonymes de la race jaune et de la communauté sinisée.

Liang lui promet de lui présenter au comte japonais Ôkuma Shigenobu¹⁸⁹ (大隈 重信) (1838-1922) et au vicomte Inukai Tsuyoshi¹⁹⁰(犬養毅)(1855-1932), deux politiciens japonais exerçant une forte influence dans la sphère politique ayant un penchant pour certaines idées panasiatiques. Plus tard, Phan écrit une lettre à Ôkuma pour exprimer ses sentiments vis-à-vis du Japon¹⁹¹. Il commence la lettre en mentionnant le lien intime que partagerait le Japon et le Viêt Nam, deux pays de « même race, même culture et issu du même continent¹⁹² ». Il souligne l'intérêt qu'aurait le Japon à contrer l'avancée de la France et de la Russie sur le continent asiatique.

D'après Phan, la lettre aurait fait réaliser à Ôkuma que plusieurs pays en Asie sont privés de leur indépendance¹⁹³. Cependant, il lui aurait répondu que le Japon ne pouvait pas les soutenir militairement, mais qu'il pourrait contribuer à la formation d'étudiants vietnamiens, afin de les outiller et de créer un groupe révolutionnaire pour lutter contre le régime colonial français¹⁹⁴. En effet, suite à la victoire japonaise contre les Russes en 1905, le pays se retrouve dans une mauvaise posture sur le plan économique et cherche à tout prix à se redresser. Quelques jours plus tard, Phan Boi Chau retourne au Viêt Nam pour ensuite ramener plusieurs étudiants avec lui au Japon. Phan devient alors la tête du mouvement *Dong-dû* (Étude de l'est), un mouvement politique composé d'étudiants vietnamiens qui voyagent clandestinement au Japon afin de se former comme révolutionnaires dans la lutte contre le régime colonial français. On estime le nombre de ces étudiants à une vingtaine en 1906 et, plus tard en 1907, jusqu'à environ une centaine. Le mouvement est la première activité vietnamienne transnationale qui s'aventure au-delà de ses frontières terrestres.

¹⁸⁹ Ôkuma Shigenobu est un politicien japonais et ancien premier ministre du Japon.

¹⁹⁰ Inukai Tsuyoshi est un politicien japonais et ancien premier ministre du Japon.

¹⁹¹ Phan, *Overtured Charriot*, p. 86.

¹⁹² *Ibid.*, p. 92. [Notre traduction]

¹⁹³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁹⁴ Depuis 1868, certains politiciens japonais, dont Ôkuma et Inukai, mènent des politiques visant à déstabiliser les puissances européennes en Asie par du financement et de l'aide à des révolutionnaires asiatiques tels que Phan Boi Chau et Sun Yat-sen. *Ibid.*, p. 88.

Vers une solidarité de « mêmes maux »

Le mouvement *Dong-dû* a pu se réaliser avec l'aide financière de certains politiciens et membres de l'élite de la société japonaise concernés par l'évolution sociopolitique de l'Asie. En 1906, Ôkuma et Inukai dirigent Phan et ses étudiants vers une organisation panasiatique japonaise, la *Tôa Dôbunkai* (東亜同文会/Société de la culture commune Est-Asiatique) fondée en 1898 par Konoe Atsumaro¹⁹⁵. Cette organisation a pour mission de favoriser les relations entre le Japon et ses voisins, dont plusieurs succursales ont existé au Japon et quelque une en Chine et en Corée. L'institut offre aux étudiants une formation militaire spécifique et une formation sur des sujets généraux qui concernent l'évolution politique de la région¹⁹⁶.

Pendant presque deux ans, les opérations du mouvement *Dông-dû* se déroulent sans grande difficulté. Certes, Phan et ses étudiants ont des problèmes financiers, mais ils sont tout de même satisfaits de la progression du mouvement, ce qui encourage Phan à demander à Inukai s'il pouvait faire venir d'autres étudiants¹⁹⁷. Celui-ci refuse, car il ne veut pas provoquer la France, qui est de plus en plus concernée par la nouvelle position de puissance, voire de prestige, du Japon dans la région depuis sa victoire face aux Russes en 1905. Cette victoire a eu pour effet de renforcer davantage les craintes des Occidentaux de l'émergence d'un péril jaune qui menacerait leur domination en Asie. Durant l'été de 1907, le Japon signe un traité d'amitié avec la France et la Russie. En fait, l'année 1907 est une année cruciale qui modifie grandement la nature des relations étrangères du Japon, qui favorise officiellement ses relations avec l'Occident plutôt qu'avec ses voisins.

Ce changement de cap engendre beaucoup de critiques de la part des Asiatiques émigrés au Japon, dont Phan, qui dénoncent l'attitude du gouvernement japonais face à ses voisins. Cette situation mène à la création de la *Ashû Washinkai* (亜州和親会/Société de l'amitié asiatique)¹⁹⁸, fondée par le socialiste chinois Liu Shipei (1884-1919)¹⁹⁹. Cette organisation a pour objectifs de s'opposer à toute

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 107.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹⁷ Phan, *Overturned Charriot*, p. 135.

¹⁹⁸ Shiraiishi Masaya a démontré que Phan Boi Chau a cru lors de l'écriture de son mémoire qu'il a rejoint la *Tôa Dômei Kai* (東亜同盟会/Société pour une alliance de l'Asie de l'Est), mais il aurait plutôt rejoint la *Ashu Washinkai* (l'association de l'amitié asiatique). Voir, Shiraiishi, « Phan Boi Chau in Japan », p. 72-73.

¹⁹⁹ Liu Shipei est l'éditeur du journal *Tien (Justice naturelle)* et un anarchiste chinois. Il est un des premiers intellectuels chinois à voir en le socialisme une solution à la libération nationale chinoise. Il a écrit de nombreux articles sur l'oppression occidentale et l'anticolonialisme. Phan Boi Chau rejoint ainsi son association à travers la connaissance et proche ami de Liu Shipei, Chang Chi, un socialiste chinois. Hue-Tam Ho Tai. *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 58-59. Pour plus de

forme d'impérialisme et de retrouver l'indépendance des nations asiatiques opprimées²⁰⁰. Elle est donc ouverte à tous les Asiatiques, à l'exception de ceux qui prônent l'expansionnisme et l'impérialisme²⁰¹. Elle est composée de membres de plusieurs nationalités : des Japonais qui sont en désaccord avec les politiques étrangères du gouvernement, ainsi que des révolutionnaires chinois, indiens, coréens et philippins²⁰². Phan rejoint l'organisation et s'attend à de l'aide de sa part²⁰³.

Dès 1908, Phan Boi Chau délaisse son idée de solidarité raciale, jugeant que seuls les Asiatiques vivant la « même maladie », à savoir les opprimés de l'impérialisme occidental, sont en mesure de comprendre le désir d'indépendance²⁰⁴. Son découpage de l'humanité selon la race est alors remplacé par une division du monde sur le plan politique, entre oppresseurs et opprimés. En conséquence, le nationaliste vietnamien juge plutôt qu'il serait nécessaire d'en venir à une alliance ne nécessitant pas le partage de liens historiques ou culturels entre les nations, afin que les pays « vivant les mêmes douleurs²⁰⁵ » puissent s'unir pour parvenir à la libération. Conséquemment, il ne peut plus compter sur l'aide nipponne pour réaliser l'indépendance du Viêt Nam. Sa croyance en une solidarité raciale est laissée de côté au profit d'une solidarité entre colonisés.

Au-delà de la communauté est-asiatique

Le panasiatisme de Phan Boi Chau contient de nombreux éléments qui se retrouvent dans la pensée en Asie. En effet, il a pour grand objectif de libérer les nations asiatiques du joug colonial. La pensée raciale devient en quelque sorte un prétexte à l'établissement d'une union basée sur la croyance en l'existence d'une communauté asiatique (ou plutôt est-asiatique). Ainsi, il utilise le discours et les idées panasiatiques comme outils pour son propre agenda : mettre fin au colonialisme français au Viêt Nam, son unique objectif tout au long de sa vie selon son autobiographie. Toutefois, la pensée raciale ne constitue pas le seul motif pour la création d'une alliance en Asie. En effet, l'image positive d'un Japon moderne et puissant sur la scène régionale nourrit les espoirs des panasiatistes asiatiques. Par conséquent, le panasiatisme en Asie finit par créer et soutenir une identité japonaise qui présente le Japon comme le libérateur du continent et l'exemple à suivre. Cette identité est une des composantes

détails sur sa biographie, voir Hsi-Ling Hsu, *The Life and Thought of Liu Shih-P'ei*, thèse de maîtrise, Texas Tech University, Department of History, 1980.

²⁰⁰ Po Cheng, « Aspiration for a Mutual Asian Friendship », *Min-pao*, no. 23, 1908, p. 1.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Phan, *Overtured Charriot*, 163-164.

²⁰³ L'organisation *Ashû Washinkai* n'est pas venue en aide à Phan à la hauteur de ses espoirs.

²⁰⁴ Phan, *Overtured Charriot*, p. 166.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 167. [Notre traduction]

essentielles de la pensée panasiatique en Asie, puisqu'elle permet de mieux justifier et d'entrevoir l'éventuelle matérialisation de l'union. La faisabilité de la rhétorique semble alors presque réaliste aux yeux des panasiatistes : une communauté sinisée soutenue par un pilier fort, le Japon.

D'autre part, le cas particulier de Phan permet d'illustrer le développement d'un tout nouveau contexte sociopolitique en Asie depuis les années 1890. On voit alors la naissance, non seulement d'un nouveau réseau d'échanges culturels clandestins entre la Chine et le Viêt Nam, mais également d'un réseau « intra-asiatique ». En effet, d'un point de vue régional, l'hégémonie occidentale a complètement changé la donne dans les relations entre les pays en Asie. Le Japon devient alors le centre d'échange d'idées et de contacts entre les Asiatiques. Par exemple, Phan rencontre plusieurs figures importantes chinoises et japonaises telles que Liang Qichao, Sun Yat-sen, Ôkuma Shigenobu, etc. Son « pèlerinage » au Japon, pour reprendre l'expression de Benedict Anderson, lui fait réaliser et probablement sentir qu'il appartient à une communauté au-delà de son pays natal.

Or, à la fin de son voyage au Japon, Phan réalise qu'une solidarité raciale relève de ses fantasmes et que, par conséquent, il ne peut compter sur l'aide japonaise. Ce qui distingue généralement le panasiatisme en Asie de celui au Japon sont les objectifs et les motifs : le premier vise essentiellement l'indépendance nationale, alors que le second vise la préservation de l'indépendance du Japon, voire pour certains, de ses intérêts en Asie. Cependant, la justification est la même : la préservation de la race jaune. Comme la fin de l'expérience de Phan au Japon en 1907, les acteurs du panasiatisme en Asie misent davantage sur une coopération et une solidarité qui dépassent le cadre racial-culturel de la race jaune. Certains, comme Liu Shipei, misent sur un panasiatisme axé par un aspect anti-impérialiste et anticolonial. D'autres, comme nous le verrons, mettent l'accent sur la notion de civilisation asiatique qui engloberait l'ensemble de l'Asie, dépassant ainsi la communauté sinisée telle qu'imaginée par les panasiatistes japonais. Enfin, la justification de l'union asiatique peut même combiner plusieurs notions pour légitimer le panasiatisme comme nous le verrons plus tard.

CHAPITRE 3

Okakura Tenshin : le discours de la civilisation asiatique universelle

The glory of Europe is the humiliation of Asia! The march of history is a record of steps that lead the West into an inevitable antagonism to ourselves.
- Okakura Tenshin, *The Awakening of the East* (1904)

Jusque dans les années 1930, les panasiatistes japonais insistent généralement sur le caractère racial et culturel de l'union asiatique. Peu de ceux-ci sont préoccupés de la situation du Moyen-Orient, de celle de l'Asie du Sud-est et encore moins de celle de l'Asie du Sud. Pour la plupart d'entre eux, l'Asie est composée du Japon, de la Chine et de la Corée. Ainsi, ils excluaient le reste de l'Asie dans cette union jusque dans les années 1930. La principale raison de cette exclusion est le fait que le panasiatisme japonais est une extension du nationalisme et de l'identité japonaise s'appuyant sur des spécificités raciales et culturelles, malgré les contradictions inhérentes que cela engendre dans les développements intellectuels de l'époque. Certes, il y a un aspect culturel au projet panasiatisme japonais. Toutefois, le panasiatisme japonais ressemble davantage à un projet politique qu'à un projet culturel, alors que sa variante en Asie tente à être une hybridation intrinsèque d'un projet politico-culturel.

Bien qu'il existe un paradigme racial au 19^e et 20^e siècle, un autre coexiste : le paradigme oriental. Ce dernier est originaire du développement du discours des géographes, philosophes et orientalistes européens à partir de la fin du 17^e siècle. L'Asie n'est alors pas qu'un concept géopolitique, mais aussi culturel et philosophique, reflétant ainsi très souvent des jugements de valeur de l'individu qui l'aborde. Certains parlent alors d'une civilisation asiatique, d'autres de sociétés asiatiques, dans un sens large et ambigu. Pour plusieurs intellectuels européens, l'Asie devient un support et un reflet pour décrire le progrès européen. Autrement dit, elle devient un support à la définition de la supériorité occidentale.

De ce fait, la modernisation et la colonisation des nations asiatiques produisent une transmission non seulement du vocable « Asie », mais aussi des images et des perceptions véhiculées en Occident chez les intellectuels et politiciens asiatiques au 19^e siècle. On parle alors d'une acceptation quasi unanime, tant chez les Européens que chez les Asiatiques du terme « Asie » comme entité non seulement géopolitique, mais également culturelle, malgré que son contenu est principalement caractérisé par une grande ambiguïté soulevant de nombreuses questions²⁰⁶. Ainsi, pour la première fois de l'histoire, l'Asie rencontre l'Asie.

Tant au Japon qu'en Asie, le début du 20^e siècle marque une étape cruciale dans l'histoire du panasiatisme. Certes, pour plusieurs historiens et spécialistes du sujet tels Sven Saaler ou Cemil Aydin, la victoire du Japon contre la Russie en 1905 aurait été le tournant du développement de la pensée panasiatique²⁰⁷. Or, ceux-ci tendent à négliger l'impact tout aussi important du concept de la civilisation orientale/asiatique, d'abord imaginé par le panasiatiste et historien de l'art Okakura Tenshin (岡倉天心) (1862-1913). Ce concept est alors un nouveau thème que plusieurs panasiatistes en Asie emploieront pour justifier le panasiatisme. Okakura élabore une civilisation orientale qui dépasse l'Asie de l'Est pour rejoindre les autres peuples « orientaux » tels que l'Inde, l'Asie du Sud-est et même le Moyen-Orient. Son concept de civilisation orientale ne s'appuie aucunement sur la pensée raciale issue du darwinisme social, mais plutôt sur une base philosophique, spirituelle, et morale, largement influencé par les orientalistes européens. Dans ses écrits, Okakura Tenshin emploie souvent l'expression « *Oriental race*²⁰⁸ » et « *Asiatic Race*²⁰⁹ » pour désigner les différentes ethnies et peuples en Asie, et non au sens des tenants du darwinisme social. Selon lui, la multitude des cultures en Asie ferait partie de la grande civilisation orientale puisqu'elles partageraient les mêmes valeurs et idéaux. Okakura croit ainsi en l'existence d'une race « orientale » qui, puisqu'elle partage sensiblement la même « mentalité »²¹⁰, engloberait l'ensemble de la population en Asie.

Le chapitre 3 porte donc sur cette autre forme que prend la pensée panasiatique : celle qui ressort du discours d'Okakura Tenshin. Nous explorerons d'abord brièvement le concept de la civilisation chez les Européens, afin de comprendre comment Okakura bâtit sa réflexion en

²⁰⁶ Pelletier, *L'Extrême-Orient*, p. 513-514.

²⁰⁷ Cette victoire transforme le Japon en symbole d'espoir chez les nations de « couleurs » de vaincre les Occidentaux. Elle marque ainsi le début d'une image positive du Japon aux yeux des pays non occidentaux. L'historien contemporain Cemil Aydin avance même que l'événement serait le plus important du 20^e siècle puisqu'il met fin au mythe de la supériorité de la race blanche.

²⁰⁸ Kakuzo Okakura, *The Ideals of the East with special reference to the art of Japan*, E. P. Dutton and Company, New York, 1920, p. 3.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 145.

contradiction avec celui-ci. Par la suite, nous verrons brièvement comment Okakura en est venu à créer son discours panasiatique, démontrant du même coup comment le contexte japonais de l'époque a pu en favoriser l'émergence. Ensuite, nous examinerons de plus près sa conceptualisation de la civilisation orientale et nous analyserons l'aspect antioccidental de son discours, qui remet en cause la supériorité de la civilisation européenne. Enfin, même si la rhétorique panasiatique d'Okakura diffère des autres panasiatistes japonais, nous pourrions constater qu'ils partagent néanmoins une même idée : la supériorité du Japon. Pour Okakura, cette idée ne se repose toutefois pas sur la réussite de la modernisation du Japon, mais plutôt sur sa place unique en Asie en tant que leader naturel de la région. La pensée d'Okakura aura donc un impact indéniable sur la perception et la construction des identités asiatique et japonaise par les panasiatistes, autant au Japon qu'en Asie, puisqu'elle mène à la création d'une image positive du Japon, alors perçu comme une figure de proue pour la libération du continent et de la civilisation asiatique²¹¹.

Le concept de civilisation

Le concept de civilisation est défini d'une multitude de façons. Contrairement à aujourd'hui, le concept ne posait aucun problème pour les intellectuels anglais et français au 18^e et 19^e siècle, traduisant ainsi une certaine certitude et confiance quant à son utilisation²¹². À cette époque, le mot civilisation²¹³ était généralement compris et employé au singulier. Le terme désignait généralement un processus d'évolution, au sens de progrès, basé sur les avancées matérielles et scientifiques de l'humanité²¹⁴. Il était intimement lié aux valeurs et à la construction intellectuelle de l'époque des Lumières, mais aussi au christianisme. Dans le contexte de la colonisation et de l'impérialisme moderne occidental, il a été grandement employé pour désigner la « culture européenne » ou occidentale, la plaçant ainsi dans une position de supériorité par rapport aux autres cultures, et ce

²¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

²¹¹ La vision de la civilisation asiatique d'Okakura Tenshin est souvent associée au projet impérialiste nippon des années 1930-1940. Pour l'historienne Eri Hotta, le discours panasiatique d'Okakura Tenshin constitue les fondations du projet panasiatique du gouvernement japonais dans les années 1930. Pour plus de détails, voir Hotta, *Pan-Asianism*.

²¹² Prasenjit Duara, « The Discourse of Civilization and Decolonization », *Journal of World History*, vol. 15, no. 1, 2004, p. 1.

²¹³ Les œuvres des historiens François Guizot (1787-1874), *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) et Henry Thomas Buckle (1821-1862), *History of Civilization in England* (1861), ont grandement popularisé le concept de civilisation en Europe et plus tard dans le monde non occidental. Leurs influences se trouvent à travers les écrits de l'intellectuel japonais Fukuzawa Yukichi, qui influença de nombreuses élites japonaises et asiatiques.

²¹⁴ Duara, « The Discourse of Civilization and decolonization », p. 3.

« d'une manière absolue²¹⁵ ». La civilisation était alors vue par les Européens comme un phénomène universel et un idéal à atteindre pour tous les peuples.

D'autre part, le terme civilisation était aussi directement lié à la conceptualisation raciale du monde. Il servait notamment à établir différentes étapes hiérarchiques menant à cet état de « civilisé », commençant par l'état « primitif » et ensuite, passant par l'état de « semi-civilisé »²¹⁶. Dès lors, la civilisation justifiait scientifiquement l'infériorité des autres races, ainsi que la domination et la colonisation du reste du monde par les Occidentaux, investis d'une mission civilisatrice censée élever les autres peuples au même stade d'évolution que le leur. Ainsi, jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, le concept de civilisation était largement compris comme étant un phénomène universel et singulier²¹⁷.

Au Japon, durant l'ère Meiji, la grande majorité des intellectuels ont accepté la notion européenne de Civilisation, devenant un objectif, voire un idéal à atteindre, pour l'État japonais. Afin de devenir une nation moderne et égale à l'Occident, les Japonais ont compris qu'ils devaient être « civilisés ». Un des grands intellectuels japonais de l'époque, Fukuzawa Yukichi (福澤諭吉) (1835-1901), appréhende la notion de Civilisation de la même manière que les Européens²¹⁸. Il prône un Japon civilisé et moderne à l'Occidental. Plusieurs autres intellectuels japonais de l'époque abordent la notion de Civilisation au même sens que Fukuzawa. Or, Okakura Tenshin se trouve parmi les premiers Japonais à contester et à remettre en question cette notion, et ce, à travers sa conceptualisation de la civilisation orientale.

D'historien de l'art japonais à panasiatiste

Okakura Tenshin dédie sa vie à définir et comprendre ce qu'est l'art national japonais. En 1873, alors qu'il est âgé de 10 ans, il étudie la philosophie européenne et les langues occidentales à

²¹⁵ Jean Cazeneuve, « Civilisation », *Encyclopédie Universalis* [En ligne], www.universalis.fr/encyclopedie/civilisation (Page consulté le 2013-11-28).

²¹⁶ Pour une généalogie du concept de civilisation, voir Duara, « The Discourse of Civilisation and Pan-Asianism ».

²¹⁷ La fin de la Première Guerre mondiale ternit l'image de la civilisation occidentale. Les populations « non blanches » prennent conscience que les Occidentaux sont capables d'actes barbares entre eux. Des intellectuels européens en viennent même à remettre en question leur supériorité, tel est le cas de l'historien allemand Oswald Spengler dans son ouvrage *The Decline of the West* (1918).

²¹⁸ Pour plus de détail concernant la pense de Fukuzawa, voir Yukichi Fukuzawa, *An Outline of a Theory of Civilisation* (translated by David A. Dilworth and G.Cameron Hurst), Sophia University, Tokyo, 1973.

l'école. Plus tard, influencé par son mentor, l'américain Ernest Fenellosa²¹⁹, un professeur de philosophie, il s'intéresse davantage à la culture chinoise et à l'art japonais. En 1880, alors qu'il est nouvellement diplômé, il est engagé par le gouvernement japonais à titre d'historien de l'art afin d'établir des politiques permettant de cataloguer l'art national dit nippon. Okakura contribue activement à l'organisation des premiers musées d'art japonais et au catalogage des trésors nationaux. Il deviendra même le premier président de l'École des beaux-arts de Tôkyô (*Tôkyô Bijutsu Gakkô*/東京美術学校) en 1890.

Sa carrière dans le monde de l'histoire de l'art se déroule à une époque où le gouvernement japonais cherche à établir l'histoire nationale. C'est aussi une période où le gouvernement nippon crée de nouveaux corps professionnels du savoir afin d'établir une identité japonaise sur le modèle d'État-nation européen²²⁰. Par conséquent, Okakura reçoit beaucoup de financement de la part de l'État, ce qui lui permet de voyager en Occident et en Asie, notamment en Chine. Il a pour but de trouver les racines de l'art et de l'identité japonaise, mais aussi d'établir académiquement les caractéristiques et les bases de la supériorité de la nation en vue de la placer sur un pied d'égalité avec les nations occidentales²²¹.

Les écrits²²² d'Okakura Tenshin doivent donc être compris par rapport à ce contexte historique bien précis, mais ils peuvent également être vu comme une tentative de présenter le Japon et le continent asiatique aux étrangers. Effectivement, Okakura est davantage connu pour ses ouvrages écrits en anglais que pour l'ensemble de sa carrière. *The Ideals of the East* (1903), *The Awakening of the East* (1904) *The Awakening of Japan* (1904) et *The Book of Tea* (1906), sont autant d'essais qui cherchent à définir le passé du Japon et de l'Asie. Okakura n'a pas d'agenda précis lors de la rédaction de ces textes, il prend plutôt part aux réflexions qui mettent en lumière les ambiguïtés et les contradictions internes du Japon, qui vacille à l'époque entre tradition et modernité. Étant un nationaliste et, comme plusieurs Japonais, fier de la réussite de son pays, Okakura cherche alors à en comprendre l'unicité. Son analyse de l'histoire japonaise et asiatique, à travers l'art et le bouddhisme, contribue à la création d'un discours intellectuel qui devient à la fois un regroupement d'idées et de notions panasiatiques.

²¹⁹ Pour plus de détail concernant l'influence de Fenellosa sur Okakura, voir Pekka Kornohen, « The Geography of Okakura Tenshin », *Japan Review*, no. 13, 2001, p. 107-127.

²²⁰ Brij Tankha, « Okakura Tenshin: Asia is One, 1903 », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmann, éd., *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume I: 1850-1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 94.

²²¹ *Ibid.*

²²² La plupart des idées développées dans ses livres sont le résultat de discussions avec Swami Vivekananda, soeur Nivedita et Rabindranath Tagore. Ses personnages seront développés plus en détail au chapitre suivant.

Okakura cherche donc à créer une Asie et un Japon qui diffèrent de ceux qui émanent du discours des orientalistes européens, comme son mentor, Fenellosa.

D'autre part, les écrits d'Okakura Tenshin ont été influencés par le contexte sociopolitique et culturel indien. En effet, en janvier 1901, après avoir été contraint de quitter son poste de président à l'École des beaux-arts, Okakura se dirige vers l'Inde, dans la région du Bengale, et décide d'y rester pendant quelque temps afin d'explorer l'art asiatique et les racines du bouddhisme. Josephine Mcleod²²³ (1867-1911), une amie proche, le convainc de rester en Inde plus longtemps que prévu et de rencontrer le célèbre réformiste, hindouiste et philosophe bengali Swami Vivekananda²²⁴ (1863-1902). Ce dernier persuade Okakura du rôle important qu'ait joué l'Inde en Asie pour la diffusion des idéaux dits asiatiques à travers le bouddhisme.

Plus tard, Okakura fait la connaissance d'une disciple de Vivekananda, Elisabeth Margaret Noble (1867-1911), mieux connue sous le nom de Sœur Nivedita²²⁵. Ayant une forte connaissance de la culture indienne (bengalais particulièrement), elle introduit Okakura à la spiritualité indienne et à la pensée de Vivekananda suite à sa mort. Après de nombreuses discussions, Sœur Nivedita perçoit alors les objectifs et la pensée d'Okakura comme étant similaires à ceux de Vivekananda. Ainsi, à travers ses contacts à Londres, Sœur Nivedita réussit à faire publier en Inde les discours publics d'Okakura portant sur sa vision et sur l'histoire de l'Asie et du Japon.

Ainsi, Okakura se met à la rédaction de ses deux ouvrages, intitulés *The Awakening of the East* (1902) et *The Ideals of the East* (1903), dont les préfaces sont toutes les deux écrites par Sœur Nivedita. Ces livres soulignent fortement la centralité de la culture indienne en Asie²²⁶. Okakura identifie les civilisations asiatique et occidentale comme les antipodes des plus grandes civilisations du monde, la première étant axée sur le spiritualisme et la seconde sur le matérialisme, une idée reprise de Swami Vivekananda. Il voit en la civilisation indienne la principale source du développement culturel

²²³ Josephine Mcleod est une Américaine et disciple de Swami Vivekananda ayant vécu de nombreuses années en Inde.

²²⁴ Swami Vivekananda, de son vrai nom Narendranath Datta, est un chef spirituel hindou qui a tenté de fusionner la modernité occidentale à la spiritualité indienne. Il est une figure importante de la renaissance de l'hindouisme en Inde au 19^e siècle.

²²⁵ Pour plus de détails concernant l'influence de Soeur Nivedita, voir Shigemi Inaga, « Tenshin Okakura Kakuzô and Sister Nivedita; on an intellectual Exchange in Modernizing Asia » dans Agnieszka Kozyra et Iwona Kordzińska-Nawrocka, eds., *Beyond Borders: Japanese Studies in the 21st Century: in Memoriam Wieslaw Kotański, Proceedings of International Conference*, Warsaw, 2007, p.90-95.

²²⁶ Midori Wakakura, « Japanese Cultural Identity and Nineteenth-century Asian Nationalism: Okakura Tenshin and Swami Vivekananda », dans Brij Tankha, éd., *Okakura Tenshin and Pan-Asianism : Shadow of the Past*, New Delhi, Global Oriental, 2007, p. 24.

en Asie, ce qui lui permet de mieux comprendre les origines de l'identité japonaise. Le panasiatisme d'Okakura tient également compte du contexte colonial en Inde, puisqu'il tente « *to wake up the sleeping people of India, and to give the colonized people a sense of national pride*²²⁷ ».

L'Asie, les Asiatiques et la grande civilisation orientale

Okakura Tenshin tente de définir l'Asie selon ses propres observations de l'histoire de l'art asiatique et japonais. Il élabore sa vision de l'Asie à travers un processus d'auto-orientalisation (*self-orientalization*) pour reprendre l'expression de Sun Ge²²⁸, c'est-à-dire, en soulignant des éléments d'opposition entre les civilisations occidentale et orientale. Il reprend ainsi plusieurs concepts utilisés par les orientalistes et intellectuels européens de l'époque, dont ceux de Fenellosa. D'un point de vue géographique, il a pratiquement la même conceptualisation de l'Asie que les Européens : l'Asie y étant constituée essentiellement de ce qui est à l'Est de l'Occident, c'est-à-dire approximativement du Moyen-Orient jusqu'en Extrême-Orient, en excluant la Russie. L'Asie d'Okakura regroupe donc les mêmes peuples que les Européens qualifient d'« asiatique » ou d'« oriental » : les Arabes, les Perses, les Mongoles, les Indiens, Siamois, Chinois, Coréens, Japonais, etc.²²⁹ Okakura ne précise dans aucun de ses livres les frontières géographiques ou ethniques exactes de la région. Son discours sur l'Asie reste ambigu, quoi qu'il laisse place à une certaine ouverture par rapport à ce qui devrait asiatique/oriental²³⁰, puisqu'il ne se limite pas à la région de l'Asie de l'Est.

Là où l'Asie d'Okakura diffère de celle des Européens et des autres panasiatistes japonais, c'est sur le plan de sa conviction qu'elle forme une civilisation à part entière. En effet, il croit en l'existence d'une civilisation asiatique composée de plusieurs cultures toutes axées sur un désir de paix et sur un grand « *idealism*²³¹ ».

Asia is one. The Himalayas divide, only to accentuate, two mighty civilisations, the Chinese with its communism of Confucius, and the Indian with its individualism of the Vedas. But not even the snowy barriers can interrupt for one moment that broad expanse of love for the Ultimate and Universal, which is the common thought-inheritance of every Asiatic race, enabling them to produce all the great religions of the world, and distinguishing them from those maritime peoples of the

²²⁷ *Ibid.*, p. 24.

²²⁸ Ge, « How does Asia means », p. 13-14.

²²⁹ Kornohen, « The Geography of Okakura Tenshin », p. 111.

²³⁰ *Ibid.*, p. 111.

²³¹ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 3-4.

Mediterranean and the Baltic, who love to dwell on the Particular, and to search out the means, not the end, of life.²³²

L'Asie et la civilisation asiatique de l'écrivain japonais seraient composées principalement des civilisations chinoise et indienne. Ces deux civilisations auraient permis la création d'autres religions et cultures :

Arab chivalry, Persian poetry, Chinese ethics, and Indian thought, all speak of a single ancient Asiatic peace, in which there grew up a common life, bearing in different regions different characteristic blossoms, but nowhere capable of a hard and fast dividing-line. Islam itself may be described as Confucianism on horseback, sword in hand. For it is quite possible to distinguish, in the hoary communism of the Yellow Valley, traces of a purely pastoral element, such as we see abstracted and self-realised in the Mussulman [sic] races. Or, to turn again to Eastern Asia from the West, Buddhism—that great ocean of idealism, in which merge all the river systems of Eastern Asiatic thought.²³³

La civilisation asiatique aurait donné naissance à plusieurs cultures différentes toutes porteuses de ce désir de paix. En conséquence, l'Asie ne formerait « qu'un », où toutes les différentes « races » formeraient « *a single mighty web*²³⁴ ».

Okakura Tenshin imagine alors une Asie qui serait unie depuis longtemps. Cette dernière posséderait un réseau de connexions bien établi, lié par des valeurs et des idéaux communs, dont l'art²³⁵, et par les mêmes préoccupations sociales et économiques :

the Oriental is at home one with the Oriental. Each of our nations reflects the same social ideal, the same economic scheme, the same aspirations and prejudices that obtain in the other. [...] Our ancestral traffic furthered the fusion of necessary unity wrought by simultaneous development of similar regions and identical occupations.²³⁶

La civilisation indienne, par l'hindouisme et ses *Veda*, aurait permis selon lui la formation d'un lien sacré entre les différentes nations asiatiques, lien qui aurait été transmis à travers le bouddhisme. Autrement dit, elle aurait permis la création d'un réseau de contacts qui, par le biais de ses idéaux spirituels, forme une unité au sein de la civilisation asiatique. L'autre fondement de la civilisation

²³² *Ibid.*, p. 1.

²³³ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 3-4

²³⁴ *Ibid.*, p. 3.

²³⁵ Okakura appréhende l'art comme une trace de l'influence des autres cultures. Okakura Kakuzô, « The Awakening of the East », dans Okakura Kakuzô, *Collected English Writings Volume 2*, Tokyo, Heibonsha, 1984, p. 147.

asiatique serait la culture chinoise, transmise à travers le confucianisme. Selon Okakura, le confucianisme tend à chercher la paix et l'harmonie dans la société. Ces éléments constitueraient donc pour lui les grands principes de la civilisation asiatique.

Okakura crée alors une Asie qui se présente comme l'antithèse de la civilisation occidentale²³⁷. Effectivement, tout au long de ses livres *The Ideals of the East* et *The Awakening of the East*, l'écrivain japonais oppose ces deux civilisations: la spiritualité (*spiritualism*) de l'Asie contre le matérialisme de l'Occident, l'individualisme asiatique²³⁸ contre le collectivisme occidental, etc. Okakura comprend que la force de l'Occident repose principalement sur l'exploitation du matériel (économie, gens, armée, etc.), mais aussi sur la coopération mutuelle des nations occidentales pour imposer leurs lois et normes dans le monde. Selon lui, sans cette coopération, les nations européennes ne seraient pas aussi impressionnantes. La supériorité de l'Occident reposerait donc sur son exploitation des plus faibles, action motivée par sa seule préoccupation : la croissance de l'économie, ce qui le mène à s'engager dans des guerres et des conflits²³⁹.

The redundant energy of organisation which transformed the crafts into modern industrialism and trade into commerce, builds guilds into republics, cities into nations, kingdoms into empires and moves the mob to the French Revolution. Science approaches utility in the same mood to turn war into mechanics, medicines into engineering and religion to sanitation.²⁴⁰

La puissance de l'Occident serait donc le résultat de sa « *mechanical organisation*²⁴¹ » de toutes les sphères de la vie à des fins utilitaires²⁴². La civilisation occidentale n'a comme seul objectif que l'enrichissement sur le plan matériel, ce qui fait en sorte qu'elle est prête à exploiter les plus faibles pour continuer à s'enrichir davantage. Selon Okakura, le mode de vie de la modernité occidentale pose ainsi un danger pour les fondations mêmes de la civilisation asiatique.

²³⁶ *Ibid.*, p. 146-147.

²³⁷ Les voyages d'Okakura en Occident lui mènent à la conclusion que les nations européennes sont beaucoup plus basées sur la possession matérielle. Il perçoit les grandes villes comme une mécanisation de la société où tout est dirigé vers la production.

²³⁸ L'idée est reprise de Swami Vivekananda, sur sa perception des différences entre l'Occident et l'Orient.

²³⁹ Okakura, « *The Awakening of the East* », p. 137.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

²⁴² *Ibid.*, p. 147.

L'union panasiatique contre la domination occidentale

C'est face à un Occident exploiteur et destructeur de l'Asie qu'Okakura Tenshin croit que les Asiatiques devraient s'unir pour défendre leur civilisation. Après avoir visité plusieurs pays de l'Occident et de l'Orient, il constate des différences marquantes entre les deux civilisations, mais surtout l'ampleur de la destruction de l'Asie par « *the White men*²⁴³ ». Okakura estime que la civilisation occidentale aurait détruit les racines de la culture asiatique afin d'imposer sa propre culture. Il parle ainsi d'une « *vivisection of Asia*²⁴⁴ » par l'Occident. Il rappelle à ses lecteurs dans *The Awakening of the East* le « *white disaster*²⁴⁵ » qui s'opère en Asie depuis le 19^e siècle.

Our [les Asiatiques] ancestral ideals, our family institutions, our ethics, our religions are daily fading away. Each succeeding generation loses moral stamina by contact with the Westerners. [...] In spite of ourselves we assist in the general demolition of all that is left of us.²⁴⁶

Ainsi, pour Okakura, l'Occident détruit graduellement la civilisation et la culture asiatique à travers la conquête et la colonisation de la région, mais surtout à travers l'imposition de ses valeurs et de ses normes. Okakura appelle donc tous les « *brothers and sisters of Asia*²⁴⁷ » à se rendre compte qu'ils sont devenus des esclaves des blancs. Il estime que la « *glory of the West is the humiliation of the East [...] peace in Europe means the storm in Orient.*²⁴⁸ » Dans ses écrits, il oppose continuellement l'Occident et l'Asie pour renforcer ses propos et montrer que la décadence de la région est due à la présence des Occidentaux.

D'autre part, Okakura compare l'Occident à un « *parasite* » ou à un « *cancer*²⁴⁹ », dont seule l'union des Asiatiques en serait le remède. Toutefois, l'union panasiatique n'est pas suffisante pour défendre l'Asie, il faudrait également que chacun des pays puisse « renaître » de la même manière que le Japon l'a fait lors de la restauration Meiji. Le Japon constitue donc l'exemple parfait d'une « *asiatic resurrection*²⁵⁰, » durant laquelle il a pu se moderniser tout en préservant son caractère asiatique.

²⁴³ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 3.

²⁴⁴ Okakura, « *The Awakening of the East* », p. 137.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 141-142.

²⁴⁷ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 1.

²⁴⁸ Okakura, « *The Awakening of the East* », p. 139.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 156.

L'union panasiatique ne se base pas seulement sur la croyance en une civilisation asiatique, mais aussi sur une alliance des peuples, parce qu'opprimés par l'Occident.

Does not every Asiatic heart bleed in the untold agony of their oppression? Does not every skin smart under the scourge of their scornful eyes? The very threats of Europe whipping Asia into a conscious unity. She was ever slow to move her massive frame. But tomorrow the sleeping elephant may be roused to a terrible stampede.²⁵¹

Pour Okakura, la souffrance causée par l'Occident joue donc un rôle majeur dans l'unification des Asiatiques et l'éventuel renversement du « *spell of the white superiority*²⁵² ». D'autre part, il voit la victoire de l'Asie comme le rétablissement d'une grande paix et d'une harmonie universelle sur la terre, qui avaient été déstabilisées par l'Occident. Okakura investit donc les Asiatiques, particulièrement les Japonais, d'une mission presque sacrée, afin de vaincre les maux causés par le matérialisme occidental.

La place unique du Japon et des Japonais en Asie

Okakura Tenshin, comme plusieurs panasiatistes japonais, accorde au Japon une position centrale au sein de la civilisation asiatique et de l'union panasiatique. Cependant, ce n'est pas pour les mêmes raisons. Il cherche à comprendre comment le Japon a pu s'adapter rapidement à la nouvelle réalité mondiale tout en étant une nation asiatique. À travers l'influence de Fenellosa, Okakura distingue le Japon comme étant un « *museum*²⁵³ » de la civilisation asiatique. Dans *The Ideals of the East*, l'auteur analyse l'histoire nipponne, de ses origines jusqu'à l'ère Meiji, et arrive à la conclusion que le Japon aurait conservé les différentes influences du continent dans leur forme pure: « *All that was best in Chinese thought and Indian wisdom had long found its way to Japan, till now the pent-up energy of this assimilated culture was precipitating the race upon the evolution of its own special forms, both in life and in ideals*²⁵⁴ ».

Selon Okakura, la position géographique « unique » de l'archipel japonais lui aurait permis de jouer un rôle primordial dans la région, à titre de récipient de la culture asiatique. « *The history of Japanese art becomes thus the history of Asiatic ideals—the beach where each successive wave of*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 160.

²⁵² *Ibid.*, p. 161.

²⁵³ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 7.

²⁵⁴ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 133.

*Eastern thought has left its sand-ripple as it beat against the national consciousness.*²⁵⁵ » Chaque période de l'histoire du Japon correspondrait donc aux diverses vagues d'influences provenant du continent asiatique et, selon lui, il serait possible, en étudiant l'art japonais, d'y voir toutes les différentes cultures, philosophies et idéaux asiatiques²⁵⁶. Okakura identifie plusieurs raisons qui ont permis la conservation de la civilisation asiatique au Japon, rendant ainsi le peuple japonais unique.

The Indo-Tartaric blood of this race [japonaise] was in itself a heritage which qualified it to imbibe from the two sources [la civilisation chinoise et indienne], and so mirror the whole of Asiatic consciousness. The unique blessing of unbroken sovereignty, the proud self-reliance of an unconquered race, and the insular isolation which protected ancestral ideas and instincts at the cost of expansion, made Japan the real repository of the trust of Asiatic thought and culture.²⁵⁷

Pour Okakura, c'est en raison de ses origines raciales issues des deux grandes civilisations asiatiques (Inde et Chine), de sa lignée impériale ininterrompue et du fait qu'il ne fût jamais conquis que le Japon aurait pu conserver la pureté de l'essence asiatique²⁵⁸. Okakura arrive donc à la conclusion que le peuple japonais posséderait un esprit capable d'accueillir des éléments nouveaux sans perdre de vue ce qui était déjà établi²⁵⁹. Il voit que la ténacité du peuple japonais aurait permis la préservation des idéaux chinois et indiens sous une forme pure²⁶⁰.

Cette image du Japon l'amène à concevoir son pays d'origine comme un chef naturel et logique dans une union panasiatique. Puisque le Japon est le pays « *truly asiatic*²⁶¹ », lui seul serait en mesure de restaurer et de conserver les idéaux de la grande civilisation asiatique face à l'Occident. Sa victoire contre la Chine en 1885²⁶² ferait de lui la seule puissance de la région capable de défendre l'Asie et, par conséquent, le Japon devrait assumer une mission importante : « *to feel and revivify the dormant life of the old Asiatic unity, becomes our mission*²⁶³. »

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁵⁸ Le Japon n'a été conquis que lors de l'occupation américaine des années 1940-1950. Il a su résister à l'invasion mongole du 13^e siècle, contrairement au reste de l'Asie.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 207.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 207.

²⁶² *Ibid.*, p. 208-209.

²⁶³ Okakura, *The Ideals of the East*, p. 208-209

L'auto-orientalisation, un processus de création d'identité

Okakura Tenshin établit un nouveau genre de panasiatisme centré sur le concept de la civilisation asiatique/orientale plutôt que sur une communauté raciale²⁶⁴. L'Asie formerait alors plus qu'une simple zone géographique, mais un grand système de pensée au sein duquel les diverses populations partagent les mêmes valeurs et les mêmes idéaux : le désir de la paix et de l'harmonie, tous deux produits des civilisations indienne et chinoise. Dans ses écrits, Okakura utilise très souvent les mots « *we* » et « *ours* » pour faire référence aux Asiatiques. Il parle alors de l'existence d'une race orientale qui dépasserait l'ethnie et engloberait l'ensemble des peuples de l'Asie. De cette façon, il est possible d'y inclure presque tout ce qui ne provient pas de la civilisation occidentale²⁶⁵. Il parle donc de l'Asie comme d'un espace philosophique et spirituel, et non géopolitique²⁶⁶. La construction de l'Asie d'Okakura est largement issue d'un processus d'auto-orientalisation : l'Asie est égale à ce que l'Occident n'est pas.

L'influence a posteriori de la pensée d'Okakura a souvent été interprétée par les historiens, dont l'historienne japonaise contemporaine Eri Hotta, comme étant la racine même du projet impérialiste nippon des années 1930. Or, les études ont aussi souvent négligé l'impact de son discours en Asie²⁶⁷. Étant diffusé en anglais, le discours d'Okakura a pu circuler, mais surtout être traduit plus facilement dans plusieurs langues européennes, permettant ainsi aux Asiatiques colonisés, notamment les intellectuels et les élites, d'en prendre connaissance. Bien qu'en Inde il existait déjà des débats et des discussions sur le concept de la civilisation asiatique²⁶⁸, Okakura a contribué d'une certaine manière à populariser le concept, mais aussi à diffuser l'image d'un Japon sauveur de l'Asie. Après les années 1910, les discours panasiatiques s'emploieront à discuter et à reconceptualiser la civilisation orientale selon leur propre héritage culturel, tout en reprenant plusieurs notions et thèmes introduits par la rhétorique de cet historien de l'art japonais, notamment le rôle du Japon en Asie. Ainsi, l'Inde sera l'un des premiers pays à être influencé par son discours, ce qui poussera d'ailleurs quelques Indiens à

²⁶⁴ Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War*, p. 11.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁶⁷ Il est difficile d'établir l'impact du discours panasiatisme d'Okakura Tenshin en Asie. Toutefois, certains historiens tels que Brij Tankha ou l'écrivain Rustom Bharucha jugent qu'il a popularisé en Asie, et surtout en Occident, le concept de la civilisation asiatique comme entité englobante l'ensemble de l'Asie.

²⁶⁸ Stephen Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970, p. 12-14.

adhérer au panasiatisme, particulièrement ceux qui ont été en contact avec lui tels que Rabindranath Tagore²⁶⁹.

²⁶⁹ Carolien Stolte, « Imagining Asia in India: Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940) », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 54, no. 1, 2012, p. 72.

CHAPITRE 4

Rabindranath Tagore : la renaissance de la civilisation asiatique

And I offer, as did my ancestor, my salutation to that sunrise of the East, which is destined once again to illumine the whole world.
- Rabindranath Tagore, *Nationalisms* (1917)

Le poète et philosophe Rabindranath Tagore (1861-1941) est un des premiers Indiens à avoir été influencé directement par le panasiatisme d'Okakura Tenshin²⁷⁰. Il est alors possible de voir en Rabindranath Tagore l'héritier de la pensée d'Okakura Tenshin. En effet, son discours contient de nombreux éléments similaires, notamment le rapport dialectique-antagonistique entre l'Asie et l'Occident et l'image d'un Japon sauveur. D'autre part, leur objectif ultime de l'union des nations asiatiques est le même : la renaissance de l'Asie dont le Japon constitue le modèle exemplaire à travers la fusion des meilleurs de la culture occidentale et asiatique. Sa vision panasiatique cherche à unir l'ensemble de l'Asie pour non seulement vaincre l'impérialisme et l'hégémonie occidentale sur le plan politique, mais aussi sur le plan culturel et spirituel, afin de faire « revivre l'esprit de la civilisation asiatique.²⁷¹ »

Toutefois, les influences de Tagore quant à sa perception de l'identité asiatique et de la civilisation asiatique sont double : d'une part, par le panasiatisme d'Okakura Tenshin et de l'autre, par les réformistes hindouistes bengalais, qui eux, ont été largement influencés par les discours orientalistes européens. Il faut savoir que les nombreux voyages des Européens en Asie depuis le 15^e siècle pour des raisons commerciales et religieuses mènent à la naissance des études orientales ou de l'orientalisme au 19^e siècle. Karl Wilhelm Friedrich (1772-1829), un orientaliste allemand, établit une prémisse primordiale dans les études orientales en affirmant qu'en « Orient nous devons chercher le romantisme le plus élevé » puisque selon lui l'Orient est l'endroit où « se trouve la source de toutes les langues, de toute l'histoire humaine²⁷² ». Le postulat de Friedrich est alors repris par toute une

²⁷⁰ Pour plus de détails concernant la relation entre Tagore et Okakura, voir Bharucha, *Another Asia, Rabindranath Tagore and Okakura Tenshin*.

²⁷¹ Rabindranath Tagore, *Nationalisms*, New York, The Macmillan Co., 1917, p. 85 [Notre traduction].

²⁷² Citation reprise de Pelletier, *L'Extrême-Orient*, p. 479.

génération d'orientalistes au 19^e siècle et instaure dans la pensée européenne une vision dualiste de l'Asie qui perdure jusqu'au 20^e siècle²⁷³. Pour plusieurs orientalistes européens, l'Asie est appréhendée paradoxalement comme une « civilisation » à part entière²⁷⁴. Ainsi, l'Asie n'est point un concept géographique indépendant, elle est mise en opposition constante avec l'Europe²⁷⁵.

Ayant été colonisés par les Anglais depuis le 17^e siècle, les Bengalais ont été fortement influencés et mis en contact par la culture occidentale, notamment les travaux des orientalistes anglais. De ce fait, ils sont parmi les premiers Asiatiques à s'appropriier et se reconnaître comme faisant partie de la « civilisation asiatique ». Cette dernière est alors récupérée par les intellectuels bengalais dans leur propre quête identitaire en conséquence à leur contact avec les Anglais. La perception de soi-même chez les Bengalais est alors grandement modifiée et influencée par la production littéraire européenne menant ainsi à une auto-orientalisation. Rabindranath Tagore s'insère dans ce contexte particulier du Bengale qui connaît une forte influence du discours orientaliste européen.

Le chapitre 4 porte sur le panasiatisme de Rabindranath Tagore, pour qui le concept de la civilisation orientale et son rapport dialectique avec la civilisation occidentale, constituent la base de son discours. C'est à travers ses ouvrages *Nationalisms* (1917) et *Creative Unity* (1922) que nous analyserons la pensée panasiatique de Tagore. Tout d'abord, nous discuterons du chemin qui le mène vers le panasiatisme. Ensuite, nous examinerons sa construction de la civilisation orientale, dans laquelle il souligne principalement le besoin de faire renaître l'esprit asiatique, menacé par l'Occident et sa modernité. De ce fait, nous nous pencherons par la suite sur l'aspect antioccidental du discours panasiatique de Tagore. Enfin, nous aborderons sa perception du Japon et du rôle qui lui est conféré dans le futur de l'Asie.

Vers un panasiatisme unique

Rabindranath Tagore naît d'une famille indienne prospère de la province du Bengale ayant travaillé depuis plusieurs générations pour la Compagnie britannique des Indes orientales. Son père, le

²⁷³ *Ibid.*, p. 479.

²⁷⁴ Au 19^e siècle, il n'existe point de consensus sur la nominalisation de la région ni sur ses limites géographiques. Ces dernières varient énormément, dépendamment des individus et de leur compréhension et perception de la région. Certains, comme Hegel, divisent la région en trois, soit le Proche-Orient, le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient. D'autres ont plutôt une prédilection pour le mot Asie, fort probablement dû aux œuvres de Matteo Ricci au 14^e siècle.

²⁷⁵ Ge, « How does Asia mean », p. 13.

philosophe et réformateur hindouiste Debendranath Tagore²⁷⁶ (1817-1905), l'introduit très tôt à la culture indienne, mais aussi à la pensée occidentale. Ainsi, le jeune Tagore grandit dans un environnement propice à la découverte et à l'exploration de ces deux cultures. Son père discute souvent avec lui de sa vision de la culture indienne qu'il perçoit comme le berceau de la civilisation asiatique. Cette dernière serait, selon le père de Tagore, l'antithèse même de la civilisation occidentale²⁷⁷.

Il faut savoir que cette idée d'un rapport dialectique entre la civilisation orientale et occidentale en Inde proviendrait de la « découverte » par les orientalistes et scientifiques anglais au début du 19^e siècle de l'Inde ancienne et de ses textes hindouistes sacrés. L'application des méthodes modernes de recherche anglaises et la (re)publication des textes en sanskrit a alors produit une transformation de la perception qu'avaient les hindous des hautes castes de l'hindouisme²⁷⁸. Depuis la colonisation de l'Inde par l'Angleterre en 1858, les orientalistes anglais se sont grandement intéressés à l'exploration et à la découverte de l'Inde ancienne, alors perçue comme le point d'origine de l'Europe²⁷⁹. Beaucoup d'orientalistes anglais se sont par conséquent concentrés sur l'analyse des textes anciens de l'hindouisme.

L'élite religieuse hindouiste, principalement celle de la province du Bengale, a alors redécouvert sa culture à travers des yeux nouveaux. Dans les années 1850, de nombreux réformateurs hindouistes ayant eu une éducation anglaise se sont mis à revisiter leur culture, comme c'est le cas de Swami Vivekananda ou du réformiste bengali hindou Keshab Chandra Sen²⁸⁰ (1838-1884). Ce dernier est l'un des premiers Indiens à conceptualiser l'Asie comme étant une entité civilisationnelle. En 1883, lors d'un discours public, intitulé *Asia's Message to Europe*, Chandra Sen parle de l'Asie comme d'une civilisation possédant un profond spiritualisme et un sens de l'idéalisme supérieur à l'Occident²⁸¹. Influencé par les orientalistes anglais, il croit également en l'existence d'un rapport dialectique entre une Asie spirituelle et un Occident matériel²⁸², postulat renforcé par Swami Vivekananda. Suite à sa courte visite au Japon en 1893, ce dernier affirme qu'il existerait un futur commun pour l'Inde et le

²⁷⁶ Étant un fort croyant, Debendranath Tagore avait pour objectif de réformer l'hindouisme en Inde dans les années 1850.

²⁷⁷ Mishra, *From the Ruins of Empire*, p. 220.

²⁷⁸ Stephen N. Hay, *Asian ideas of east and west; Tagore and his critics in Japan, China, and India*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 14.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 50-51.

²⁸⁰ Keshab Chandra Sen est un philosophe et réformiste indien de la religion indienne (hindouisme) qui tente d'incorporer la théologie chrétienne à la pensée de l'hindouisme.

²⁸¹ T. E. Slater, *Keshab Chandra Sen and the Brahma Samaj: Being a Brief Review of Indian Theism from 1830 to 1884; Together with Selections from Mr. Sen's Works*, Madras, Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1884, p. 135.

reste de l'Asie²⁸³. La vision de Chandra Sen et de Vivekananda aura sans contredit une grande influence dans le développement de la pensée de Tagore²⁸⁴. La province du Bengale connaît donc une véritable renaissance de l'hindouisme dont Tagore en est une continuité²⁸⁵. Ainsi, sa construction de l'identité asiatique et de la civilisation asiatique s'opère à travers un processus d'auto-orientalisation, c'est-à-dire, une forme de pensée basée sur une différenciation ontologique et épistémologique fabriquée entre l'Orient et l'Occident²⁸⁶.

Le séjour d'Okakura Tenshin en Inde permet à Tagore de découvrir le Japon d'une manière très différente de ce qui est véhiculé dans les journaux locaux, puisqu'Okakura réside durant quelques mois dans une des maisons de la famille Tagore. Ainsi, ils ont partagé leur vision de l'Asie, tout en s'échangeant leur culture²⁸⁷. Tagore devient alors un grand amateur de la culture japonaise et de sa modernisation, puisqu'elle aurait réussi selon lui la fusion du meilleur des civilisations japonaise et occidentale, où « l'ancien coexiste avec le nouveau »²⁸⁸. Certains historiens contemporains, tels que Stephen Hay²⁸⁹ ne sont pas entièrement convaincus qu'il y a eu une amitié entre les deux hommes, puisqu'il n'existe que peu de traces de leur relation. Toutefois, d'autres historiens comme Rustom Bharucha sont sûrs qu'il y a bel et bien eu une amitié entre eux, puisque Tagore a visité la famille d'Okakura suite à sa mort²⁹⁰. Plus encore, lors de son discours public au Japon en 1916, il fait référence et rend hommage à deux reprises à Okakura, évoquant son amitié et sa vision de l'Asie²⁹¹.

D'autre part, certains historiens contemporains estiment qu'il y aurait fort probablement eu une transmission des idées, d'Okakura à Tagore, à travers Sœur Nivedita²⁹². En 1905, suite à la partition du Bengale par les autorités coloniales anglaises, les deux personnages sont devenus figures importantes et très actives des mouvements de manifestations d'hindous locaux et se rencontrent à plusieurs

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Swami Vivekananda, « The Abroad and the Problems at Home », *The Complete Works of Swami Vivekananda* Calcutta, Advaita Ashram, 1979, vol. V, p. 209-10.

²⁸⁴ Stolte, *Imagining India*, p. 69.

²⁸⁵ Mishra, *From the ruins of empire*, p. 220.

²⁸⁶ Said, *Orientalism*, p. 2. Le chapitre 7 discutera plus en détail de la relation entre le panasiatisme et le processus d'auto-orientalisation chez les panasiatistes.

²⁸⁷ Bharucha, *Another Asia*, p. xiv-xv.

²⁸⁸ Tagore, *Nationalisms*, p. 68.

²⁸⁹ En fait, Stephen Hay postule plutôt qu'il y a eu un bref contact entre les deux lors du passage en Inde d'Okakura Tenshin, sans réel d'échange. Hay, *Asians Ideas*, p. 42.

²⁹⁰ Bharucha, *Another Asia*, p. xiv-xv.

²⁹¹ Tagore, *Nationalisms*, p. 66.

²⁹² Pour plus de détails concernant l'influence de Soeur Nivedita sur Okakura et Tagore, voir Agnieszka Kozyra and Iwona Kordzinska-Nawrock, « Okakura Kakuzô and Sister Nivedita; on an intellectual Exchange in

reprises. L'historien Stephen Hay soutient que Sœur Nivedita aurait eu beaucoup plus d'influence sur le poète indien qu'Okakura²⁹³. De là, Tagore vient à admirer l'œuvre de Sœur Nivedita en Inde et ses idées sur le besoin d'une renaissance asiatique²⁹⁴. D'une certaine manière, l'idée d'une résurgence asiatique chez Tagore serait le résultat de plusieurs influences: de Vivekananda à Nivedita, de Fenellosa vers Okakura, et enfin d'Okakura vers Nivedita.

Il faut savoir qu'en 1900, la province du Bengale était reconnue par les autorités britanniques comme étant le bastion des mouvements nationalistes et révolutionnaires indiens. En 1905, cherchant à limiter et affaiblir l'influence des hindous bengalis sur les autres mouvements nationaux en Inde, le gouvernement colonial anglais divise la province en deux. Ces élites perçoivent cette partition comme une tentative de « diviser pour régner » de la part des Anglais²⁹⁵. Dès lors, la province du Bengale connaît une vague de sentiments nationalistes qui mène à la naissance de plusieurs mouvements nationalistes et anticoloniaux, dont celui du *Swadeshi*²⁹⁶ (autosuffisance), auquel Tagore participe activement pendant les années 1900. Le mouvement *Swadeshi* a pour principal objectif de boycotter tout produit anglais et de faire revivre la production locale, favorisant ainsi un certain retour aux traditions et aux racines de la culture indienne. Tagore devient alors très actif dans la cause de l'indépendance de l'Inde au tournant du 20^e siècle. Étant un pacifiste, le poète bengali s'oppose aux mouvements nationalistes plus radicaux qui ont souvent recours à la violence. D'autre part, Tagore s'oppose également aux projets modernisateurs de certains nationalistes, puisqu'il estime que la culture occidentale pose un danger à la culture indienne. Son héritage culturel et intellectuel le rend fortement sceptique quant à la modernité occidentale. Il considère que l'imitation irréfléchie de l'Occident mènerait à la décadence de l'Inde. Ce doute face à la modernité deviendra alors un thème principal dans son discours panasiatique.

Étant le premier « non blanc » à gagner un prix Nobel en littérature en 1913, Tagore connaît dans les années 1910 et 1920 un grand succès en Inde, mais également dans le reste du monde²⁹⁷. Il

Modernizing Asia », *Beyond Borders: Japanese Studies in the 21st Century*: in Memoriam Wieslaw Kotański, Proceedings of International Conference Warsaw (May 2006), 2007, p. 90-15.

²⁹³ Hay, *Asian ideas of east and west*, p. 42.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 42.

²⁹⁵ « History of India », *Encyclopaedia Britannica Academic Edition Online* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/285248/India/47041/Indian-nationalism-and-the-British-response-1885-1920?anchor=ref486339 (Page consultée le 13 janvier 2014).

²⁹⁶ Pour plus de détails sur le mouvement *Swadeshi*, voir Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal 1903–1908*, New Delhi, People's Publishing House, 1973.

²⁹⁷ Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire : the Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London, New York, Allen lane, 2012, p. 229.

profite alors de sa popularité pour propager ses idées panasiatiques. Il est invité à faire des entrevues et des discours publics dans lesquels il aborde souvent l'identité asiatique, la civilisation asiatique et la culture orientale. En 1915, Tagore fait une apparition publique aux États-Unis pour discuter du phénomène du nationalisme. Un an plus tard, le poète indien fait deux discours au Japon dans le but de faire « renaître la tradition et la culture asiatique » chez les Japonais, mais aussi de les prévenir du danger du nationalisme à l'occidentale.

Son prix Nobel lui apporte un grand succès dans le monde anglo-saxon et à l'aide de quelques amis anglais il réussit à faire publier certains de ses discours, dont les trois mentionnés ci-haut, sous forme d'un livre intitulé *Nationalism* (1917). Ce livre réunit quatre discours prononcés lors de ses passages aux États-Unis, en Inde et au Japon. Quelques années plus tard, il publie *Creative Unity* (1922), un recueil de plusieurs essais où il aborde principalement la tradition indienne, la modernité et l'asiaticité. Ainsi, Tagore récupère plusieurs thèmes, notions et concepts élaborés par Okakura, tout en les infusant de son héritage culturel bengalais.

Tagore est de plus en plus convaincu de la nécessité de participer à la restauration de la paix mondiale. Il s'investit alors de la mission de propager la cause de l'indépendance de l'Inde, mais principalement de celle de l'Asie. Sa forte croyance en une communauté asiatique le mène, dans les années 1910-1920, à construire une rhétorique panasiatique afin de stimuler un certain sentiment d'attachement envers l'Asie tant en Inde qu'en Chine et au Japon. Il se donne comme objectif de faire revivre la civilisation asiatique et d'en devenir le prophète, espérant pouvoir convaincre les Chinois, les Indiens et les Japonais de cette nécessité. Il cherche ainsi à réunir l'Asie autour d'une même cause : mettre fin au matérialisme occidental²⁹⁸, idéologie de l'Occident qui serait la cause de tous les maux en Asie.

La civilisation et l'identité asiatique

L'identité asiatique est au centre du panasiatisme de Tagore²⁹⁹. En effet, sa rhétorique se base sur le concept de la civilisation asiatique, qui serait cohérente et supposerait un partage des mêmes valeurs et idéaux entre les différentes cultures et religions d'Asie. Autrement dit, ce n'est pas sur le plan linguistique ni culturel que Tagore décrit l'Asie, mais plutôt sur le plan de ses fondements moraux

²⁹⁸ Ce concept sera expliqué plus détail plus tard dans ce chapitre.

²⁹⁹ Bharucha, *Another Asia*, p. 113-114.

et de sa spiritualité. L'identité asiatique gravite autour de la civilisation orientale, que Tagore associe la culture indienne et la positionne comme noyau de cette civilisation.

When India gave voice to immortal thoughts, in the time of fullest vigour of vitality, her children had the fearless spirit of the seekers of truth. The great epic of the soul of our people—the Mahâbhârata—gives us a wonderful vision of an overflowing life, full of the freedom of inquiry and experiment. When the age of the Buddha came, humanity was stirred in our country to its uttermost depth. The freedom of mind which it produced expressed itself in a wealth of creation, spreading everywhere in its richness over the continent of Asia.³⁰⁰

Selon lui, l'Inde aurait grandement contribué à la spiritualité de l'Asie à travers la transmission du bouddhisme, qui aurait déteint sur le reste de l'Asie. Même si le continent ne partage pas la même religion et culture, le poète indien estime qu'il existerait plusieurs points en communs en Asie, tels que le désir de l'harmonie et de la paix. L'Asie de Tagore regrouperait donc essentiellement les pays où l'Inde aurait eu une certaine influence. Il ne définit donc pas clairement les limites géographiques ou ethniques de l'Asie.

De la même manière qu'Okakura Tenshin, Tagore perçoit l'Asie comme « *a living communication of hearts, a nervous system evolved through which messages ran between us [Asiatics] about the deepest needs of humanity.*³⁰¹ » Les Asiatiques se seraient donc échangés des idées et idéaux malgré les différences culturelles et linguistiques ce qui aurait permis d'uniformiser l'ensemble de la région.

We [Asiatics] did not stand in fear of each other, we had not to arm ourselves to keep each other in check ; our relation was not that of self-interest, of exploration and spoliation of each other's pockets ; ideas and ideals were exchanged, gifts of the highest love were offered and taken ; no difference of languages and customs hindered us in approaching each other heart to heart; no pride of race or insolent consciousness of superiority, physical or mental, marred our relation ; our arts and literatures put forth new leaves and flowers under the influence of this sunlight of united hearts ; and races belonging to different lands and languages and histories acknowledged the highest unity of man and the deepest bond of love³⁰².

Le poète bengali conclut que l'aspect spirituel est très important dans les cultures asiatiques. En outre, si l'art asiatique chez Okakura permettait de comprendre l'unité asiatique, chez Tagore, c'est plutôt la culture et la religion qui permettent d'établir la cohérence et l'uniformité en Asie.

³⁰⁰ Rabindranath Tagore, *Creative Unity*, Toronto, Macmillan and Co., 1922, p. 138.

³⁰¹ Tagore, *Nationalisms*, p. 75.

³⁰² *Ibid.*, p. 75-76.

Malgré le fait que Tagore considère la civilisation indienne comme le noyau de la civilisation asiatique, il appréhende cette dernière comme un ensemble regroupant plusieurs civilisations, dont les civilisations chinoise et japonaise³⁰³. Ces dernières auraient contribué à renforcer l'uniformité du continent en propageant les valeurs et idéaux de l'hindouisme dans le reste de l'Asie. Le poète bengali estime qu'il y aurait eu des flux d'échanges entre les trois civilisations, ce qui aurait permis de renforcer et de maintenir la cohésion asiatique dans la région. La Chine aurait alors assimilé le système de castes indien en transposant son principe sur l'ordre hiérarchique social confucéen, d'où le partage du désir de l'harmonie en Asie. Quant au Japon, celui-ci aurait conservé la pureté de l'essence hindouiste et bouddhiste à travers la branche du bouddhisme zen³⁰⁴. Néanmoins, Tagore pose la spiritualité indienne et la morale confucéenne comme les principales bases de la pensée asiatique. D'une certaine manière, il considère le reste de l'Asie comme un récipient de ces deux grandes sources.

La menace de la civilisation occidentale

Tagore développe habilement un discours identitaire asiatique caractérisé par une série d'oppositions entre les civilisations occidentale et orientale : le spiritualisme contre le matérialisme, l'humanité contre la machine, la paix contre la violence, etc. Autrement dit, la civilisation asiatique est égale à ce que la civilisation occidentale n'est pas, elle est l'antithèse même de cette dernière. Dès lors, pour lui, les deux grandes civilisations seraient complémentaires, d'où la croyance en l'existence d'un rapport dialectique entre les deux.

Tagore considère que la civilisation occidentale pose une menace à la civilisation orientale, voire pour l'humanité. En effet, alors que l'Asie possède une grande spiritualité, l'Occident est rattaché au matérialisme contenant tous les maux vécus par l'humanité, dont le nationalisme et le capitalisme. Ces deux éléments « *aliens to the Oriental life* » correspondraient pour Tagore à la dégradation et à la dégénération du spiritualisme asiatique où tout est mis au service de la grandeur de la nation et du marché capitaliste³⁰⁵.

³⁰³ Tagore ne précise pas exactement quels fondements ou bases de la civilisation chinoise et japonaise ont pu contribuer à la civilisation orientale.

³⁰⁴ L'explication qu'offre Tagore sur la place du confucianisme dans la civilisation asiatique est similaire à Okakura : l'amour de l'harmonie et de la paix dans la société.

³⁰⁵ Tagore, *Nationalisms*, p. 75-76.

Le matérialisme occidental est défini par Tagore comme étant une mécanisation de la société humaine. Autrement dit, la transformation de la nature en machine où tout l'aspect de la vie humaine doit converger vers la grandeur du nationalisme, mais surtout vers la perte de l'humanité et de la morale³⁰⁶. L'organisation même de la société traditionnelle et les liens organiques de la vie sont détruits pour laisser place à une organisation mécanique des relations entre les humains³⁰⁷. La science et la philosophie occidentales sont donc soumises à une pensée utilitaire au service du capitalisme et du nationalisme. Pour Tagore, « *[w]hen this organization of politics and commerce, whose other name is the Nation, becomes all powerful at the cost of the harmony of the higher social life, then it is an evil day for humanity.*³⁰⁸ » L'évolution de l'Occident s'oriente donc vers le perfectionnement d'une organisation qui ne désire qu'être puissante sans morale, sans spiritualité et sans idéaux³⁰⁹. En outre, à ses yeux, la civilisation occidentale est synonyme de la déshumanisation de l'homme et de la société³¹⁰.

Certes, Tagore reconnaît la grandeur et les bienfaits qu'a apportés l'Europe en Asie à travers sa technologie, sa science et sa médecine³¹¹. Or, Tagore estime que le discours du « *white men's burden* » est paradoxal, puisqu'il tente de « civiliser » le reste du monde tout en l'exploitant³¹². Selon lui, les Européens se montrent bienveillants à travers leurs missions et œuvres humanitaires, mais en fait cela cacherait leur but ultime : la recherche de la puissance et de la prospérité économique au nom du nationalisme. Cette motivation mène directement à la colonisation et à l'exploitation des Asiatiques. Le philosophe indien juge ainsi que les Européens sont menés par un esprit utilitariste niant les droits humains aux Asiatiques³¹³.

Pour Tagore, l'imitation irréfléchie que pose le processus de modernisation constitue un danger pour l'Asie. Les discours publics de Tagore au Japon et en Chine mettent en garde contre les aspects négatifs de la modernisation aux dépens de la perte de la tradition asiatique.

There is one section of the youth of Asia which denies the value of ancient Asian civilization, and follows the ideas in Western civilization, trying its best to absorb them. This is a great mistake... Western civilization is simply interested in material things, and has many defects in its spiritual life. This point is obvious when we look at the bankruptcy of European culture after the World War... On the other hand,

³⁰⁶ Bharucha *Another Asia*, p. 41.

³⁰⁷ Tagore, *Nationalisms*, p. 20.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

³¹¹ *Ibid.*, p. 82.

³¹² Tagore, *Creative Unity*, p. 115.

³¹³ *Ibid.*, p. 115.

Eastern civilization is the soundest and most healthy civilization, and has often enabled us Eastern peoples to achieve great things³¹⁴.

La civilisation occidentale représenterait donc une menace à la grande tradition asiatique. Tagore tente de convaincre les Asiatiques de ne pas perdre de vue le passé et l'héritage culturel qui les unis. Il est convaincu que la culture matérialiste des Occidentaux les conduira à leur perte.

La renaissance de la civilisation asiatique à travers le Japon

Le poète bengali considère que la voie spirituelle de l'Asie représente la solution aux problèmes causés par le matérialisme occidental. Avec la destruction engendrée par la Première Guerre mondiale, le philosophe indien croit plus que jamais à l'urgence de remédier à la situation. L'unité spirituelle de l'humanité pourrait apporter l'harmonie et la paix entre les nations du monde³¹⁵. Il estime que l'Asie doit contrebalancer l'Europe, et ce à travers une synthèse³¹⁶ des deux civilisations. Rabindranath Tagore souligne donc l'importance de s'attaquer aux fondements mêmes de la civilisation occidentale : le nationalisme et tous ses aspects « égoïstes »³¹⁷. En conséquence, ce n'est pas sur le plan politique que l'Asie doit vaincre l'Occident, mais plutôt sur le plan idéologique et spirituel.

Le Japon jouerait alors un rôle important selon Tagore dans la restauration de la balance spirituelle mondiale. Étant le seul pays ayant pu synthétiser les deux grandes civilisations, le poète bengali estime qu'il serait capable d'apporter l'harmonie et la paix mondiale. Selon lui, la victoire japonaise contre les Russes en 1905 a prouvé au reste du monde que les pays asiatiques sont capables de se moderniser tout en conservant leurs traditions³¹⁸.

Of all countries in Asia, here in Japan you have the freedom to use the materials you have gathered from the West according to your genius and your need. Therefore your responsibility is all the greater, for in your voice Asia shall answer the questions that Europe has submitted to the conference of Man. In your land the

³¹⁴ Hay, *Asian ideas of east and west*, p. 149.

³¹⁵ Tagore, *Nationalisms*, p. 85-86.

³¹⁶ La notion de synthèse de l'Asie et de l'Occident proviendrait fort probablement de la pensée d'Okakura Tenshin. Ce dernier croyait que la fusion, ou synthèse au sens hégélien, entre les deux civilisations permettraient de créer une civilisation supérieure, processus que le Japon aurait déjà fait.

³¹⁷ Tagore, *Nationalisms*, p. 65-66.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 74-75.

experiments will be carried on by which the East will change the aspects of the modern civilization³¹⁹.

Ainsi, le Japon constitue le modèle de la synthèse des deux grandes civilisations. Il porterait une mission historique envers l'Asie pour restaurer l'équilibre mondial.

[W]e offer our thanks to this land of the rising sun and solemnly ask her to remember that she has the mission of the East to fulfil. She must infuse the sap of a fuller humanity into the heart of the modern civilization. She must never allow it to get choked with the noxious undergrowth, but lead it up towards light and freedom, towards the pure air and broad space, where it can receive, in the dawn of its day and the darkness of its night, heaven's inspiration³²⁰.

Dès lors, le Japon a un devoir, une mission envers l'Asie : infuser l'esprit spirituel asiatique à la civilisation moderne.

Toutefois, étant fortement opposé à la modernité et au nationalisme, Tagore émet des doutes quant à la position du Japon sur la scène régionale, considérant que l'attitude et l'esprit du gouvernement japonais ressemblent de plus en plus à ceux d'une puissance impérialiste et entrent en contradiction avec les fondements mêmes de la civilisation asiatique. En effet, la Première Guerre mondiale a eu des impacts considérables sur le discours panasiatique de Tagore et a influencé grandement sa perception du Japon³²¹. Lors de son discours au Japon en 1916, il met en garde les Japonais du danger de la modernité et du nationalisme³²². Il leur recommande de retourner à leurs valeurs et idéaux asiatiques et d'abandonner le nationalisme occidental. Il considère que, depuis quelque temps, le Japon agit comme une nation européenne en exploitant les pays voisins sans considération pour le bien de la civilisation asiatique. Il estime tout de même qu'il n'est pas trop tard pour que les Japonais changent d'attitude envers la Chine et la Corée, qu'ils pourraient se repentir en respectant leur mission et leur devoir sacré envers l'Asie.

Plus tard, dans les années 1920, Tagore critique sévèrement le nationalisme et l'impérialisme japonais. En effet, lors d'un discours public au Japon en 1924, Tagore estime que le Japon n'a fait qu'imiter davantage les nations occidentales depuis sa dernière visite en 1916.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 74-75.

³²⁰ *Ibid.*, p. 85-86.

³²¹ La Première Guerre mondiale renforce les convictions de Tagore sur la nécessité de faire revivre la spiritualité de la civilisation orientale pour remédier à la décadence du monde causé par l'Occident.

³²² Après les 21 demandes du gouvernement japonais à la Chine, Tagore constate alors que le Japon connaît un certain ton agressif en Asie qui nuirait à l'établissement d'une union en Asie.

I have come to warn you in Japan, the country where I wrote my first lectures against Nationalism at a time when people laughed my ideas to scorn. Let Japan find her own true mind, which will not merely accept lessons from others, but will create a world of her own, which will be generous in its gift to all humanity. Make all other people of Asia proud in their acknowledgement of your greatness, which is not based on the enslavement of victims [nor] upon the accumulation of material wealth.³²³

Tagore tente alors de raisonner avec les Japonais au sujet de leur position et leur mission uniques en Asie. Toutefois, le public japonais réagit négativement à son message, considérant son anti-modernisme et son pacifisme comme étant fortement irréaliste pour les besoins et les intérêts du Japon³²⁴. Lors de la Seconde Guerre mondiale, Tagore abandonnera finalement tous ses espoirs de voir se réaliser une quelconque union de l'Asie sous la conduite du Japon.

Panasiatiste ou orientaliste?

L'image de l'Asie véhiculée par le discours de Rabindranath Tagore permet la valorisation de la culture indienne en établissant cette dernière comme étant le centre de la civilisation asiatique, celle qui aurait permis l'émergence des autres cultures dans la région. Okakura a lui-même utilisé cette technique pour valoriser le Japon voyant en celui-ci le « musée de la civilisation asiatique ». La rhétorique panasiatique offre une opportunité à ses prôneurs de mettre en valeur leur pays.

D'autre part, Tagore et Okakura cherchent à voir des liens entre les différentes nations asiatiques en postulant qu'ils existeraient des liens historiques, voire naturels, entre elles, alors que ceux-ci sont davantage imaginés que réels³²⁵. Certes, il y a eu des échanges culturels en Asie, mais Tagore exagère les rapports entre l'Inde et le reste de l'Asie en postulant que le bouddhisme a joué le rôle de transmetteur des idéaux indiens dans la région. Très souvent, les panasiatistes tentent de prouver que l'Asie comme entité a depuis longtemps existé et que ses différents peuples partagent beaucoup plus de points en communs qu'ils le pensent. De ce fait, l'imagination de l'Asie et de son identité par les acteurs de la pensée réussit à exister, car elle dérive de la même généalogie des discours des orientalistes européens. Autrement dit, elle possède des structures et une grille de lecture similaires aux orientalistes européens permettant à tous d'inventer une Asie relevant essentiellement de purs postulats.

³²³ Rabindranath Tagore, « International Relations (A Lecture Delivered in Japan) », *The Visva-Bharati Quarterly*, vol. 2, no. 4, 1925, p. 307-316.

³²⁴ Stolte, *Imagining India*, p. 78.

L'ambiguïté de son discours et de ses solutions irréalistes pour vaincre l'Occident a fortement contribué au rejet de son message et de ses idées chez la majorité des nationalistes indiens, chinois ou japonais. Ayant échoué à convaincre le Japon de sa mission sacrée pour l'indépendance de l'Asie, Tagore repose ses espoirs sur la Chine dans les années 1920³²⁶. Toutefois, les Chinois ne sont guère plus réceptifs que les Japonais³²⁷. Le mouvement du 4 Mai 1919 en Chine explique probablement le rejet du message de Tagore dans ce pays, puisque plusieurs Chinois en viennent à rejeter en bloc la tradition chinoise, voire la tradition asiatique. L'appel à un retour aux traditions asiatiques lancé par Tagore signifie pour plusieurs un retour à l'archaïsme de la culture chinoise, alors critiquée et rejetée.

Somme toute, malgré la marginalité de la pensée de Tagore parmi les Asiatiques, voire même parmi les panasiatistes, celui-ci renforce la notion d'une cohérence et d'une unité asiatique. Certains considèrent quelques-uns de ses postulats comme étant des faits : il existerait une civilisation asiatique qui aurait connu un passé glorieux; les gens de cette communauté partageraient les mêmes valeurs qui sont à l'opposé des valeurs occidentales; l'Occident pose une menace à l'Asie; l'Asie doit être menée par le Japon pour lutter contre l'Occident. Ainsi, quelques nationalistes indiens détermineront que la pensée panasiatique de Tagore révèle tout de même une importante partie de la solution à l'indépendance de l'Inde, c'est-à-dire, établir des relations avec le Japon et le reste de l'Asie³²⁸.

³²⁵ Bharucha, *Another Asia*, p. 74.

³²⁶ Mishra, *From the Ruins of Empire*, p. 226.

³²⁷ Stolte, « Imagining India », p. 79.

³²⁸ Pour plus de détails, voir Carolien Stolte, « 'Enough of the Great Napoleons!' Raja Mahendra Pratap's Pan-Asian projects (1929–1939) », *Modern Asian Studies*, vol. 46, no. 2, 2012, p. 403-423.

CHAPITRE 5

Taraknath Das: le panasiatisme, une solution réaliste

May Japan be the true leader of Asia!
– Taraknath Das, *Is Japan a Menace to Asia*, (1917)

Rabindranath Tagore a entretenu une relation avec de nombreux nationalistes indiens, discutant de la situation sociopolitique et de l'indépendance de leur pays et même de celles de l'Asie. Tagore n'a pas réussi à convaincre la majorité des nationalistes indiens de la faisabilité de son projet, mais certains acceptent tout de même l'existence d'une civilisation asiatique. Le discours de Tagore n'offre pas une solution réaliste aux problèmes de l'Inde aux yeux des nationalistes. Toutefois, Tagore contribue à renforcer l'image positive du Japon sur la scène régionale en Inde et la nécessité de coopérer avec ses voisins. De ce fait, quelques nationalistes indiens marginaux estiment que seule une unité asiatique sous le leadership du Japon pourrait mener à terme le projet d'indépendance de l'Inde, tel est le cas du nationaliste et révolutionnaire indien Taraknath Das (1884-1958).

L'image d'un Japon fort est probablement ce qui rend attrayante l'option du panasiatisme en dehors du Japon. C'est pourquoi l'union panasiatique, sous une direction japonaise, semble une solution réaliste pour Taraknath Das. Ayant vaincu la Russie en 1905, le Japon est perçu par plusieurs Asiatiques comme un modèle à suivre. Certains, dont Das, parlent du modèle japonais comme étant une modernisation « à l'asiatique », une modernisation combinant « l'héritage asiatique » du Japon et la culture occidentale. Das perçoit même que le Japon aurait effectué une renaissance de sa culture, renaissance dont les nations asiatiques devraient suivre les traces afin de s'émanciper et vaincre les puissances impérialistes.

D'autre part, Taraknath Das vient à adhérer au panasiatisme principalement par sa conceptualisation raciale du monde et sa foi en une communauté asiatique. Ayant suivi des études universitaires en politiques aux États-Unis, Das est convaincu qu'un conflit d'ordre racial est inévitable entre les nations blanches et asiatiques. Il conçoit qu'il existerait une certaine solidarité d'ordre racial entre les nations, expliquant alors la concertation européenne à la subjugation des autres races. Ainsi, le discours de Tarakanath Das s'appuie principalement sur sa compréhension de la géopolitique internationale grandement influencée par la pensée raciale. Pour lui, le jeu et les actions politiques des nations occidentales reflètent clairement que ces dernières, pour des raisons idéologiques et politiques,

ne désirent que garder leur hégémonie mondiale face aux autres races. Par conséquent, l'Occident ne se trouverait pas en Asie pour la civiliser, mais plutôt pour l'exploiter.

C'est aussi l'héritage intellectuel bengalais sur le concept de l'Asie qui amène Das à prôner le panasiatisme en Asie. En effet, comme plusieurs intellectuels bengalais, la civilisation asiatique constitue un fait. La civilisation orientale est abordée chez lui comme une ancienne fondation créant une certaine unité chez les Asiatiques. De plus, influencé par le darwinisme social, Tarakanath Das croit en l'existence d'une grande famille raciale opposée à la race blanche, soit la « race orientale ». Cette dernière engloberait tous les peuples asiatiques, dont celle de la race jaune et de la « *brown race* », c'est-à-dire les Indiens. La communauté asiatique imaginée par Das repose alors essentiellement sur une certaine conceptualisation raciale et civilisationniste de l'Asie.

Pour le chapitre 5, nous analyserons le discours et la pensée panasiatique de Tarakanath Das principalement à travers son livre publié en 1917, *Is Japan a Menace to Asia?*. Dans un premier temps, nous regarderons comment celui-ci est amené à soutenir et à prôner le panasiatisme comme solution à l'indépendance nationale indienne, permettant de mieux comprendre comment la circulation d'idées transnationales peut s'acheminer au niveau local. Ensuite, nous discuterons de sa perception du monde selon laquelle il est convaincu que la pensée raciale européenne établit les normes et les tendances dans les relations internationales. Ainsi, il estime que les Occidentaux ne favorisent que la race blanche et qu'inévitablement cela créerait des conflits de nature raciale avec les peuples non blancs. Par la suite, nous regarderons plus en détail son discours panasiatique dans lequel il élabore une stratégie politique réaliste pour mener à terme l'indépendance régionale. Ensuite, nous nous pencherons sur sa perception du Japon qu'il voit comme jouant un rôle central dans la lutte contre l'Occident. Tout comme Tagore, Tarakanath croit que le futur de l'Asie passe par un leadership sous les Japonais. De ce fait, le nationaliste indien justifie et légitime les actions du gouvernement japonais depuis la fin du 19^e puisque le pays aurait agi dans le but de contrer les intérêts occidentaux. Enfin, nous aborderons sa conception de l'identité asiatique où il croit que l'Asie devrait se refaçonner pour vaincre l'Occident.

De la cause nationale à régionale

Tarakanath Das est un politologue et nationaliste indien né en 1884 de la province du Bengale. Suite à la partition du Bengale en 1905, Tarakanath Das, âgé de 21 ans, participe au mouvement *swadeshi* en distribuant des pamphlets considérés illégaux sous les autorités coloniales britanniques.

Quelque temps plus tard, suivant les conseils de sa professeure, Sœur Nivedita³²⁹, Das quitte son pays natal pour étudier en politique et en relations internationales à l'Université de Washington en 1905 et plus tard à l'Université de Californie dans les années 1910³³⁰. Pendant ses études, Das continue à promouvoir l'indépendance de l'Inde à travers différentes sociétés indiennes aux États-Unis. Ayant obtenu la citoyenneté américaine, le nationaliste indien consacre une grande partie de sa vie à des activités révolutionnaires promouvant l'indépendance indienne à un tel point qu'il est surveillé par les autorités coloniales britanniques.

Taraknath Das est actif dans les mouvements nationalistes indiens pendant une période où le nationalisme indien se radicalise. Ce nationalisme remonte au début du 19^e siècle en réaction au colonialisme anglais et à la culture de la civilisation occidentale³³¹. Cela résulte en la formation, en 1885, du *Indian National Congress* (INC), principal mouvement soutenant l'indépendance de l'Inde. Toutefois dans les années 1910, plusieurs membres de l'organisation se radicalisent par rapport à la pauvreté croissante engendrée par le colonialisme anglais³³². L'INC favorise alors une certaine coexistence pacifique au sein du régime colonial anglais tout en cherchant à obtenir l'indépendance du pays. Par conséquent, plusieurs nationalistes indiens se détachent de l'INC pour former d'autres organisations nationalistes préférant une approche plus violente et agressive.

La Première Guerre mondiale mène plusieurs nationalistes révolutionnaires indiens vivant en Allemagne à travailler activement pour la cause nationale indienne avec le soutien du gouvernement allemand³³³. Das est alors approché par ces nationalistes pour effectuer diverses missions clandestines et illégales dans les différentes colonies britanniques au Moyen-Orient. Ayant été blessé et malade à plusieurs reprises durant ces missions, Taraknath demande à quitter le groupe. En 1916, dû à sa

³²⁹ Sœur Nivedita a grandement influencé Tarakanath Das sur sa perception de l'Asie. Elle l'encourage et le soutient dans la cause de l'indépendance de l'Inde. Ils ont entretenu de nombreuses correspondances dans les années 1900. Pour voir leurs correspondances, voir Tapan K. Mukherjee, *Taraknath Das: life and letters of a revolutionary in exile*, Calcutta National Council of Education, Bengal, Jadavpur University, 1998.

³³⁰ Avec les nouvelles de la victoire des Japonais en 1905, Taraknath tentera de s'installer au Japon pour étudier, mais les politiques pro-britanniques des autorités japonaises l'obligeront à quitter.

³³¹ « Indian Nationalisms and the British response, 1855-1920 », *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne] www.britannica.com/EBchecked/topic/285248/India/47041/Indian-nationalism-and-the-British-response-1885-1920 (Page consultée le 18 mai 2014).

³³² « Indian National Congress », *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/285841/Indian-National-Congress (Page consultée le 18 mai 2014).

³³³ Le gouvernement allemand soutenait financièrement divers mouvements révolutionnaires indiens pour tenter de déstabiliser les Anglais en Inde lors de la Première Guerre mondiale.

maîtrise excellente de l'anglais et à son niveau de scolarité, il est redirigé par ses collègues en Asie de l'Est pour effectuer de la propagande anti-britannique et anti-coloniale³³⁴.

Suivant sa victoire face à la Russie en 1905, le Japon est perçu par plusieurs nationalistes indiens comme étant le précurseur d'une modernité alternative asiatique, voire par certains, un leader potentiel de l'Asie³³⁵. L'idée du panasiatisme en Inde était moins marginale l'on ne le pense. En effet, la presse indienne commence dès 1905 à spéculer sur la formation d'une union des nations asiatiques sous le leadership du Japon³³⁶. Quelques membres de l'INC ont même cherché à établir des politiques pro-Asie et des relations avec la Chine et le Japon dans le but de créer une certaine unité régionale³³⁷. Pour quelques nationalistes et révolutionnaires indiens, la solution à l'indépendance de leur pays se trouve plutôt au Japon. Ainsi, entre 1906 et 1914, de nombreux étudiants indiens partent à Tôkyô afin d'en apprendre davantage sur la situation sociopolitique du Japon et de son succès en tant que nation asiatique. D'autre part, de nombreux nationalistes radicaux indiens tentent de convaincre les Japonais de leur venir en aide et de supporter l'indépendance 1910 et qui accueillera plus tard Das et son projet panasiatique.

C'est à partir de son aventure en Asie de l'Est que Taraknath Das est convaincu de la nécessité d'établir l'indépendance de l'Asie pour parvenir à l'indépendance de l'Inde. Il devient alors actif dans la promotion de la cause du panasiatisme en Asie. En effet, de passage à Tôkyô, Das fait la connaissance de plusieurs activistes panasiatiques dont Rash Behari Bose³³⁸ (1886-1945) et Sun Yat-sen³³⁹. Il discute avec ceux-ci de la cause révolutionnaire en Inde et en Asie, s'échangeant alors des idées et leurs perspectives sur l'avenir du continent. Sun Yat-Sen et Taraknath Das sont contre le désir du gouvernement chinois de soutenir les Alliés puisque cela nuirait à l'indépendance de l'Asie³⁴⁰³⁴¹. Tous les deux estiment que l'indépendance de la région est une condition nécessaire pour l'obtention de leur souveraineté nationale. En 1916, Das publie alors un article intitulé *China's Future in Danger*

³³⁴ Dans les faits, Taraknath Das soutient aux autorités américaines qu'il a voyagé en Extrême-Orient pour effectuer une étude sur la situation politique de la Chine et du Japon. Ce qui n'est pas faux puisqu'il publiera plus tard en 1917 *Is Japan a Menace to Asia?*, un livre portant sur l'analyse de la situation géopolitique asiatique. Toutefois, le gouvernement américain soutiendra qu'il effectuait plutôt des activités jugées illégales contre leurs intérêts.

³³⁵ Stolte, *Imagining India*, p. 70.

³³⁶ Birendra Prasad, *Indian Nationalism and Asia (1900–1947)*, Delhi, B. R. Publishing Corporation, 1979, p. 47.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Rash Behari Bose fut un nationaliste indien exilé au Japon depuis le début des années 1910. Pour comprendre davantage son rôle dans l'histoire du panasiatisme, voir Eri Hotta, « Rash Behari Bose and his Japanese supporters ». *International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 8, no. 1, p. 116-132.

³³⁹ Mukherjee, *Taraknath Das*, p. 93.

³⁴⁰ Le parlement chinois de l'époque était hautement divisé sur qui soutenir entre les Alliés et l'Allemagne.

dans la revue allemande *Die Welt* (Le monde) postulant que la Chine ne devrait pas rejoindre la guerre contre l'Allemagne pour le bien et les intérêts d'une indépendance asiatique³⁴². Son article est retranscrit en pamphlet qui est distribué à 2000 exemplaires à Shanghai. Plus tard, Taraknath part du Japon pour s'installer à Shanghai afin de promouvoir une « *Asia for the Asiatics*³⁴³ ». Il désire ainsi enseigner et prêcher une doctrine Monroe à l'asiatique et former une organisation panasiatique avec les Chinois, les Japonais et les Indiens³⁴⁴.

En 1917, le révolutionnaire indien publie un livre intitulé *Is Japan a menace to Asia?* afin de répondre aux tensions sino-japonaises qui se sont aggravées depuis les 21 demandes du gouvernement japonais, mais surtout afin de promouvoir la légitimité de l'établissement d'une coopération et d'une alliance entre les nations asiatiques chez les Chinois. C'est principalement dans ce livre qu'on retrouve la pensée panasiatique de Taraknath Das auquel il dédie son livre à « *The Cause of Asian Independence*³⁴⁵ ». Le livre s'adresse d'abord aux Chinois sachant lire l'anglais, mais vise aussi les nationalistes en Asie, principalement ceux considérant le Japon comme une menace pour l'Asie. Jusqu'à un certain point, il s'adresse aux nationalistes indiens puisque l'auteur consacre une dizaine de pages à la cause de l'indépendance de l'Inde. Il tente alors de convaincre ses lecteurs de l'importance d'une union panasiatique sous le Japon. La publication du livre lui permet de se faire connaître en Chine, au Japon et en Inde et il devient, pour certains, le « champion » et ardent défenseur de la cause panasiatique³⁴⁶. Néanmoins, pour plusieurs autres, il est perçu comme un apologiste de l'expansionnisme japonais³⁴⁷.

L'impact et l'influence du darwinisme social selon Taraknath

Taraknath est conscient de l'étendue de l'influence du darwinisme social sur les relations internationales et sur l'évolution géopolitique mondiale. Le darwinisme social dicterait selon lui les mœurs et les tendances des Occidentaux. Il y aurait alors une prédilection pour les nations de race

³⁴¹ *Ibid.*, p. 94.

³⁴² Mukherjee, *Taraknath Das*, p. 94.

³⁴³ Taraknath Das, *Is Japan a Menace to Asia?*, Shanghai, A.M., 1917, p. 27.

³⁴⁴ Mukherjee, *Taraknath Das*, p. 96 [Notre traduction].

³⁴⁵ La préface du livre a été écrite par l'ancien premier ministre de la République de Chine et collègue de Sun-Yat-sen, Tang Shao-Yi, qui soutient la cause de Tarakanath Das et qualifie l'œuvre de pilier de la cause panasiatique.

³⁴⁶ Mukherjee, *Taraknath Das*, p. 96.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 100.

blanche³⁴⁸. Pour lui, la situation politique mondiale est un exemple de la perception raciale des Américains et Européens. Ces derniers ne favoriseraient que les intérêts des « *White peoples*³⁴⁹ » puisqu'ils cherchent avant tout à maintenir l'hégémonie de la race blanche principalement pour des raisons économiques, politiques, mais surtout idéologiques. Malgré la modernisation du Japon et son statut de puissance régionale en Asie, les puissances occidentales continuent à percevoir celui-ci comme une nation inférieure. L'intervention tripartite de 1895, où la France, la Russie et l'Allemagne limitent l'influence grandissante du gouvernement japonais en Chine suite à leur victoire lors de la guerre sino-japonaise de 1895, démontre clairement cette perception³⁵⁰. De ce fait, Taraknath croit que les nations asiatiques ne pourront jamais s'émanciper, car cela irait contre l'idéologie raciale et les intérêts des puissances européennes et américaines.

D'autre part, la dominance de la pensée raciale chez les peuples blancs se reflète également à travers leur croyance en l'existence d'un péril jaune qui s'opérerait depuis les années 1890. En effet, plusieurs politiciens occidentaux, soutenus par des politologues, craignent fortement que la race jaune domine le monde avec le Japon comme chef de file³⁵¹. Dans *Is Japan a Menace to Asia?*, Taraknath fait référence à plus d'une dizaine d'écrits américains et anglais ayant pour sujet le péril jaune et les avancés du Japon en Asie. Par exemple, il cite le politologue Roland G. Usher, qui aborde dans son livre publié en 1916, *The Challenge of the Future*, de la nécessité du gouvernement américain à intervenir en Asie afin de limiter l'influence croissante du Japon qui ne chercherait selon lui qu'à établir une doctrine « *Asia for the Asiatics* » dans la région. Selon Taraknath, cette perception renforce alors la crainte du péril jaune chez plusieurs politiciens et politologues³⁵² occidentaux, les encourageant à intervenir davantage en Asie pour maintenir leurs intérêts³⁵³.

Un plan pour l'indépendance de l'Asie

C'est sous un regard réaliste et politique de la situation mondiale que Tarakanath Das arrive à la conclusion que les nations asiatiques doivent s'unir pour renverser l'hégémonie occidentale dans la région. Pour lui, l'indépendance des nations asiatiques opprimées ne sera guère suffisante pour évincer

³⁴⁸ Taraknath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 121-122.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 28-30.

³⁵² Roland G. Usher, *The Challenge of the Future*, New York, Grosset & Dunlap, 1916. Cité dans Taraknath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 38-39.

³⁵³ Taraknath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 38-39.

les Occidentaux de la région : il faudrait une concertation asiatique pour créer une zone indépendante de l'influence de l'impérialisme européen et américain.

Tout d'abord, le nationaliste indien croit que l'Empire du Milieu doit impérativement coopérer avec le Japon pour ses propres intérêts et ultimement, pour ceux de l'Asie. Il affirme alors que les Chinois devraient mettre de côté leurs différences avec les Japonais. Pour Das, les Japonais posséderaient des intérêts vitaux en Chine et doit impérativement, pour conserver leur indépendance, contrer les avancées occidentales sur ce territoire³⁵⁴. Une alliance sino-japonaise permettrait de créer une force et un poids considérables contre les Européens : la Chine possède les ressources naturelles et le Japon les ressources technologiques. Pour lui, l'alliance des deux pays permettrait donc d'établir le début d'une zone asiatique indépendante de l'influence occidentale.

Toutefois, étant nationaliste avant d'être panasiatiste, Taraknath Das tente également de lier l'indépendance asiatique à celle de l'Inde. En effet, il croit que l'Inde joue un rôle essentiel dans l'indépendance de l'Asie, mais seulement une fois que la Chine sera alliée avec le Japon. Ces deux pays auraient alors intérêt à venir en aide à l'Inde. Taraknath croit alors que l'Asie serait le prochain lieu qui connaîtra un grand conflit entre les nations asiatiques et occidentales, et que l'Inde en constitue un enjeu important³⁵⁵.

I am afraid Asia will be the battleground of the next gigantic war for which the diplomats of the First Class Powers are now preparing. There is, it seems, no remedy against it, because China is not yet strong in the same way as Japan is today. A strong China with her 400 million alone could have dictated a pacific policy to the world. Then, again, the peace in Asia will never be secure so long as Great Britain holds India as her exclusive property and excludes the people of India from the birth-right of independent government. Independent India will give equal opportunity to all nations of the world, but India under the British yoke will be a source of constant jealousy among the European Powers and all others interested in contesting British supremacy in Asia.³⁵⁶

L'Inde serait à ces yeux le levier du pouvoir britannique en Asie, mais aussi celui de la libération des nations opprimées. L'objectif premier de sa quête panasiatique vise essentiellement la libération de sa terre natale.

³⁵⁴ Taraknath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 26-27.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

³⁵⁶ *Ibid.*

Taraknath ne précise et ne justifie pas davantage le rôle de l'Inde dans l'indépendance de la région, mis à part le poids important de la population indienne en Asie. Ses arguments sont tout simplement des postulats sans justifications. Le panasiatisme représente avant tout la libération nationale de son pays natal et l'atteinte de cet objectif passe par une coopération et une alliance. C'est pourquoi dans *Is Japan a Menace to Asia?* Taraknath tente d'associer, malgré lui, l'indépendance de l'Asie à celle de l'Inde.

Les arguments de Tarakanath concernant une concertation asiatique sont jugés très réalistes par certains nationalistes asiatiques, mais sont considérés par d'autres comme relevant d'un certain idéalisme, voire d'un fantasme. En effet, son livre a comme argument principal que le Japon est le seul qui serait en mesure d'apporter et de défendre la souveraineté de l'Asie. Or, pour plusieurs Chinois de l'époque, le pays du soleil levant devrait être considéré comme une puissance impérialiste occidentale et non asiatique³⁵⁷. Taraknath est alors vu par ceux-ci comme étant un apologiste du gouvernement japonais et de ses politiques expansionnistes³⁵⁸.

Une apologie du Japon et sa mission « historique »

L'argument principal de Taraknath pour l'indépendance de la région repose principalement sur une perception positive du rôle du Japon en Asie. En effet, son livre et ses discours véhiculent une perception hautement en faveur d'un leadership japonais en Asie. Depuis l'ère Meiji, plusieurs Chinois ont une opinion mitigée face au Japon. Leur défaite lors de la guerre sino-japonaise de 1894-1895 n'a que renforcé leur perception négative à son égard. Ainsi, les relations politiques sino-japonaises sont devenues très tendues vers la fin du 19^e siècle. En 1915, les 21 demandes du gouvernement japonais à la Chine ont grandement amplifié la tension. Plusieurs Chinois croient alors que le gouvernement japonais tenterait de tirer avantage de la faiblesse du gouvernement chinois pour des fins expansionnistes.

³⁵⁷ Le communiste chinois Li Dazhao était convaincu que l'Asie devrait établir un panasiatisme qui exclurait le Japon de l'union. Pour plus de détails, voir Marc Andre Matten, « Li Dazhao : Greater Asianism and New Asianism, 1919 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, éd., *Pan-Asianism : A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 217-222.

³⁵⁸ La revue anglaise *The Far Eastern Review* a dénoncé Das et même Sun Yat-sen comme étant des partisans du colonialisme japonais masqué sous l'idéologie du panasiatisme. De ce fait, les autorités britanniques ont banni la publication de *Is Japan a Menace to Asia?* chez plusieurs pays ayant de fortes relations avec l'Angleterre. Cemil Aydin, « Taraknath Das: Pan-Asian Solidarity as a realist Grand Strategy, 1917-1918 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, éd., *Pan-Asianism : A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*, Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 306.

En contrepartie, Tarakanath voit les gestes du gouvernement japonais sous une autre perspective. Le pays du soleil levant n'aurait joué que le jeu des relations internationales des Européens afin de maintenir leur souveraineté et leurs propres intérêts dans la région³⁵⁹. Tarakanath « *cannot find any idea of aggression [from Japan] against China* »³⁶⁰. Pour lui, la participation japonaise au dépouillement de la Chine consiste uniquement à freiner l'influence européenne sur le territoire chinois. Le fait que la Chine est dans une instabilité chronique forcerait alors le Japon à intervenir davantage pour limiter la partition du territoire chinois par les Occidentaux. Tarakanath Das soutient alors que le « *Japan, far from being a menace to Asia, cannot live without the support of Asia [puisqu'il les] European nations will do their best to utilize the goodwill of China and the present unfriendly attitude of China towards Japan as a weapon to offset Japanese influence in the Orient* »³⁶¹. Autrement dit, il avance que le Japon ne poserait aucune menace pour l'Asie. En somme, ses arguments concernant les gestes politiques du Japon envers ses voisins consistent ainsi essentiellement à « si ce n'était pas des Japonais, les Européens l'auraient fait éventuellement ».

Sa perception des politiques étrangères du Japon le mène à plutôt percevoir en ce dernier le sauveur de l'Asie et le chef incontestable du continent. Tentant de convaincre les Chinois et même les Japonais du rôle primordial qu'occupe le Japon dans la libération de l'Asie de la domination occidentale, Tarakanath postule alors que le « *Japanese destiny lies in Asia and nowhere else* »³⁶². Il voit que le « *Japan is the pride of Asia; her achievements speak for Asia, and they demonstrate that China and India, under better environment, can at least do like Japan in all fields of human activity* »³⁶³. Il serait donc le seul pays capable d'imposer une égalité raciale entre la race blanche et les races orientales qui permettraient de faire reconnaître ses droits humains à l'Europe et à l'Amérique. Ce qui amène alors le politologue indien à croire fortement que le Japon

has an historic mission to fulfil by strengthening China, and thus championing the cause of Asian Independence. Whether she will play her part nobly or not is to be seen in the future. Let us hope that Japan will have strength, courage, faith, and above all tact, to act with consideration towards China, so that China will be friendly to Japan and co-operate with her. Alienation of China from Japan means total annihilation of the cause of Asian Independence, and will necessarily mean the ruin of Japan also.³⁶⁴

³⁵⁹ Tarakanath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 37.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 37.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 77.

³⁶² *Ibid.*, p. 32.

³⁶³ *Ibid.*, p. 78.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 79.

Il croit donc que le Japon est prédestiné à libérer l'Asie du joug occidental et qu'autrement les conséquences seraient désastreuses non seulement pour le reste de l'Asie, mais pour lui-même. Taraknath fait ici référence à la perception du Japon de Tagore, qui considère aussi que le Japon serait destiné à une mission quasi divine.

Vers une renaissance de l'identité asiatique

La conception de l'Asie de Taraknath Das est similaire à celle de Rabindranath Tagore sur le plan historique où elle aurait connu une époque glorieuse jusqu'au 19^e siècle³⁶⁵. Das reprend une partie de la vision de l'Asie chez Tagore dans laquelle celle-ci aurait connu une certaine période d'harmonie et de paix avant l'arrivée de la colonisation occidentale³⁶⁶. Das et Tagore ont entretenu plusieurs correspondances sur la situation en Inde et en Asie. Das s'est grandement intéressé à la vision de Tagore, développant une certaine admiration quant au projet de Tagore de faire « revivre » l'Asie. Citant le politicien et politologue américain Paul Samuel Reinsch, Das voit que « *the Orient indeed, has unity; it has common ideals and sentiments*³⁶⁷ ». Ainsi, l'Asie imaginée par ce dernier relève essentiellement d'une conceptualisation très romantique et orientaliste du continent témoignant fort probablement d'une influence de Tagore et des réformistes hindouistes du 19^e siècle, mais aussi des discours orientalistes occidentaux.

Toutefois, contrairement à Tagore, Taraknath croit que l'Asie ne peut pas compter uniquement sur ses traditions. Elle doit impérativement effectuer une renaissance de son identité pour faire face aux défis que pose l'Occident. Tel le Japon, il estime que chacune des nations orientales doit effectuer une synthèse hégélienne de leur culture avec celle de l'Occident.

Our [les Asiatiques] method of assertion should not be mere imitation of the West. Our ambition is to draw our inspiration from the glorious past of Asia and rising above its present degraded condition, preserving the best of our ancestral treasures from “ the attacks of vandals and assimilating the best of all that the modern world has to give to Humanity, to build up something higher than the best products of Modern civilization.³⁶⁸

Taraknath estime alors que l'Asie ne doit pas uniquement imiter la modernité occidentale pour se renforcer. Pour lui, la rencontre Orient-Occident a créé un nouveau dynamisme régional et forcerait

³⁶⁵ Taraknath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. i.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 129.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. i.

donc les Asiatiques à recomposer une nouvelle unité et identité bâtie sur les meilleures composantes de la civilisation orientale et la civilisation occidentale. De ce fait, son projet vise à effectuer une renaissance de la civilisation asiatique.

Taraknath Das ne définit pas quels peuples composent l'Asie et n'établit pas ses frontières géographiques non plus. Il utilise principalement deux expressions pour identifier les personnes de la communauté asiatique : « *Oriental* » et « *Asiatic* ». Ayant une perception fortement influencée par la pensée raciale européenne, il accepte qu'il y ait division des peuples humains selon leur race. Il postule donc qu'il existerait une « *oriental race* » composée de la race jaune et d'une « *brown race*³⁶⁹ » qui, elle, est composée essentiellement des « *Hindous*³⁷⁰ ». L'ensemble de son discours panasiatique semble alors appréhender essentiellement l'Asie au sens géographique européen en excluant le Moyen-Orient. Or, discutant de la situation politique de la Turquie, Taraknath qualifie cette dernière d'« *Asiatic State*³⁷¹ ». Cela nous laisse croire qu'il conceptualiserait plutôt l'Asie au même sens que Tagore et Okakura, qui inclurait alors les pays du Moyen-Orient jusqu'en Extrême-Orient. Prédissant le rôle prépondérant du Japon en Asie, le politologue indien estime que celui-ci devra éventuellement planifier de contrer les intérêts britanniques « *in Arabia and Egypt [...] not only for her own existence but for the cause of Asian Independence*³⁷² ». De ce fait, il semble clair que le Moyen-Orient fait également partie de la conceptualisation géographique de l'Asie de Taraknath puisque ce dernier emploie même l'expression « *Oriental* » pour identifier les peuples de cette région. Toutefois, sa rhétorique panasiatique n'aborde aucunement le rôle des autres nations asiatiques dans son projet d'indépendance régionale, outre le fait qu'elles doivent se moderniser. L'indépendance de l'Asie repose donc essentiellement sur la force du Japon, de la Chine et de l'Inde, à titre de piliers de la communauté et de la civilisation asiatique.

Un réseau de circulation d'idées

La recherche de solutions à l'indépendance nationale est fort probablement le principal motif à l'adhésion de Taraknath Das au panasiatisme. En fait, comme plusieurs prôneurs de la pensée en dehors du Japon, il lutte d'abord pour la cause de son pays, et ce, bien avant celle de l'Asie. Cela s'illustre clairement dans son livre *Is Japan a Menace to Asia?* où Das consacre plus d'une dizaine de

³⁶⁹ Taraknath, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 89.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

³⁷² *Ibid.*, p. 92.

pages à l'indépendance de l'Inde sans justifier logiquement son lien avec le sujet du livre, c'est-à-dire, à savoir si le Japon est une menace pour l'Asie. Par conséquent, il est possible de concevoir le panasiatisme comme une extension du nationalisme et de l'anticolonialisme en Asie.

Pour plusieurs historiens tels que Cemil Aydin, Taraknath Das est considéré comme une des figures de la pensée ayant formulé une des versions les plus articulées du panasiatisme³⁷³. Son panasiatisme doit être compris dans un contexte particulier de l'émergence du nationalisme indien, qui cherche de plus en plus de solutions considérées radicales par les nationalistes indiens beaucoup plus pacifistes tels que Gandhi³⁷⁴. De plus, la pensée de Das s'inscrit dans le contexte particulier de l'évolution du nationalisme chinois. En effet, suite à la naissance de la République de Chine, plusieurs nationalistes chinois perçoivent que le gouvernement japonais cherche à profiter du chaos politique chinois afin de favoriser ses intérêts. Ceux-ci ressentent alors une certaine urgence d'agir face au Japon et d'arrêter l'humiliation chinoise sur la scène mondiale. C'est dans cette optique que Das tente de réconcilier et de favoriser les relations sino-japonaises à travers la publication de son livre en prônant un panasiatisme qui semblerait profiter à tous, incluant aux Indiens.

Lors de son arrivée au Japon en 1916, c'est principalement par l'existence d'un réseau panasiatique japonais et indien que Das réussit à entrer en contact avec la pensée panasiatique. Il utilise alors ce réseau de contacts afin de rencontrer plusieurs figures importantes prônant le panasiatisme telles qu'Ôkuma Shigenobu, Inukai Tsuyoshi, Sun Yat-sen et Rash Behari Bose. Leur influence est notable dans l'élaboration de son livre *Is Japan a Menace to Asia?*, particulièrement des deux derniers. Ayant résidé au Japon depuis 1915³⁷⁵, Bose a joué un rôle important dans la publication de revues panasiatiques destinées aux Asiatiques tels que *The New Asia* et *The Asian Review* auxquelles Das publie en 1918 quelques articles³⁷⁶. Supporté financièrement et étant très proche des panasiatistes japonais d'extrême droite tels que Tôyama Mitsuru³⁷⁷, Ôkuwa Shumei (大川周明)³⁷⁸ (1886-1957) et

³⁷³ Aydin, « Tarakanth Das: Pan-Asian Solidarity as a Realist Grand Strategy, 1917-1918 », p. 305.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 306.

³⁷⁵ Rash Behari Bose a dû quitter l'Inde après son assassinat d'un officier anglais. Il se voit alors contraint de s'exiler de l'Inde et décide alors de partir au Japon, espérant pouvoir promouvoir la cause de l'indépendance de l'Inde chez la seule nation asiatique indépendante. Étonnement, afin d'obtenir plus facilement de l'aide au Japon, Bose se fait passer pour un cousin de Rabindranath Tagore.

³⁷⁶ Eri Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War*, p. 232.

³⁷⁷ Pour plus de détails sur Tôyama Mitsuru, voir le chapitre 6.

³⁷⁸ Ôkawa Shumei est un ultranationaliste et panasiatiste japonais. Il est l'un des idéologues avec Kita Ikki d'un panasiatisme d'extrême droite, c'est-à-dire, associé au projet impérialiste nippon des années 1930. Pour plus de détails, voir Pierre Lavelle, « Au centre de l'ultra-nationalisme japonais : Ôkawa Shumei (1886-1957) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 39, no. 2, p.222-237.; Kevin M. Doak, « The Concept of ethnic nationality and its role in Pan-Asianism in Imperial Japan », dans Sven Saaler et J. Viktor Koshmann (éds.), Pan-

Kita Ikki (北一輝)³⁷⁹(1883-1937), Bose vient à prôner un panasiatisme ultranationaliste, similaire au projet impérialiste nippon dans les années 1930³⁸⁰. Ainsi, son discours panasiatique prône essentiellement une coopération asiatique centrée sur un leadership japonais. De ce fait, étant le mentor de Das durant son court séjour au Japon, Bose a influencé ce dernier quant à sa perception du Japon comme chef et sauveur de l'Asie. En effet, les arguments de Das concernant l'importance du rôle du Japon en Asie sont similaires à Bose où celui-ci considère que le Japon est prédestiné à mettre fin à l'impérialisme occidental en Asie³⁸¹.

Son amitié avec Bose rend possible la rencontre de nombreux activistes du panasiatisme, dont Sun Yat-sen, et renforce davantage sa conviction en la faisabilité d'une coopération régionale dans le but de libérer l'Asie. Sa rencontre avec Sun Yat-sen lui aura fait réaliser l'importance de ce projet pour l'ensemble des peuples de l'Asie. Partageant déjà au départ une vision raciale des relations entre les nations, Das et Sun viennent à s'entendre rapidement sur l'importance du panasiatisme en Asie pour la race orientale³⁸². Ainsi, sa rencontre avec le nationaliste chinois lui permet de faire connaissance avec le premier ministre de la République de Chine, Tang-Shao Yi (唐绍仪)³⁸³ (1862-1938), qui vient à supporter financièrement la publication du livre de Das en 1917 et à en écrire l'introduction, présentant alors plusieurs idées panasiatiques similaires à ce dernier, notamment sur la position centrale du Japon en Asie³⁸⁴.

La construction du panasiatisme de Taraknath Das illustre un exemple parfait de l'existence d'un réseau d'échanges d'idées intra-asiatiques, grandement influencé par les idées et notions de l'Occident, qui se sont développées depuis les années 1880 principalement au Japon et qui s'est agrandi

Asianism in Modern Japanese History: Colonialism, regionalism and borders, Abingdon, Routledge, 2007, p.168-182.

³⁷⁹ Kita Ikki est un intellectuel japonais qui a maintenu une position pour un rapprochement entre le Japon et le continent asiatique afin d'expulser les puissances impérialistes de la région. Il a longtemps côtoyé des organisations panasiatiques et panasiatistes japonais tels que Tôyama Mitsuru et Ôkawa Shumei. Il a d'ailleurs participé à la révolution chinoise de 1911 avec Sun Yat-sen. Pour plus de détails, voir Christopher W.A Szpilman, « Kita Ikki : An Unofficial History of the Chinese Revolution, 1915 and the Outline of a Plan for the Reconstruction of Japan, 1919 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés., *Pan-Asianism A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*, London, Rowman & Littlefield, p. 271-278.

³⁸⁰ Rash Behari Bose est considéré par les forces alliées comme un collaborateur du gouvernement impérialiste japonais lors de la Seconde Guerre mondiale.

³⁸¹ Rash Behari Bose, « Adress of Rash Behari Bose at the Bangkok Conference (16 juin 1942) Expressing Faith in Japan for the Liberation of India and asking the People to Cooperate in the Struggle », *National Archives of India*, New Delhi, Indian Independence League Papers, no. 453.

³⁸² Das, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. 182.

³⁸³ Tang Shao Yi est un politicien chinois qui, au long de sa carrière politique, a souvent maintenu une position pour un rapprochement sino-japonais dans l'objectif d'évincer les puissances impérialistes de la région.

³⁸⁴ Tang Shao-Yi, « Introduction », dans Tarakanath Das, *Is Japan a Menace to Asia?*, p. iv-vi.

depuis la victoire des Japonais face aux Russes en 1905³⁸⁵. Tôkyô devient alors une ville cosmopolite où plusieurs Asiatiques séjournent en vue de trouver une solution à la libération de leur pays³⁸⁶. Certains réussissent même à être connus des milieux panasiatiques, tels que Sun Yat-sen et Rash Behari Bose. Cela a permis à plusieurs de s'échanger des idées et de débattre sur des sujets les concernant tels que l'indépendance nationale et la question du péril blanc.

³⁸⁵ Aydin, *The Politics of Anti-Westernism*, p. 35-36.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

CHAPITRE 6

Sun Yat-sen : la voie de la bienveillance orientale

If we want to realize Pan-Asianism in this new world, what should be its foundation if not our ancient civilization and culture? Benevolence and virtue must be the foundations of Pan-Asianism.

– Sun Yat-sen, lors d'un discours public sur le panasiatisme à Kobe (1924)

Aujourd'hui, Sun Yat-sen est reconnu dans l'histoire chinoise comme étant le père fondateur de la République de Chine suite à la Révolution Xinhai en 1911. Toutefois, certaines facettes de sa biographie sont beaucoup moins connues, notamment le fait qu'il était un panasiatiste de longue date. Ayant vécu une partie considérable de sa vie en dehors du territoire chinois depuis les années 1890, Sun Yat-sen est très connu de divers milieux en Asie, particulièrement celui de la sphère politique japonaise où il y a entretenu de nombreuses relations. Pour ce qui est du reste de l'Asie, il est très connu des milieux révolutionnaires et bien avant qu'il ne devienne président de la Chine, il menait une vie de révolutionnaire qui le contraignait à construire un réseau de contacts afin d'obtenir du support dans sa lutte contre le gouvernement des Qing. De ce fait, c'est à partir des Japonais qu'il réussit à obtenir de l'aide, notamment par des organisations et cercles panasiatiques. Son agenda se retrouve alors fortement compatible à celui de certains Japonais.

Pourtant, Sun Yat-sen semble être un choix irrationnel des Japonais qui ont décidé de l'aider (ou de l'utiliser pour certains) dans les années 1900 : il parle cantonais³⁸⁷, provient d'une famille pauvre, n'est pas riche, n'a aucun contact avec des figures chinoises importantes et n'a pas reçu une éducation dite traditionnellement chinoise³⁸⁸. Or, pour plusieurs Japonais tels que Miyazaki Tôten, c'est sa conception racialisée du monde, largement influencée par son éducation occidentale, qui les convainc de le supporter dans ses projets révolutionnaires. Sa vision racialisée du monde est alors partagée par plusieurs Japonais préoccupés par la situation en Chine, mais aussi du « destin » de la race jaune.

Comme plusieurs panasiatistes en Asie, Sun Yat-sen récupère la notion de race jaune à ses propres fins. Cette dernière se retrouve grandement véhiculée dans ses discours au Japon afin de créer

³⁸⁷ Le mandarin est le dialecte chinois le plus parlé en Chine.

³⁸⁸ Jansen, *Sun Yat-sen and the Japanese*.

un certain sentiment d'appartenance, d'éliminer les frontières nationales et les barrières culturelles entre les Chinois et les Japonais. Ainsi, le nationaliste chinois vient à prôner une solidarité asiatique (ou plutôt est-asiatique) entre les deux peuples en justifiant qu'ils se doivent de porter à la défense et dignité de la race jaune. De la même manière que Phan Boi Chau, c'est sur des bases raciales et culturelles que Sun construit une identité asiatique centrée sur le concept de la race jaune. De là, il parle souvent que la Chine et le Japon font partie de la même communauté, partageant la « même culture et même race ». Ainsi, sa rhétorique panasiatique réussit à séduire plusieurs Japonais. Certains historiens tels que Albert Altman et Harold Schiffrin estiment que Sun Yat-sen use abondamment d'un discours panasiatique dans l'objectif principal de l'indépendance et l'émancipation de la Chine³⁸⁹.

Le chapitre 6 portera sur le panasiatisme de Sun Yat-sen. Tout d'abord, nous discuterons de la biographie de Sun dans le but de comprendre comment il en est venu à élaborer et à prêcher des idées panasiatiques en Chine et au Japon. Dans les années 1900-1910, sa rhétorique, largement influencée par le paradigme darwinien, vise essentiellement la formation d'une solidarité et d'une coopération sino-japonaise. Or, dans les années 1920, il finit par créer un panasiatisme similaire à celui d'Okakura et de Tagore autour du concept de civilisation asiatique que nous aborderons plus en détail. Après, nous examinerons de plus près sa perception du Japon et de son rôle en Asie. En dernier lieu, nous verrons sa construction de l'identité asiatique.

Sun Yat-sen, un prôneur du panasiatisme de longue date

Né en 1866 d'une famille paysanne de la province du Guangdong, Sun quitte la ferme familiale pour rejoindre son frère à Hawaii en 1879. À Honolulu, le jeune Sun reçoit une éducation à l'Occidentale et apprend l'anglais dans une école de missionnaires chrétiens. Ainsi, Sun ne reçoit pas une éducation « traditionnellement » chinoise. Il fait ensuite des études dans une école de médecine occidentale à Hong Kong de 1887 à 1892, mais son intérêt pour la politique le mène vers une carrière de révolutionnaire.

Convaincu que la destinée de la Chine est au sein des grandes puissances mondiales, Sun Yat-sen tente d'organiser des sociétés révolutionnaires à travers les communautés chinoises d'outre-mer

³⁸⁹ Albert Altman A. et Harold Schiffrin Z., « Sun Yat-sen and the Japanese, 1914-16 », *Modern Asian Studies*, vol. 6, no. 4, 1972, p. 387.

afin de mettre fin au gouvernement impérial des Qing³⁹⁰. De là, le révolutionnaire chinois connaît un exil de 16 ans à partir de 1896 avant de remettre les pieds en Chine. Son arrestation à Londres par la police impériale lui permet d'acquérir une certaine popularité en tant que révolutionnaire en Chine, mais également au Japon³⁹¹. Étant fortement imprégné par la culture occidentale, Sun croit qu'il existe une division du monde selon leur race³⁹². Cette croyance l'amène à rechercher de l'aide d'abord au Japon, considéré par celui-ci comme le « petit frère » de la Chine.

En 1897, Sun part au Japon et fait la rencontre du panasiatiste japonais Miyazaki Tôten. Croyant fortement que Sun joue un rôle important dans la résurrection de la race jaune, Miyazaki devient un grand ami et collaborateur des projets révolutionnaires de Sun Yat-sen³⁹³. Miyazaki contribue donc à Sun d'élargir son réseau de contacts japonais en y ajoutant plusieurs figures politiques influentes, dont Ôkuma Shigenobu et Inukai Tsuyoshi. Ces derniers viennent alors à le supporter politiquement et financièrement dans ses activités révolutionnaires.

Quelques Japonais le soutiennent puisqu'ils partagent, pour la plupart, un objectif commun avec Sun : mettre fin à l'impérialisme et à la présence des Européens dans la région. Certains Japonais perçoivent Sun comme le sauveur de la Chine, mais d'autres comme une marionnette pouvant favoriser les intérêts nippons en Chine³⁹⁴. Sun Yat-sen demeure au Japon pendant plusieurs années et c'est durant ce séjour qu'il obtient du support politique et financier d'importantes figures politiques japonaises, notamment le politicien Tôyama Mitsuru³⁹⁵(頭山満) (1855-1944), fondateur du *Genyôsha*³⁹⁶ (Société de l'Océan noir/玄洋社).

³⁹⁰ Dans les années 1890, Sun Yat-sen avait pour objectif principal de mettre un terme au régime impérial, gouverné par des Mandchous (les Qing), un peuple non chinois et perçu par plusieurs Chinois de l'ethnie han (l'ethnie majoritaire en Chine) comme des étrangers. Pour Sun, la faiblesse de la Chine est largement due au fait que le pays était gouverné par un peuple étranger.

³⁹¹ Yi Chu Wang, « Sun Yat-sen », *Encyclopaedia Britannica Academic Edition* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/573697/Sun-Yat-sen (Page consultée le 22 mars 2014).

³⁹² Marie-Claire Bergère, *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard, 1994, p. 407.

³⁹³ Jansen, *Sun Yat-sen*, p. 147.

³⁹⁴ Par exemple, la *Genyôsha* voyait en Sun Yat-sen le potentiel pour renverser le régime des Qing et favoriser les intérêts du gouvernement japonais.

³⁹⁵ Tôyama Mitsuru était un chef politique de droite et un ultranationaliste japonais dans les années 1930.

³⁹⁶ Le *Genyôsha* est une société secrète japonaise panasiatique fondée dans les années 1880 par Tôyama Mitsuru. La société visait principalement l'expansion du Japon sur le continent asiatique et ultimement sa conquête. Voir Sven Saaler pour comprendre la relation entre le *Genyôsha* et le panasiatisme. Pour plus de détails concernant le *Genyôsha*, voir Joël Joos, « The Genyôsha and Premodern Roots of Japanese Expansionism », Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, éd., *Pan-Asianism: A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*, Langham, Rowman & Littlefield, p. 61-68.

En 1912, peu après être devenu le président de la République de Chine, Sun Yat-sen est forcé de démissionner et est remplacé par Yuan Shikai. Ainsi, il s'exile de nouveau au Japon afin de rechercher l'aide de ses contacts et amis japonais. Au bout du désespoir, il promet à quelques politiciens japonais des concessions territoriales de la Chine advenant que ses plans se réalisent³⁹⁷. C'est alors que le nationaliste chinois fait la connaissance de l'ancien premier ministre japonais Katsura Târô³⁹⁸ (桂太郎) (1848-1913). Adhérant à certaines idées panasiatiques, Katsura s'avère à être fortement en faveur d'une alliance sino-japonaise³⁹⁹. Celui-ci croit que l'alliance anglo-japonaise⁴⁰⁰ est une erreur. Il croit que le Japon devrait libérer la Chine des Anglais et se mettre de pair avec le reste de l'Asie pour mettre fin à la colonisation et à l'oppression occidentales⁴⁰¹. Il croit également qu'une alliance sino-japonaise pourrait mener à la libération de l'Inde⁴⁰² et ultimement à la libération de toutes les races de « couleurs »⁴⁰³. Face à ces propos sincères, Sun est très enthousiaste et réussit à obtenir de l'aide de sa part⁴⁰⁴.

Bien avant les années 1910, Sun Yat-sen possédait déjà quelques idées panasiatiques. Son éducation à l'occidentale contribue à considérer la théorie du darwinisme social comme un fait. Cela est perceptible dans *Les trois principes du peuple* (三民主義/*San min zhuyi*), texte écrit en 1905 et qui aborde sa doctrine et pensée politique⁴⁰⁵⁴⁰⁶. Sun y prévoit alors que le péril blanc menacerait la race jaune. Il perçoit alors les puissances blanches comme une menace à l'émancipation et à l'indépendance de la Chine, mais également pour celles de la race jaune. À ces yeux, l'appartenance raciale constitue un des enjeux principaux du conflit entre l'Occident et l'Asie. D'après lui, si la victoire du Japon contre la Russie fut une célébration pour les peuples asiatiques, elle sonna plutôt une alerte pour les

³⁹⁷ Sun Yat-sen tenta convaincre de nouveau Ôkuma Shigenobu de lui venir en aide dans une lettre adressée à celui-ci où il lui promit des concessions territoriales.

³⁹⁸ Katsura Tarô est un politicien et ancien premier ministre japonais à trois reprises. Bien avant d'être en politique, Katsura était un général de l'armée japonaise.

³⁹⁹ Yan Lu, *Re-Understanding Japanese: Chinese Perspectives, 1895-1945*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, p. 158.

⁴⁰⁰ L'alliance anglo-japonaise (日英同盟/*Nichi-ei Dômei*), qui a débuté en 1902 et s'est terminée officiellement en 1923, marque une étape importante pour le Japon sur la scène régionale puisqu'elle symbolise son entrée dans le club des grandes puissances mondiales.

⁴⁰¹ Jansen, *Sun Yat-sen*, p. 159.

⁴⁰² Katsura Târô croit que la grande menace de l'Asie est l'Angleterre. Il estime que c'est l'Inde qui permet aux Anglais d'avoir une position de force sur le plan politique et économique en Asie. Pour lui, la libération de l'Inde des Anglais permettrait de mettre fin à la présence anglaise en Asie, contribuant alors à la libération de l'Asie.

⁴⁰³ Altman et Schiffrin, « Sun Yat-sen and the Japanese, 1914-16 », p. 386-387.

⁴⁰⁴ Lu, *Re-Understanding Japanese*, p. 157.

⁴⁰⁵ Sun Wen, *The Triple Demism: Translated from Chinese* (traduction de Pasquale Maria D'Elia), Wuchang, Fransiscan Press, 1931.

⁴⁰⁶ Bergère, *Sun Yat-sen*, p. 407.

Européens et Américains⁴⁰⁷. Il croit fortement que les nations européennes concertent ensemble pour assujettir les autres races dans le but de préserver le statut supérieur de la race blanche.

Pour une coopération sino-japonaise, à la défense de la race jaune

Dans les années 1910, Sun Yat-sen discute fréquemment de créer une coopération et une solidarité asiatique basées sur le lien racial entre le peuple chinois et japonais. En effet, lors de ces rencontres avec des politiciens japonais⁴⁰⁸, Sun Yat-sen évoque souvent la nécessité d'établir une coopération et alliance sino-japonaise afin de sécuriser «à jamais l'Asie aux Asiatiques⁴⁰⁹». S'adressant à des étudiants chinois à Tôkyô, Sun Yat-sen souligne les liens raciaux et culturels entre la Chine et le Japon, deux pays qu'il considère complémentaires et intimement proches comme les « dents et lèvres »⁴¹⁰⁴¹¹. À cette époque, Sun Yat-sen est convaincu que le grand ennemi de la Chine et de l'Asie est l'Angleterre. Lors de son discours à Tôkyô, il évoque les gains que pourrait obtenir le Japon s'il se défait de son alliance avec les Anglais⁴¹². Sun postule même que les civilisations chinoise et japonaise reposent sur les mêmes fondations : les idéaux confucéens de la fraternité, la paix et l'amour⁴¹³.

En 1914, Sun confirme de nouveau ses convictions qu'un lien intime lie la Chine et le Japon par le biais d'une lettre s'adressant à Ôkuma Shigenobu, cherchant alors à obtenir son aide et appui. Il cherche alors à convaincre ce dernier de la nécessité d'une coopération sino-japonaise⁴¹⁴⁴¹⁵. Selon Sun, « [c]onsidering that Japan and China are nations of the same race and culture, not to mention their relationship during the revolutionary period, it is again but natural that China should look for aid

⁴⁰⁷ Sun Yat-sen, *The Vital problem of China* [1917], Taipei, China Cultural Service, 1953, p. 25.

⁴⁰⁸ Jansen, *Sun-Yat-sen*, p. 207.

⁴⁰⁹ Discours de Sun Yat-sen à des étudiants chinois à Tokyo le 23 novembre 1913 cité dans Altman et Schiffrin, *Sun Yat-sen*, p. 396. [Notre traduction].

⁴¹⁰ C'est une expression très répandue en Asie de l'Est pour souligner un lien de dépendance mutuelle. Cette expression fut utilisée par plusieurs panasiatistes japonais pour souligner les liens importants entre le Japon, la Chine ou la Corée, tels que Tarui Tôkichi et Konoe Atsumaro.

⁴¹¹ Discours de Sun Yat-sen à des étudiants chinois à Tokyo le 23 novembre 1913 cité dans Altman et Schiffrin, *Sun Yat-sen*, p. 396. [Notre traduction].

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*, p. 160, voir note de bas page 21.

⁴¹⁴ L'objectif premier de la lettre de Sun Yat-sen est de convaincre Okuma Shigenobu de le soutenir de nouveau dans sa lutte contre le gouvernement de Yuan Shikai. Il promet beaucoup d'avantages et de gains au Japon s'il obtient son aide. Sun Yat-sen, « A letter to Count Okuma, Prime Minister of Japan, from Dr. Sun Yat-sen; dated May 11, 1914 », *Larouche Japan* [En PDF], larouchejapan.com/japanese/drupal-6.14/sites/default/files/text/1-Proposal-Sino-Japanese-Alliance.pdf (Page consultée le 9 avril 2014).

⁴¹⁵ Bergère, *Sun-Yat-sen*, p. 297.

from Japan.⁴¹⁶ » Il propose alors l'établissement d'une alliance sino-japonaise, une alliance qui bénéficierait les deux parties.

En 1917, Sun Yat-sen publie un livre intitulé *The Vital Problem of China*⁴¹⁷ (中國存亡問題/*zhong guo cun wang wen ti*). S'adressant à un public chinois, Sun Yat-sen tente de prouver que des conséquences désastreuses pourraient se produire advenant que la Chine rejoigne l'Angleterre et la Triple Entente lors de la Grande Guerre. De la même manière que Tarakanath Das, Sun argumente que cette alliance n'apporterait à la Chine que des gains à court terme⁴¹⁸. De plus, cherchant à convaincre ses compatriotes d'une coopération avec le peuple japonais, Sun aborde également de la question japonaise⁴¹⁹. En effet, il souligne l'importance d'une coopération entre la Chine et le Japon perpétuant leur lien « *so closely knit together that the full significance of this fact cannot be explained away simply by the phrase "same culture and same race."*⁴²⁰ » Pour lui, la Chine ne peut donc compter que sur le Japon pour s'émanciper et retrouver son indépendance complète. Dès lors, le nationaliste chinois voit le Japon comme un sauveur et un pilier pour la survie de la race jaune puisque « *[t]he fall of Japan will spell disaster for the whole Yellow race. In such case Asia will be forever held in slavery by Europeans.*⁴²¹ »

La civilisation asiatique fondée sur la bienveillance

Sun Yat-sen a espéré l'établissement d'une alliance sino-japonaise jusqu'à sa mort en 1925. En effet, en novembre 1924, il est invité à faire un discours à Kobe, au Japon auquel il développe davantage sa vision du panasiatisme⁴²². L'importance des relations sino-japonaises est un peu mise à

⁴¹⁶ Sun Yat-sen, « A letter to Count Okuma, Prime Minister of Japan, from Dr. Sun Yat-sen; dated May 11, 1914 », larouchejapan.com/japanese/drupal-6.14/sites/default/files/text/1-Proposal-Sino-Japanese-Alliance.pdf.

⁴¹⁷ Sun, *The Vital Problem*.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ Sun, *The Vital Problem*, p. 76.

⁴²⁰ Sun, *The Vital Problem*, p. 51 [Notre traduction].

⁴²¹ *Ibid.*, p. 146

⁴²² Le discours à Kobe de Sun-Yat-sen fut retranscrit dans un livre publié en 1941 en anglais d'un traducteur anonyme. Sun-Yat-sen, « Pan-Asianism (An Address delivered at Kobe on November 28. 1924, at the Reception given by the Chamber of Commerce and five other Public Organisation at Girl's Normal College) », dans Tang Ling Li, éd., *China and Japan: natural friends--unnatural enemies; a guide for China's foreign policy*, Shanghai, China United Press, 1941, p. 141-151. Le livre est un recueil de plusieurs textes et discours de Sun Yat-sen sur une coopération sino-japonaise, publié par Wang Jingwei. Ce dernier est un politicien chinois et collaborateur du Japon dans les années 1940. Il avait probablement pour objectif de convaincre les Chinois des « bonnes intentions » et de la légitimité du Japon en utilisant des propos de Sun-Yat-sen. Jansen et Bergère ont confirmé l'authenticité de ses propos. Pour plus de détails concernant Wang Jingwei et sa propagande pro-japonais dans les

l'écart pour aborder et élaborer sur un plus grand objectif: la libération du péril blanc pour non seulement la race jaune, mais l'Asie entière⁴²³. Face à un Japon qui néglige ses relations avec ses voisins, Sun tente une dernière fois de rallier les Japonais à la cause du panasiatisme⁴²⁴. C'est principalement par une construction et une imagination d'une civilisation asiatique qu'il tente de créer un sentiment d'appartenance régionale, mais aussi un sentiment de distinction entre les Asiatiques et les Occidentaux.

La civilisation asiatique est perçue par Sun Yat-sen comme le « berceau de la plus vieille civilisation⁴²⁵ » qui aurait permis la naissance de plusieurs autres civilisations en Asie et même en Europe, telles que Rome et la Grèce. Elle regroupe principalement les « races asiatiques de couleur⁴²⁶ », c'est-à-dire, les divers peuples de l'Asie d'ouest en est. Selon lui, la civilisation asiatique a été depuis plusieurs millénaires la civilisation la plus avancée sur le plan scientifique, technologique et moral. Ce n'est que récemment qu'elle a connu une « stagnation » en comparaison à celle de l'Occident⁴²⁷. Sun Yat-sen établit une distinction claire entre la civilisation asiatique et la civilisation occidentale. De la même manière qu'Okakura et Tagore, il croit en une opposition des fondements et des bases entre les deux civilisations: la moralité asiatique contre le matérialisme occidental. Ainsi, pour lui, le conflit entre ces deux civilisations serait de nature culturelle par rapport à leurs fondements et idéaux.

Le rapport dialectique et antagonique entre les deux civilisations de Sun s'inscrit dans un regard traditionnel de la politique chinoise confucéenne auquel il associe la civilisation asiatique à la voie juste (*wangdao* en chinois, *ôdo/王道* en japonais) et la civilisation occidentale associée à la voie tyrannique (*badao* en chinois, *hadô/霸道* en japonais). La civilisation asiatique serait alors caractérisée par les principes de justice, de bienveillance, de la vertu et de la moralité⁴²⁸. Il prend en exemple la Chine traditionnelle qui a longtemps gouverné la région selon ces principes sans s'imposer à ses voisins. Quant aux nations européennes, ces dernières suivraient la voie tyrannique où leur volonté serait imposée de force comme le démontrent les traités inégaux et la colonisation de la région. Selon

années 1930-1940, voir, Dongyoun Hwang, « Some Reflections on Wartime Collaboration in China: Wang Jingwei and His Group in Hanoi », *Asian/Pacific Studies*, vol. 98, no. 2, 1998.

⁴²³ Marie France Bergère croit que, vers la fin de sa vie, Sun Yat-sen en serait retourné aux traditions de la culture chinoise. Bergère, *Sun Yat-sen*, p. 156.

⁴²⁴ Sun, *Pan-Asianism*, p. 141-142.

⁴²⁵ *Ibid.* [Notre traduction].

⁴²⁶ *Ibid.* [Notre traduction].

⁴²⁷ *Ibid.* p. 141.

⁴²⁸ Ce sont les quatre principes de base du confucianisme auquel le *junzi* (traduit souvent en anglais par *gentleman*) doit posséder. Ils sont également des qualités nécessaires à une bonne gouvernance dans le confucianisme.

lui, la « civilisation occidentale ne respecte que la force et l'utilitarisme⁴²⁹ » et elle opprime les nations asiatiques à l'aide de leurs avancées scientifiques et technologiques. Avec l'hégémonie mondiale des Européens, Sun croit que le monde entier connaîtrait un déclin de la moralité.

La cause du panasiatisme et le rôle du Japon

Sun Yat-sen propose donc de construire un panasiatisme basé sur les fondements de la civilisation asiatique ancienne pour rétablir l'ordre en Asie⁴³⁰. Dans l'optique de renverser la domination occidentale dans la région, l'Asie doit établir une union basée sur les fondements philosophiques et les idéaux de celle-ci.

We [Sun Yat-sen et ses collègues] advocate Pan-Asianism in order to restore the status of Asia. Only by the unification of all the peoples in Asia on the foundation of benevolence and virtue can they become strong and powerful. Should all Asiatic peoples thus unite together and present a united front against the Occidentals, they will win the final victory.⁴³¹

Il propose ainsi que la race jaune se rallie avec le reste de la race orientale pour lutter contre l'impérialisme occidental⁴³². L'objectif du panasiatisme de Sun Yat-sen est donc de « *terminate the sufferings of the Asiatic peoples and [...] to resist the aggression of the powerful European countries*⁴³³ ». Pour lui, la coopération des peuples asiatiques devrait même inclure les pays du Moyen-Orient⁴³⁴. Sun tient à inclure le plus de nations orientales possible dans cette union puisqu'ils posséderaient ensemble une destinée commune⁴³⁵.

Pour ce faire, Sun Yat-sen propose comme solution de se moderniser et d'assimiler les sciences et la technologie occidentales comme l'a fait le Japon. Sa victoire contre les Russes en 1905 constitue donc le début de la « régénération » de la civilisation asiatique, une victoire non seulement pour les Japonais, mais pour tous les peuples asiatiques opprimés⁴³⁶. Cette victoire aurait contribué au renforcement des mouvements nationalistes asiatiques en démontrant qu'il n'est pas impossible de vaincre l'Occident. Elle démontrerait également que les Asiatiques sont capables de faire preuve de

⁴²⁹ Sun, *Pan-Asianism*, p. 145 [Notre traduction].

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 146-147.

⁴³² *Ibid.*, p. 144.

⁴³³ *Ibid.*, p. 149.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 148.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 141.

progrès et symbolise donc un espoir pour l'indépendance de l'Asie et des Asiatiques⁴³⁷. Le Japon est alors vu comme le modèle idéal pour les nations asiatiques.

Malgré son admiration pour le Japon, Sun Yat-sen ne peut s'empêcher de remettre en question la position du Japon dans l'ordre régional et même mondial. Effectivement, faisant référence aux derniers gestes politiques régionaux du gouvernement japonais, Sun Yat-sen rappelle dans son discours que le « *Japan today has become acquainted with the Western civilization of the rule of Might [la voie tyrannique], but retains the characteristics of the Oriental civilization of the rule of Right [la voie de la bienveillance]*.⁴³⁸ » Espérant convaincre le peuple japonais de devenir le piller de l'Asie, Sun force les Japonais à choisir entre devenir « *the hawk of the Western civilization of the rule of Might, or the tower of strength of the Orient*.⁴³⁹ » Depuis la fin de la Grande Guerre, Sun est porté de plus en plus à croire que le Japon désire se ranger du côté des puissances européennes. Les politiques étrangères nippones vis-à-vis de la Chine ne se sont guère améliorées depuis sa dernière visite en 1916. Toutefois, il considère que le pays du soleil levant joue un rôle important et est un allié important dans la lutte anti-impérialiste.

L'asiaticité selon Sun

Sun Yat-sen intègre beaucoup d'éléments et concepts chinois au panasiatisme, preuve d'un certain sinocentrisme dans sa rhétorique. L'utilisation du concept de la voie de la bienveillance et de la voie de la tyrannie pour caractériser la civilisation occidentale et orientale constitue un véritable tour de force pour ramener la Chine au centre de l'Asie, alors que cette dernière connaît une perte de prestige sur la scène régionale depuis les Guerres d'opium. Sun tente d'attacher une vision chinoise au rapport dialectique occident-orient. Ce concept est tellement puissant dans son discours que son secrétaire et son traducteur nomment son discours à Kobe « la voie de la bienveillance » (*wangdao*) au lieu de « panasiatisme » (*daxiyazhuyi*/大亞細亞主義)⁴⁴⁰.

Le nationaliste chinois rappelle dans son discours la position centrale de la Chine en Asie avant l'arrivée de l'impérialisme occidental en caractérisant le *wangdao* comme étant LA caractéristique fondamentale de la civilisation asiatique. Pour lui, le *wangdao* aurait favorisé les relations entre les

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 150-151.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁴⁰ Roger H. Brown, « Sun Yat-sen: Pan-Asianism, 1924 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés., *Pan-Asianism: A Documentary History, Volume 2, 1920-present*, London, Rowman & Littlefield, p. 77.

pays asiatiques où tous regardent la Chine comme étant la puissance régionale sans la craindre, alors que le *badao* de l'Occident sème la peur et la haine en Asie. D'une certaine manière, Sun tente de par son discours panasiatique non seulement d'unir les peuples asiatiques, mais aussi de donner un sens et un certain prestige à la Chine de l'époque.

Paradoxalement, le panasiatisme de Sun Yat-sen intègre tout de même une très grande ouverture à la définition de l'Asie et de l'identité asiatique. En effet, son panasiatisme ne s'adresse pas uniquement à la communauté sinisée. La race jaune ne constitue pas les seuls Asiatiques puisqu'il prend aussi en compte les « peuples asiatiques de l'Ouest », c'est-à-dire, les peuples du Moyen-Orient⁴⁴¹. Il existerait plutôt selon lui, des « races asiatiques ou orientales » desquelles la race jaune fait partie⁴⁴².

Sun Yat-sen utilise le concept du *wangdao* pour rassembler le plus de pays opprimés dans cette alliance panasiatique, et ce, même en dehors de l'Asie. En effet, il inclut même, jusqu'à un certain point, la Russie communiste. Pour lui, la nouvelle Russie a jeté les principes fondamentaux de l'Occident, en d'autres mots, elle s'est défaite de l'impérialisme. Elle prônerait, selon lui, plutôt des principes idéologiques et philosophiques d'origine asiatique : la bienveillance, la justice et la morale. Dès lors, il trace une similarité entre l'Asie et la Russie communiste où cette dernière s'est séparée de l'Occident pour rejoindre l'Asie⁴⁴³. Depuis la révolution de 1917, les grandes puissances européennes se montrent intolérantes envers la nouvelle Russie avec ses nouveaux fondements qui rejoint les fondements asiatiques.

In a word, Pan-Asianism represents the cause of the oppressed Asiatic peoples. Oppressed peoples are found not only in Asia, but in Europe as well. Those countries that practice the rule of Might do not only oppress the weaker people outside their continent, but also those within their own continent. Pan-Asianism is based on the principle of the rule of Right, and justifies the avenging of the wrongs done to others.⁴⁴⁴

Le panasiatisme n'est donc plus uniquement une question de l'union de l'Asie, mais aussi de la lutte contre l'impérialisme occidental dans le monde entier. Autrement dit, selon Sun Yat-sen, ce n'est plus

⁴⁴¹ Sun, *Pan-Asianism*, p. 148.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 148.

⁴⁴³ Sun, *Pan-Asianism*, p. 149.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 150.

uniquement pour le bien de l'Asie que le panasiatisme doit se faire, mais pour le bien de l'humanité, de la restauration de la paix et de l'émancipation de toutes les races⁴⁴⁵.

L'opportunisme du panasiatisme

Bien qu'au départ le panasiatisme de Sun Yat-sen repose sur une logique raciale, il en vient à proposer un panasiatisme centré autour de notions dites « universelles » et d'une différenciation entre la civilisation orientale et occidentale. Sun Yat-sen élabore un panasiatisme ressemblant davantage aux idées et aux rhétoriques d'Okakura et de Tagore en soulignant un rapport dialectique entre la civilisation orientale et la civilisation occidentale. Sa distinction ambiguë entre ces deux civilisations lui permet alors d'inclure plusieurs nations « asiatiques et opprimées », allant même jusqu'à inclure la Russie communiste. Ainsi, l'identité asiatique de Sun, de la même manière qu'Okakura Tenshin et Rabindranath Tagore, devient une identité universelle puisque ce n'est plus la « race » qui la déterminerait, mais plutôt des valeurs et des idéaux⁴⁴⁶. Son projet d'union asiatique ne porte plus sur la défense de la race jaune, mais plutôt sur la renaissance de la civilisation asiatique menacée par l'impérialiste occidentale et sur la restauration de la paix et de l'harmonie mondiale. Toutefois, toujours influencé par la pensée raciale, Sun Yat-sen conçoit dans un futur proche qu'un conflit racial sera inévitable puisque cela est dans la nature de la culture occidentale. Les politiques d'immigrations racistes et discriminatoires envers la race jaune des pays occidentaux marqueraient le début de ce conflit inévitable. De ce fait, l'union asiatique est considérée comme une nécessité selon lui. Ainsi, le discours de Sun Yat-sen est le mélange d'un projet politique culturel. Politique, car il vise la lutte contre l'impérialisme occidental, et culturel, puisqu'il cherche à rétablir en Asie ses valeurs et idéaux.

Le cas de Sun Yat-sen est révélateur de certains aspects du panasiatisme. Tout d'abord, il témoigne du caractère ambigu et, particulièrement, volatil, voire erratique, de la pensée tant en Asie qu'au Japon. En effet, au départ, le panasiatisme de Sun est principalement caractérisé par son aspect racialiste centré sur le concept de la race jaune, puisqu'il cherche à établir une coopération sino-japonaise. La pensée raciale de l'époque ajoute une crédibilité à son discours puisque la division raciale était perçue comme un fait, permettant alors de convaincre de nombreux Japonais à lui venir en aide. Lui-même convaincu du darwinisme social, son premier projet révolutionnaire en Chine entre 1890-1911 visait essentiellement à mettre fin au régime des Qing, un gouvernement d'une race

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁴⁶ Brown, « Sun Yat-sen: Pan-Asianism, 1924 », p. 76.

étrangère, les Mandchous. Il est alors possible de voir que Sun Yat-sen était en quelque sorte fortement guidé par le paradigme racial, se reflétant alors dans son panasiatisme entre les années 1900 et 1910.

Pourtant, dans les années 1920, son panasiatisme change pour un beaucoup plus ouvert, similaire à celui de Tagore⁴⁴⁷. Ayant réussi à mettre un terme au régime des Qing, Sun Yat-sen est alors beaucoup plus préoccupé par les politiques étrangères chinoises, notamment ses relations avec les puissances impérialistes européennes dont il les considère maintenant comme étant la source des maux de la Chine. De plus, l'aide des Japonais étant moindre que dans les années 1900, le parti du Guomindang (GMD) de Sun se retrouve alors dans une position de détresse, n'ayant plus d'aide matérielle ni financière. En 1923, Sun Yat-sen s'est donc tourné vers la Russie communiste, profitant alors du support soviétique dans le but de redresser les faiblesses du GMD. N'étant pas un communiste, un des rares points en commun qu'il partage avec le gouvernement soviétique de l'époque est son nationalisme anti-impérialiste d'où le fait qu'il inclut la Russie dans sa conceptualisation métageographique de l'Asie. Ainsi, son discours sur le panasiatisme en 1924 exprime alors des changements de sa pensée, de racialisé à anti-impérialiste.

Comme plusieurs prôneurs de la pensée, la rhétorique a été utilisée par Sun Yat-sen comme outils à ses propres fins, modifiant plusieurs éléments de sa pensée en fonction du contexte politique régional, mais aussi selon ses propres convictions et objectifs. Le cas de Sun Yat-sen est alors grandement similaire à Phan Boi Chau qui, dans les années 1910, adopte un panasiatisme anti-impérialiste en délaissant son discours racial centré sur la race jaune puisque ce dernier ne lui a pas permis d'obtenir davantage d'aide pour l'indépendance du Viêt Nam. Sun fait preuve d'un opportunisme puisque son discours panasiatique vise essentiellement à convaincre les Asiatiques, particulièrement les Japonais, de venir en aide à ses causes⁴⁴⁸. Certains historiens tels que Sven Saaler et Louis G. Snyder considèrent le panasiatisme comme une sorte d'extension des projets du nationalisme en Asie puisqu'il cherche essentiellement l'émancipation et la souveraineté nationale. Ainsi, une des caractéristiques du panasiatisme est globalement que la rhétorique est malléable et peut être facilement perçue par les Asiatiques comme un outil à leur projet d'indépendance nationale, malgré les incohérences que cela peut engendrer avec le nationalisme.

⁴⁴⁷ Selon l'historien Stephen Hay, il est fort probable que Sun Yat-sen a été inspiré par le discours panasiatique de Tagore. Le nationaliste chinois avait invité Tagore à faire un discours en 1924 à Shanghai, mais ce dernier refuse en raison de plusieurs contre temps.

⁴⁴⁸ Brown, « Sun Yat-sen and Pan-Asianism 1917-1923 », p. 76.

CONCLUSION

Asia is not "one", and there is no singular idea of Asia. Asia is of multiple [...] conceptions, some drawing on material forces, such as economic growth, interdependence, and physical power, and others having ideational foundations, such as civilizational linkages and normative aspirations.
- Amitav Charya, *Asia is not One* (2010)

Une compréhension généalogique et historique de l'identité asiatique en Asie

Le panasiatisme s'est formé de multiples façons au début du 20^e siècle. La rhétorique ne cherchait pas uniquement à consolider une force capable de s'opposer aux puissances européennes et américaines, mais désirait aussi établir une cohérence et donner un sens aux mots « Asie » et « Asiatique » (*Asiatic*), afin de justifier et de légitimer la crédibilité du panasiatisme. C'est ce que certains nationalistes et intellectuels asiatiques ont tenté de faire tout au long du 19^e et 20^e siècle. Certes, la pensée et les concepts du panasiatisme ont émergé initialement du contexte sociopolitique et intellectuel de la société nipponne. Or, comme nous l'avons vu, ces idées parviennent tout de même à émerger en Asie et à rejoindre des figures politiques et intellectuelles importantes provenant d'autres nations asiatiques. Ces dernières se réapproprient alors le panasiatisme pour créer de nouveaux discours, qui reflètent souvent leur propre contexte national, leur réflexion, leur objectif et leur perception vis-à-vis de l'Asie et de l'asiaticité.

À travers l'étude et l'analyse du discours panasiatique de cinq acteurs, présentant chacun des caractéristiques et aspects particuliers, mais aussi révélateurs de plusieurs concepts, notions et thèmes partagés et discutés par le panasiatisme en Asie, nous avons été en mesure de mieux comprendre la relation et les liens qui existent entre le panasiatisme en Asie et la construction de l'identité asiatique. L'avènement de la colonisation et de l'hégémonie occidentale en Asie n'a pas eu que des conséquences sur le plan politique, mais aussi sur le plan identitaire, puisque ce nouveau problème s'est mélangé avec ceux relevant de la construction du nationalisme et de l'État-nation à l'européenne. Comme les concepts de l'Asie et de l'identité asiatique sont caractérisés par une grande ambiguïté, la conceptualisation de l'Asie chez les panasiatistes devient un véhicule idéal pour l'expression et l'éventuelle réalisation de leur propre agenda.

Dans la perspective de l'histoire globale, nous avons pu retracer un réseau de contacts et d'échanges d'idées intra-asiatiques, où il y a eu des discussions sur des enjeux tant nationaux que régionaux, notamment au sujet du péril blanc. Chacun des cinq acteurs étudiés montre qu'il y a eu en Asie de nombreux rapports entre plusieurs individus réfléchissant, s'influençant, et discutant de la problématique de la présence occidentale, mais également du désir de créer une identité régionale souvent en opposition à l'Occident. La technologie moderne européenne a effectivement permis une diminution des distances spatio-temporelles en Asie et favorisé davantage les échanges régionaux, renforçant ainsi un certain sentiment d'appartenance au-delà des frontières nationales et modifiant la nature même de ces échanges qui ne sont plus uniquement d'ordre économique, religieux ou diplomatique⁴⁴⁹. D'autre part, les panasiatistes en sont venus à voyager non seulement sur le continent asiatique, mais également en Occident, ce qui a fortement contribué à façonner la perception d'une distinction entre l'Asie et l'Occident. Ces voyages deviennent alors une sorte de pèlerinage permettant aux partisans du panasiatisme de devenir « conscients de l'existence d'une Asie ». Ainsi, en partant d'un point de vue global pour se diriger vers le local, il nous a été possible de constater qu'il y a eu au 20^e siècle en Asie un véritable réseau de circulations et de connexions des idées, pour reprendre le concept de Manning et de Subrahmanyam, permettant alors à certains d'en venir à prôner le panasiatisme.

Jusqu'à un certain point dans l'histoire du panasiatisme, la race jaune est la caractéristique principale de la construction de l'identité asiatique jusqu'au tournant du 20^e siècle⁴⁵⁰. Elle est généralement associée à la culture chinoise composée principalement du confucianisme et les caractères chinois, dont la Chine partage avec le Japon et la Corée. L'union asiatique ou plutôt est-asiatique est alors légitimée en vue de défendre la race jaune. Par conséquent jusqu'au tournant du 20^e siècle, le panasiatisme excluait le reste de l'Asie de sa conceptualisation de l'Asie. Or, la question de la sauvegarde de la race jaune constitue le point central des discours panasiatistes. Effectivement, sans cette notion, la rhétorique perd sa cohérence et son fondement. Le darwinisme social finit par constituer le paradigme politique et identitaire dominant dans la vision politique, principalement chez les panasiatistes japonais comme démontre le cas de Miyazaki Tôten, Tarui Tôkichi et Konoe Atsumaro. Il y existe alors une certaine image et perception de la race jaune qui circulent d'une part entre l'Asie et l'Occident, et de l'autre à l'intérieur même de l'Asie principalement via le Japon. Cette

⁴⁴⁹ Rebecca E.Karl, « Creating Asia: China in the World at the Beginning of the Twentieth Century », *The American Historical Review*, vol. 103, no. 4, 1998, p. 1096-1097.

⁴⁵⁰ Saaler, « Pan-Asianism in Meiji and Taishô Japan – A Preliminary Framework », p. 7.

image est ainsi récupérée par les panasiatistes japonais dans la construction de l'identité asiatique (ou plutôt est-asiatique) pour justifier une défense régionale basée sur la race.

Par conséquent, cette identité axée sur la race jaune est reprise par les prôneurs du panasiatisme en Asie pour leur propre agenda, soit l'indépendance nationale de leur pays. Cela a été le cas de Phan Boi Chau et de Sun Yat-sen. Tous les deux ont cherché à profiter de la rhétorique panasiatique afin de rechercher de l'aide au Japon à leurs projets. Les réseaux panasiatiques japonais préexistants à leur arrivée permet alors à ces derniers d'y trouver refuge et de l'aide. L'identité asiatique devient alors un outil à leur projet nationaliste/anticolonialiste.

L'auto-orientalisation tel que vu à travers le cas d'Okakura Tenshin, comme processus à la création, voire à l'imagination, d'une identité asiatique, est une autre méthode utilisée par certains panasiatistes, particulièrement en Asie, afin de créer une séparation intrinsèque entre l'Occident et l'Asie⁴⁵¹. Elle dérive essentiellement des discours orientalistes européens. La rhétorique des panasiatistes, en élaborant leur vision de l'Asie et de la civilisation asiatique, se retrouvent eux-mêmes à orientaliser l'Asie selon des images véhiculées du discours des orientalistes européens puisque les panasiatistes réutilisent, recyclent et refaçonnent l'image attribuée à l'Asie selon leurs propres motifs et objectifs⁴⁵². Pour la plupart, ces derniers visent essentiellement à créer un sentiment d'appartenance parmi les multiples peuples asiatiques, d'y voir une certaine homogénéité alors qu'il n'y a hétérogénéité, dans le but de créer une Asie unie face à l'Occident. D'autre part, le cas d'Okakura révèle un autre processus que les panasiatistes en Asie utilisent pour façonner l'identité asiatique : l'occidentalisme. Pour créer une identité asiatique, les prôneurs de la pensée utilisent une grille de lecture similaire à la conceptualisation de l'Asie des orientalistes européens qui facilite la création d'un sentiment d'appartenance. Ainsi, certains panasiatistes font de « l'occidentalisme » en tentant d'établir un rapport dialectique entre l'Asie et l'Occident, renforçant davantage l'unité asiatique face aux Occidentaux.

La construction de l'Asie et de l'identité asiatique chez Tagore et Sun Yat-sen relève essentiellement de la même rhétorique qu'utilise Okakura. Leurs discours comportent la même mécanique, soit à travers une auto-orientalisation, valorisant ainsi l'Asie comme étant supérieure à l'Occident. Le portrait qu'il établit de ce dernier est alors peint d'une connotation très négative, responsabilisant même tous les maux du monde à l'hégémonie et à la culture occidentale.

⁴⁵¹ Ge, « How does Asia Means », p. 14-15.

Quant à Taraknath Das, la construction de l'identité asiatique est centrée à la fois sur le caractère racial avec la race « asiatique », une influence directe des discours racialisés de l'époque, mais également par le caractère civilisationnel, une influence directe de Rabindranath Tagore. En fait, le nationaliste indien est bien conscient que le fait asiatique est issu de la rencontre entre l'Occident et l'Orient et croit plutôt que cette rencontre aurait créé une nouvelle identité asiatique tournée vers une unification, mais aussi une modernisation « asiatique » comme ce fût le cas au Japon, de la région contre les puissances européennes. Sa construction joue donc sur l'ambiguïté même du vocable Asie de l'époque qui n'a pas été clairement défini. Ainsi, Das, comme plusieurs panasiatistes, tente de construire une identité rassemblant le plus de gens possible à son projet dans l'espoir de pouvoir libérer l'Inde des Anglais.

L'imagination d'une communauté et d'une identité asiatique n'a pas pu se faire sans l'influence des idées et des discours orientalistes des Européens du 18^e et 19^e siècle. En effet, elles sont le résultat des images et des préjugés européens de l'époque. L'historien contemporain Edward Saïd n'a pas tort de voir que l'Orient (et l'Asie) relève fondamentalement d'une création européenne, qu'elle est une « *integral part of European material civilization and culture*⁴⁵³ ». Saïd appréhende alors l'orientalisme comme étant principalement « *a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient*⁴⁵⁴ ». Or, l'étude de Saïd n'a pas pris en considération la participation des Asiatiques dans la construction de l'Asie. Le panasiatisme offre alors un exemple idéal de cette participation par le discours de ses acteurs qui récupèrent les notions d'Asie et de civilisation asiatique des Européens à leurs propres buts tout en gardant la grille de lecture de la vision dichotomique européenne sur les deux civilisations. Toutefois, les adhérents de la pensée prennent également en considération les développements et les problèmes à l'intérieur de la région pour la construction de l'Asie dans leur discours. Ainsi, le manque de substantialisation profonde quant au concept de l'Asie chez les Européens laisse ainsi un grand vide. Ainsi, à travers un regard général de l'ensemble de nos acteurs, il est possible de constater que cette identité asiatique devient un outil, voir une extension, des projets nationalistes des panasiatistes. Certains, tel que Sun, l'utilisent afin d'obtenir du soutien à l'étranger, d'autres comme Tagore et Okakura pour donner une importance à leur pays au sein de leur Asie imaginée dans leurs discours. Le panasiatisme, tant en Asie qu'au Japon, est alors intimement lié au nationalisme puisqu'on y retrouve plusieurs ambitions nationalistes. Autrement dit, la rhétorique

⁴⁵² Yuko Kikuchi, *Japanese modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*. London, New York, Routledge Curzon, 2004.

⁴⁵³ Saïd, *Orientalism*, p. 2.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 3.

devient une solution aux nationalistes quand ces derniers manquent de ressources ou n'arrivent pas à réaliser leurs objectifs.

Or, à partir de ces faits, il reste tout de même difficile de prétendre que le panasiatisme aurait connu en Asie une réelle évolution historique, comme c'est le cas au Japon⁴⁵⁵. La disparité des discours des panasiatistes asiatiques, malgré leurs rapports et leurs échanges, pose problème, puisqu'elle ne permet pas de considérer que cette pensée s'est présentée sous la forme d'une trame narrative historique cohérente et logique en Asie. Mis à part le fait qu'ils partagent de nombreux thèmes et concepts, il n'y a pas un fil conducteur au sein des discours panasiatistes asiatiques qui permettrait d'expliquer ou de démontrer une quelconque évolution. Même plus tard, entre les années 1920 et 1940, le panasiatisme en Asie ne connaîtra pas l'émergence d'un mouvement bien défini ou d'une organisation qui lui est propre et demeurera une pensée marginale, partagée par quelques nationalistes et intellectuels asiatiques. En effet, ce sont des contextes particuliers qui ont poussé les cinq cas que nous avons étudiés à adhérer et à promouvoir le panasiatisme. Cependant, nous avons pu observer que c'est essentiellement l'avènement de la colonisation et l'émergence du nationalisme dans leur pays natal respectif, qui les ont amenés à soutenir la pensée panasiatique. Ainsi, nous avons tout de même pu constater qu'il y a une certaine corrélation entre le nationalisme et le panasiatisme, puisque le dernier devient un outil au premier. Même s'il n'y a pas clairement une évolution du panasiatisme en Asie, ce qui est certain c'est que l'État impérialiste japonais des années 1930 récupérera tout le travail et les discours des panasiatistes dans son ambitieux projet de la « sphère de coprosperité de la grande Asie orientale ». De ce fait, le projet identitaire panasiatique a été un échec puisque le panasiatisme prendra une connotation négative après les années 1940, et ce, même jusqu'à aujourd'hui.

Une histoire de la perception du Japon et de son identité en Asie

Outre l'identité asiatique, nous avons déterminé qu'un des éléments importants du panasiatisme en Asie est la perception du rôle que devait jouer le Japon au sein de l'union des nations

⁴⁵⁵ Contrairement au panasiatisme en Asie, celui au Japon a eu une évolution historique depuis 1868 jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Eri Hotta avance alors que la pensée panasiatique finit par se transformer graduellement en une idéologie qui sera récupérée par le gouvernement japonais. De ce fait, selon elle, il est possible de parler d'une évolution du panasiatisme pour le contexte japonais. Pour ce qui est du cas en Asie, il est très difficile de prétendre qu'il y a eu une évolution historique. Pour plus de détails concernant le panasiatisme au Japon et son évolution, voir Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War*, Introduction, Chapitre 1 et Chapitre 2; Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, « Introduction: The Emergency of Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850-2008 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman (éds.), *Pan Asianism: A Documentary History, Vol. 1, 1850—1920*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

asiatiques. Si certains Asiatiques ont soutenu la pensée en dehors du Japon, c'est bien parce que le statut particulier du Japon offre un certain espoir que les nations asiatiques réussissent à se moderniser et à devenir indépendantes, tout comme lui. Ainsi dès le début du 20^e siècle, le Japon est devenu une plaque tournante en Asie, attirant de nombreux nationalistes, révolutionnaires et étudiants non occidentaux qui y venaient afin de trouver des solutions à leurs problèmes nationaux. Le Japon se pare alors un certain prestige aux yeux des populations non occidentales, particulièrement suite à sa victoire contre la Russie en 1905. Les panasiatistes japonais étaient déjà bien conscients que leur pays possédait un statut unique parmi les peuples « non blancs » et, par conséquent, ils ont souvent prôné un leadership japonais dans l'union régionale. De plus, ils attribuaient au Japon une mission quasi divine, puisque leur pays devait non seulement libérer l'Asie du joug de l'impérialisme, mais aussi l'amener vers le « progrès » à l'occidental. Reprenant en quelque sorte l'idée de la mission civilisatrice, les panasiatistes japonais, tels que Kono Atsumaro et Tarui Tokichi, concevaient donc leur pays comme un modèle exemplaire de la modernisation asiatique et comme le chef incontestable de l'Asie. Suivant cette logique, pour les panasiatistes en Asie, l'identité japonaise est alors devenue synonyme de leadership régional et de modernisation réussie.

En abordant le cas marginal d'Okakura Tenshin, nous avons pu observer que son discours a eu un impact bien particulier sur les panasiatistes en Asie, à la fois sur la construction de l'identité asiatique, mais aussi japonaise. En effet, son discours attribue un rôle sans précédent au Japon, puisque son leadership est justifié, non pas par sa modernisation réussie, mais plutôt par le fait qu'il serait la « nation asiatique la plus asiatique ». De ce fait, le Japon aurait pour lui une mission sacrée envers l'Asie, soit sa libération de l'hégémonie occidentale, mais surtout la « restauration de la civilisation asiatique », thème qui n'avait pas été abordé auparavant. Pour Okakura, il n'était pas question d'une défense raciale de l'Asie, mais plutôt d'une défense des fondements mêmes de la civilisation asiatique. Malgré la marginalité de son discours au Japon, Okakura a pu rejoindre plusieurs autres Asiatiques. En effet, une multitude de thèmes, concepts et sujets abordés dans ses écrits se retrouvent dans le discours d'autres acteurs du panasiatisme en Asie, tels que Tagore, Das et Sun Yat-sen. Le panasiatisme d'Okakura est effectivement caractérisé par une pensée anti-occidentaliste et anti-impérialiste, caractéristique que l'on retrouve davantage chez les panasiatistes en Asie. Dès lors, cette identité japonaise véhiculée par les panasiatistes du Japon a touché et influencé leurs homologues en Asie. De la même manière que l'identité asiatique, l'identité japonaise est récupérée par les panasiatistes asiatiques, non seulement pour établir la validité du panasiatisme, mais également pour convaincre de la faisabilité d'une indépendance régionale : extension, solution et outil à la réussite de leur cause nationaliste.

Ainsi, en ce qui a trait à l'identité japonaise, il est clair que les discours des panasiatistes du continent proposent une perception similaire à ceux de leurs homologues japonais. Effectivement, les panasiatistes en Asie s'expriment en faveur d'un leadership japonais au sein de l'union panasiatique et présentent le Japon comme un modèle de modernisation réussie exemplaire. Toutefois, à la différence du panasiatisme japonais, sans tenir compte du cas marginal d'Okakura, le panasiatisme en Asie ne repose pas uniquement sur l'objectif d'une défense raciale, mais aussi, et surtout sur une rhétorique à la fois anti-colonialiste/anti-impérialiste, et anti-occidentale.

L'émergence d'une identité asiatique et d'une conscience régionale?

Nous avons ouvert quelques pistes de réflexion concernant les débuts de la construction d'une certaine conscience et d'une identité asiatique. L'identité asiatique, thème fondamental du panasiatisme, est axée principalement sur une conception métagéographique de l'Asie, soit racialisée, avec le concept de race jaune, et/ou civilisationniste, avec le concept de civilisation asiatique/orientale. Paradoxalement, elle peut être une hybridation des deux termes, malgré les incohérences inhérentes que cela engendre dans les discours. Comme le vocable « Asie », les concepts de race jaune et de civilisation asiatique tirent leurs origines de l'Europe et se transforment en axiomes pour les panasiatistes, devenant ainsi des faits établis. Par conséquent, ils ont permis l'imagination d'une communauté asiatique. En effet, les panasiatistes en Asie deviennent des transmetteurs d'une certaine image de l'Asie et de l'asiaticité, résultat de la circulation de ces axiomes tant en Europe qu'en Asie et au Japon, et contribuent ainsi à l'émergence d'une certaine « conscience asiatique »⁴⁵⁶.

Il y a alors une gestation, voire l'émergence, d'une certaine « conscience asiatique » qui s'opère en Asie vers la fin du 19^e siècle. Les panasiatistes en Asie ont eu l'opportunité de voyager en Asie et de rencontrer d'autres Asiatiques, permettant alors de voir leur fantasme sur l'Asie comme étant vrai : il existerait réellement une division entre l'Occident et l'Asie. Pour reprendre l'expression de Benedict Anderson⁴⁵⁷, le « pèlerinage » (*pilgrimage*) de Das, par exemple, au Japon et en Chine lui aurait probablement fait réaliser qu'il existe une communauté asiatique partageant plusieurs points similaires, notamment la lutte contre l'Occident. Ses multiples rencontres avec diverses figures

⁴⁵⁶ Pelletier, *L'Extrême-Orient*, Chapitre 1.

⁴⁵⁷ Dans l'ouvrage *Imagined Community*, Benedict Anderson croit que les voyages des fonctionnaires à l'intérieur même du territoire national permettent alors le développement d'un « *consciousness of connectedness* ». Pour plus de détails, voir Anderson, *Imagined Community*, chapitre 4.

importantes japonaises, chinoises et indiennes auraient fait naître chez lui un sentiment d'appartenance régionale. Le cas de Das pourrait facilement s'appliquer aux autres panasiatistes puisqu'eux aussi ont voyagé en Asie et ont rencontré plusieurs personnes vivant une situation similaire à la leur. Les panasiatistes deviennent alors conscients de l'Asie à travers leurs voyages en dehors de leur terre natale, d'où l'idée d'une certaine imagination de leur part concernant une communauté au-delà des frontières nationales, voire d'un début d'une conscientisation du fait asiatique.

De ces faits, il serait alors possible de penser que le début du régionalisme en Asie aurait commencé dès la fin du 19^e siècle avec le panasiatisme. En effet, si l'on considère que le régionalisme peut être défini comme « un ensemble d'attitudes, de loyautés et d'idées qui rassemblent la pensée à la fois individuelle et collective de peuples sur la manière dont ils perçoivent « leur » région »⁴⁵⁸, il est permis de constater que le panasiatisme s'y inscrit bien.

⁴⁵⁸ Evans Graham et Jeffrey Newnham, *The Penguin Dictionary of International Relations*. London, Penguin Books, 1998, p. 474. [Notre traduction de l'anglais]

Bibliographie

Sources primaires

- Atsumaro, Konoe. *Konoe Atsumaro Nikki*. Tôkyô: Kajima Kenkyûjo Shuppankai, 1969. 6 volumes.
- Bernier, François. « Nouvelle division de la Terre, par les différentes Especies ou Race d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur ». *Journal des sçavans*, No. 12, 1684. p. 148-155.
- Boi Chau, Phan, « The New Viet Nam (1907) », dans Truong Buu Lâm, éd.. *Colonialism experienced: Vietnamese writings on colonialism, 1900-1931*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan, 2000, p. 107-111.
- Boi Chau, Phan. *Overtured Chariot: The Autobiography of Phan-Bôi Châu*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999. 296 pages.
- Bose, Rash Behari. « Adress of Rash Behari bose at the Bangkok Conference (16 juin 1942) Expressing Faith in Japan for the Liberation of India and asking the People to Cooperate in the Struggle », *National Archives of India*, New Delhi : Indian Independence League Papers, no. 453.
- Fukuzawa, Yukichi. *An Outline of a Theory of Civilisation* (translated by David A. Dilworth and G.Cameron Hurst). Tokyo : Sophia University, 1973. 205 pages.
- Fukuzawa, Yukichi. *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi with Preface to the collected works of Fukuzawa* (translated by Eiichi Kiyooka). Tôkyô : Hokuseido Press, 1981. 497 pages.
- Katsube, Mitake, Matsumoto, Sannosuke et Ôguchi, Yûjirô (eds.). *Katsu Kaishû Zenshû*, Tôkyô : Kadokawa Shoten, 1972. 380 pages.
- Kumar Sarkar, Benoy, *China Through indian Eye*. Shanghai : Commercial Press, 1916.
- Kuniomi, Hirano. *Hirano Kuniomi Denki Oyobi Ikô*. Tôkyô : Shôzansha, Shôwa 55. 1980. 22 pages.
- Okakura, Kakuzo. *Collected English Writings*. Tôkyô : Heibonsha. 1984. 3 Volumes.
- Okakura, Kakuzo. *The Book of Tea*, New York : Duffield & Company, 1919. 160 pages.
- Okakura, Kakuzo. *The Ideal of the East with special reference to the art of Japan*. New York : E. P. Dutton and Company, 1920. 227 pages.
- Okakura, Tenshin. *The Awakening of Japan*. New York : Century Co. 1905. 224 pages.
- Tagore, Rabindranath. « International Relations (A Lecture Delivered in Japan) », *The Visva-Bharati Quarterly*. Vol.2, No. 4, 1925. p. 307-316.
- Tagore, Rabindranath. *Creative Unity*. London : MacMillan and Co.Limited, 1922. 203 pages.
- Tagore, Rabindranath. *Japan, A lecture*. New York : The MacMillan Company. 1916.
- Tagore, Rabindranath. *Nationalism*. San Francisco : The Book Club of California. 1917. 159 pages.
- Tang, Liang-li, Itagaki, Seishiro, Sun Yat-sen, Wang, Jingwei. *China and Japan: natural friends--unnatural enemies*. Shanghai : United Press, 1941. 182 pages.
- Tarakanath, Das A.M.. *Is Japan a menace to Asia?*. Shanghai : The author, 1917. 127 pages.

Taraknath, Das, « Pan Asianism, Asian Independence and World Peace ». *Modern Review*, 1929. p. 44–52.

Taraknath, Das. *India in World Politics*. New York: B.W. Huebesch. 135 pages.

Tokichi, Tarui. « Daïto Gapporon », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés. *Pan-Asianism: A Documentary History Volume 1, 1850-1920*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011. p. 82-85.

Tôten, Miyazaki. *My thirty-three years' dream: the autobiography of Miyazaki Tôten*. Princeton, Princeton University Press, 1982. 298 pages.

Vivekananda Swami. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashram, 1979. 8 volumes.

Wen, Sun. *The Triple Demism: Translated from Chinese* (traduction de Pasquale Maria D'Elia, Wuchang: Fransiscan Press, 1931. 750 pages.

Yat-sen, Sun. « A letter to Count Okuma, Prime Minister of Japan, from Dr. Sun Yat-sen; dated May 11, 1914 ». *Larouche Japan* [en PDF]. www.larouchejapan.com/japanese/drupal-6.14/sites/default/files/text/1-Proposal-Sino-Japanese-Alliance.pdf (Page consultée le 7 avril 2014).

Yat-sen, Sun. *The Vital Problem of China*. Taipei : China Cultural Service, 1953. 174 pages.

Zhongshan, Sun. *The Triple demism: translate from the Chinese* (Traduit par Pasquale Maria D'Elia). Wuchang : Fransiscan Press, 1931. 750 pages.

Dictionnaires et encyclopédies

« Phan Boi Chau ». *Encyclopedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/455040/Phan-Boi-Chau (Page consultée le 3 février 2014).

« Social Darwinism », *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/551058/social-Darwinism (Page consultée le 20 novembre 2013).

« History of India ». *Encyclopaedia Britannica Academic Edition Online* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/285248/India/47041/Indian-nationalism-and-the-British-response-1885-1920?anchor=ref486339 (Page consultée le 13 janvier 2014).

« Indian National Congress ». *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/285841/Indian-National-Congress (Page consultée le 18 mai 2014).

« Indian Nationalisms and the British response, 1855-1920 ». *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/285248/India/47041/Indian-nationalism-and-the-British-response-1885-1920 (Page consultée le 18 mai 2014).

« Li Dazhao », *Encyclopedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/338591/Li-Dazhao (Page consultée le 9 avril 2014).

« Russo-Japanese War ». *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition* [En ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/514017/Russo-Japanese-War (Page consultée le 6 juin 2014).

- Bocquet, Charles. « Charles Robert Darwin ». *Encyclopedia Universalis* [en ligne]. www.universalis-edu.com/encyclopedie/charles-robert-darwin (Page consulté le 13 octobre 2013).
- Carrière, Pierre, Delvert, Jean, et de Planhol, Xavier. « Asie (structure et milieu) – Géographie physique ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. www.universalis-edu.com/encyclopedie/asie-structure-et-milieu-geographie-physique [Page consultée le 7 septembre 2013].
- Cazeneuve, Jean. « Civilisation », *Encyclopédie Universalis* [en ligne]. www.universalis.fr/encyclopedie/civilisation (Page consulté le 28 novembre 2013).
- Chu Wang, Yi. « Sun Yat-sen ». *Encyclopaedia Britannica Academic Edition* [En ligne], www.britannica.com/EBchecked/topic/573697/Sun-Yat-sen (page consultée le 22 mars 2014).
- de Coppet, Daniel. « Race », *Encyclopedia Universalis* [en ligne]. www.universalis-edu.com/encyclopedie/race (Page consulté le 14 octobre 2013).
- Deviller, Philippe. « Vietnam », *Encyclopédie Universalis* [en ligne]. www.universalis-edu.com/encyclopedie/vietnam/ (Page consultée le 6 novembre 2013).
- Narasimhan V., Chakravarthi. « Asia », *Encyclopedia Britannica Online Academic Edition* [en ligne]. www.britannica.com/EBchecked/topic/38479/Asia (Page consultée le 10 septembre 2013).
- Pelletier, Phillippe. « Asie (géographie humaine et régionales) – Espace et sociétés » *Encyclopædia Universalis* [en ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/asie-geographie-humaine-et-regionale-espaces-et-societes (Page consultée le 7 septembre 2013).
- Pelletier, Phillippe. « Asie (Géographie humaine et régionale) – Dynamiques régionales » *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. www.universalis-edu.com/encyclopedie/asie-geographie-humaine-et-regionale-dynamiques-regionales (Page consultée le 7 septembre 2013).
- Valade Bernard. « Spencer Herbert (1829-1903) ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne], www.universalis-edu.com/encyclopedie/herbert-spencer (Page consultée le 20 novembre 2013).

Monographies et ouvrages spécialisés

- Anderson, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York : Verso, 2006. 224 pages.
- Aydin, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York : Columbia University Press, 2007. 299 pages.
- Beasley, William G.. *Collected writings of W.G. Beasley*. Tokyo : Edition Synapse, 2001. 282 pages.
- Beasley, William G.. *Japanese imperialism 1894-1945*. Oxford : Oxford University Press, 1987. 279 pages.
- Bergère, Marie-Claire. *Sun Yat-sen*. Paris : Fayard, 1994. 543 pages.
- Blacker, Carmen. *The Japanese enlightenment: A study of the writings of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge : Cambridge University Press, 1969. 252 pages.
- Brij Tankha. *Okakura Tenshin and Pan-Asianism: Shadow of the Past*. New Delhi : Global Oriental, 2007. 176 pages.
- Buu Lâm, Truong. *Colonialism experienced: Vietnamese writings on colonialism, 1900-1931*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan, 2000. 328 pages.

- Calichman, Richard. *Takeuchi Yoshimi: displacing the west*. Ithaca : Cornell University East Asia Program, 2004. 232 pages.
- Chapman, John W. M. et Chiharu, Inaba. *Rethinking the Russo-Japanese War 1904-5*. Folkstone : Global Oriental, 2007, 348 pages.
- Conroy, Francis Hilary, Davis, Sandra T.W.. et Patterson, Wayne. *Japan in transition: thought and action in the Meiji era, 1868-1912*. Toronto : Fairleigh Dickinson University Press, 1984. 318 pages.
- Dikötter, Frank. *The construction of racial identities in China and Japan: historical and contemporary perspectives*. St Leonards : Allen & Unwin, 1997. 217 pages.
- Doak M., Kevin. *A history of Nationalism in Modern Japan: placing the people*. Leiden : Brill, 2007. 292 pages.
- Fairbank, John F. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge : Harvard University Press, 1968. 416 pages.
- Fairbank, John. *La grande révolution chinoise (1800-1989)*. Paris: Flammarion, 1989. 548 pages.
- Fuess, Harald. *The Japanese empire in East Asia and its postwar legacy*. München: Lucidicum, 1998, 253 pages.
- Hannaford, Ivan. *Race: the history of an idea in the West*. Washington D.C : Woodrow Wilson Centre Press, 1996. 428 pages.
- Hay, Stephen. *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*. Cambridge: Harvard University Press, 1970. 480 pages.
- Hirakawa, Sukehiro. *Japan's love-hate relationship with the West*. Folkestone : Global Oriental, 2005. 557 pages.
- Holcombes, Charles. *A History of East Asia: From the Origins of Civilization to the Twentieth-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 405 pages.
- Hotta, Eri. *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*. New York : Palgrave Macmillan; 1st edition, 2007. 304 pages.
- Huntington, Samuel P.. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York : Simon & Schuster, 1996. 367 pages.
- Jansen, Marius B.. *Japan and China: from War to Peace 1894-1972*. Chicago : Rand McNally, 1975. 547 pages.
- Jansen, Marius B.. *The Emergence of Meiji Japan*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, 351 pages.
- Jansen, Marius B.. *The Japanese and Sun Yat-sen*. Cambridge : Harvard University Press, 1954. 274 pages.
- Jansen, Marius B.. *The Making of Modern Japan*. London: The Beknap Press of Harvard university press, 2003. 871 pages.
- Keevak, Michael. *Becoming Yellow: A Short History of Racial Thinking*. Princeton : Princeton University Press, 2011. 219 pages.
- Kikuchi, Yuko. *Japanese modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*. London ; New York : Routledge Curzon, 2004. 309 pages.

- Le Jariel, Yves. *Phan Boi Chau (1867-1940) : Le Nationalisme vietnamien avant Ho Chi Minh*. Paris : L'Harmattan, 2008. 344 pages.
- Lu, Yan. *Re-Understanding Japanese: Chinese Perspectives, 1895-1945*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. 360 pages.
- Manning, Patrick. *Navigating World History. Historians create a global past*. New York : Palgrave Macmillan, 2003. 425 pages.
- McNeil, William Hardy. *The Rise of the West: a history of the human community: with a retrospective essay*. Chicago: University of Chicago, 1991. 860 pages.
- Meisner, Maurice J.. *Li Ta-chao and the origins of Chinese Marxism*. Cambridge, Harvard University Press, 1967. 326 pages.
- Mishra, Pankaj. *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*. Toronto : Doubleday Canada, 2012. 368 pages.
- Mukherjee, Tapan K.. *Taraknath Das: life and letters of a revolutionary in exile*. Calcutta : National Council of Education, Bengal, Jadavpur University, 1998. 304 pages.
- Oguma, Eiji. *A Genealogy of Japanese Self-images* (translated by David Askew). Melbourne : Trans Pacific Press, 2002. 435 pages.
- Said, Edward. *Orientalism*. Vintage; 1st Vintage Books ed edition, 1979. 368 pages.
- Sarkar, Sumit. *The Swadeshi Movement in Bengal 1903–1908*. New Delhi: People's Publishing House, 1973. 520 pages.
- Schaller, Michael. *The American occupation of Japan: the origins of the Cold War in Asia*. New York: Oxford University Press, 1985. 351 pages.
- Shimazu, Naoko. *Nationalisms in Japan*. London : Routledge, 2006. 196 pages.
- Slater, T. E.. *Keshab Chandra Sen and the Brahma Samaj: Being a Brief Review of Indian Theism from 1830 to 1884; Together with Selections from Mr. Sen's Works*. Madras: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1884. 147 pages.
- Snyder, Louis G. *A History of Pan-Movement, Macro-nationalism*. Westport : Greenwood Press, 1984. 308 pages.
- Stegewerns, Dick. *Nationalism and internationalism in imperial Japan: autonomy, Asian brotherhood, or world citizenship?*. New York, Routledge, 2003. 342 pages.
- Takeuchi, Yoshimi. *Ajiashugi*. Tôkyô : Chikuma Shobô, 1963. 444 pages.
- Tanaka, Stefan. *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. London : University of California Press, 1993. 305 pages.
- Varley, Paul. *Japanese Culture*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2000. 400 pages.
- Yoshikawa, Yukie. « Japan's Asianism, 1868-1945 Dilemme of Japanese Modernization ». *Asia-Pacific Policy Papers Series*. No. 8. 2009. 152 pages.

Articles de périodiques

- Altman, Albert A. et Schiffrin, Harold Z.. « Sun Yat-sen and the Japanese, 1914-16 », *Modern Asian Studies*, Vol. 6. No. 4 (1972). p. 385-400.
- Amitay, Acharya. « Asia is not one ». *The Journal of Asian Studies*, Vol. 69, No. 4. p. 1001-1013.

- Baogang, He. « East Asian ideas of regionalism: a normative critique ». *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 58, No. 1, 2004. p. 105-125.
- Beasley, William G. et Masaki, Miyake. *Aspects of Pan-Asianism*. London : London School of Economics and Political Science, 1987. 50 pages.
- Douki, Caroline et Minard, Philippe. « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ?. Introduction ». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Vol. 5, No. 54-5, 2007. p. 7-21.
- Duara, Prasenjit. « Civilization and Realpolitik ». *India International Centre Quarterly*, Vol. 36, No. 3/4. p. 20-33.
- Duara, Prasenjit. « The Discourse of Civilization and Decolonization ». *Journal of World History*, Vol. 15, No. 1, 2004. p. 1-5.
- Duara, Prasenjit. « The Discourse of Civilization and Pan-Asianism ». *Journal of World History*, Vol. 12, No. 1, 2001. p. 99-130.
- Duara, Prasenjit. « Transnationalism and the Predicament of Sovereignty: China, 1900-1945 ». *The American Historical Review*. Vol. 102, No. 4, 1997. p. 1030-1051.
- Duiker, William J.. « Phan Boi Chau: Asian Revolutionnary in a Changing World ». *The Journal of Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, 1971. p. 77-88.
- Esenbel, Selcuk. « Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational and World Power, 1900-1945 ». *The American Historical Review*, Vol. 109, No. 4, 2004. p. 1140-1170.
- Foxwell, Chelsea. « Japan as Museum? Encapsulating Change and Loss in Late-Nineteenth-Century Japan ». *Getty Research Journal*, No. 1, 2009. p. 39-52.
- Gates, Justin B.. « Pan-Asianism in Prewar Japanese Foreign Affairs: The Curious Case of Uchida Yasuya ». *Journal of Japanese Studies*, Vol. 37, No. 1, 2011. p. 1-27.
- Ge, Sun. « How does Asia mean (Part II) ». *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 1, No. 2, 2000. p. 319-341.
- Ge, Sun. « How does Asia mean ». *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 1, No. 1, 2000. p. 13-47.
- He, Baogang. « East Asian ideas of regionalism: a normative critique ». *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 58, No. 1, 2004. p. 105-125.
- Hotta, Eri. « Rash Behari Bose and his Japanese Supporters ». *Interventions Journal of Postcolonial Studies*, Vol. 8, No.1, 2006. p. 116-132.
- Huang, Chun-Chieh. « Dr. Sun Yat-sen's Pan-Asianism Revisited: Its Historical Context and Contemporary Relevance ». *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, Vol.3, 2012. p. 69-74.
- Hudson, Nicholas. « From Nation to Race: The Origin of Racial Classification ». *Eighteenth-Century Thought*, Vol. 29, 1996. p. 247-264.
- Iida, Yumiko. « Fleeing the West, Making Asia Home: Transpositions of Otherness in Japanese Pan-Asianism ». *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 22, No. 3, 1997. p. 409-432.
- Inaga. Shigemi. « The Interaction of Bengali and Japanese Artistic Milieus in the First Half of the Twentieth Century (1901-1945): Rabindranath Tagore, Arai Kanpō, and Nandalal Bose ». *Japan Review*, No. 21, 2009. p. 149-181.

- Kang C., David. « Hierarchy in Asian International Relations: 1300-1900 ». *Asian Security*, Vol.1, No. 1, 2005. p. 53-79.
- Karl, Rebecca E.. « Creating Asia: China in the World at the Beginning of the Twentieth Century », *The American Historical Review*, Vol.103, No. 4, 1998. p. 1096-1118.
- Korhonen, Pekka. « Humanities: The Geography of Okakura Tenshin ». *Japan Review*, No. 13, 2001. p. 107-127.
- Korhonen, Pekka. « Monopolizing Asia: The Politics of a Metaphor ». *The Pacific Review*, Vol. 10, No. 3, 1997. p. 347-365.
- Lavelle, Pierre. « Au centre de l'ultra-nationalisme japonais : Ôkawa Shumei (1886-1957) ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 39, no. 2. p.222-237.
- Lawson, Stephanie. « Perspectives on the study of culture and international politics: From Nihonjinron the the new Asianism ». *Asia-Pacific Review*, Vol. 6, No. 2, 1999. p. 24-41.
- Lévy, Christine. « Tarui Tokichi selon Takeuchi Yoshimi : une vision romantique de l'asiatisme? ». *Ebisu*, Vol. 45, No. 45. p. 27-53.
- Manning, Patrick. « Interactions and Connections: Locating and Managing Historical Complexity ». *The History Teacher*, Vol. 39, No. 2, 2006. p. 175-195.
- Manning, Patrick. « The Problem of Interaction in World History ». *American Historical Review*, Vol. 101, No. 3, 1996. p. 771-782.
- Miller, John. H.. « The Reluctant Asianist: Japan and Asia ». *Asian Affairs*, Vol. 31, No. 2 (2004). p. 69-85.
- Mookerjee, Girija K. « Tagore's view of Asia ». *East and West*, Vol. 12, No. 2/3, 1961, p.122-124.
- Nguyen, Van Khanh et Nguyen ,Van Suu. « Eastern-country-study tour (Dong Du) Movement in the Revolutionnary Process of Vietnam National Liberation and in Cultural, Educational Relations between Vietnam and Japan ». *VNU Journal of Science College of Social Science & Humanities*. No. 4 (2005). p. 17-26.
- Notelhelper, F.G.. « On Idealism and Realism in the Thought of Okakura Tenshin », *Journal of Japanese Studies*, Vol. 16, No. 2, 1990. p. 309-355.
- Prasad, Birendra. *Indian Nationalism and Asia (1900–1947)*. Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1979. 260 pages.
- Rozman, Gilbert. « Internationalism and Asianism in Japanese Strategic Thought from Meiji to Heisei ». *Japanese Journal of Political Science*, No. 9, 2008. p 209-232.
- Saaler, Sven. « Pan-Asianism in Meiji and Taishô Japan – A Preliminary Framework ». *Deutsches Institut Für Japanstudien*, 2002. 27 pages.
- Shiraishi, Masaya. « Phan Boi Chau and Japan ». *South East Asian Studies*, Vol. 13, No. 3, 1975. p. 427-440.
- Smith. R.B.. « The Development of Opposition to French Rule in Southern Vietnam 1880-1940 ». *Past & Present*, No. 54, 1972, p. 94-129.
- Stolte, Carolien, « Imagining Asia in India: Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940) ». *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 54, No. 1, 2012. p. 65-92.

- Stolte, Carolien. « 'Enough of the Great Napoleons!' Raja Mahendra Pratap's Pan-Asian projects (1929–1939) ». *Modern Asian Studies*, Vol. 46, No. 2, 2012, p. 403-423.
- Subrahmanyam, Sanjay. « Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia ». *Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. 1997. p. 735-762.
- Subrahmanyam, Sanjay. « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Vol. 5, No. 54, 2007. p. 34-53.
- Takahashi, Susumu. « Le Japon dans l'ordre mondial. Une position perpétuellement précaire », *Études internationales*, Vol.30, No. 1, 1999. p. 31-43.
- Tanaka, Stefan. « Imaging History: Inscribing Belief in the Nation ». *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 1, 1994. p. 24-44.
- Tansen, Sen. « The Intricacies of Premodern Asian Connections ». *The Journal of Asian Studies*, Vol. 69, No. 4, 2010. p. 991-999.
- Webb, Adam K.. « The Countermodern Moment: A World-Historical Perspective on the Thought of Rabindranath Tagore, Muhammad Iqbal, and Liang Shuming ». *Journal of World History*, Vol. 19 No. 2, 2008. p. 189-212.
- Williams B., Louise. « Overcoming the "Contagion of Mimicry": The Cosmopolitan Nationalism and Modernist History of Rabindranath Tagore and W. B. Yeats », *The American Historical Review*, Vol. 112, No. 1, 2007. p. 69-100.
- Zachmann, Urs Matthias. « Blowing Up a Double Portrait in Black and White: The Concept of Asia in the Writings of Fukuzawa Yukichi and Okakura Tenshin Positions ». *East Asia Cultures Critique*, Vol. 15, No. 2, 2007. p. 345-368.
- Zhaojie, Li, « Traditional Chinese World Order ». *Chinese Journal of International Law*, Vol.1, No. 1, 2002. p. 48.

Ouvrages collectifs

- Aydin Cemil. « Taraknath Das: Pan-Asian Solidarity as a realist Grand Strategy, 1917-1918 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés.. *Pan-Asianism: A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011. p. 305-310.
- Bongjin, Kim. « So Chaep,il :Editorials from Tongnip Sinmun (The Independent), 1898-1899 », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmann, édés.. *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. p. 171-176.
- Brown Roger H.. « Sun Yat-sen: Pan-Asianism, 1924 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés.. *Pan-Asianism: A Documentary History, Volume 2, 1920-present*. London : Rowman & Littlefield, p. 75-86.
- Cai, Yuan P.. « Zhang Taiyan and the Asiatic Humanitarian Brotherhood, 1907 », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmann, édés.. *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers. p. 177-184.
- Doak, Kevin M.. « The Concept of ethnic nationality and its role in Pan-Asianism in Imperial Japan », dans Sven Saaler et J. Viktor Koshmann, édés.. *Pan-Asianism in Modern Japanese History: Colonialism, Regionalism and Borders*. Abingdon : Routledge, 2007. p.168-182.

- Dutton ,George E, Werner , Jayne S., and Whitmore, John K (éds). *Sources of Vietnamese tradition*. New York : Columbia University Press, 2012. 622 pages.
- Iriye, Akira (éd.). *The Chinese and the Japanese essays in political and cultural interactions*. Princeton : Princeton University Press, 1980. 368 pages.
- Joos, Joël. « The Genyôsha and Premodern Roots of Japanese Expansionism », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, éds.. *Pan-Asianism: A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*. Lanham : Rowman & Littlefield. p. 61-68.
- Katzenstein, Peter J. et Takashi Shiraishi (éds.), *Network power: Japan and Asia*. Ithaca : Cornell University Press, 1997. 399 pages.
- Katzenstein, Peter J.. « Introduction: Asian Regionalism in Comparative Perspective », dans Peter J Katzenstein, et Shiraishi Takashi, éds.. *Network Power. Japan and Asia*. Ithaca : Cornell University Press, 1997. p. 1-46.
- Koschmann, J. Victor et Saaler, Sven (éds.). *Pan-Asianism in Modern Japanese History: Colonialism, Regionalism and Borders*. New York. Routledge, 2006. 304 pages.
- Masaya, Shiraishi. « Phan Boi Chau in Japan », dans Vinh Sinh, éd., *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*. New Haven : Yale Southeast Asian studies, 1988. p. 52-100.
- Matsuda, Koïchiro. « The Concept of Asia before Pan-Asianism », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmann, éd., *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2011. p. 45-52.
- Matten, Marc Andre. « Li Dazhao : Greater Asianism and New Asianism, 1919 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, éds.. *Pan-Asianism: A Documentary History, Volume 1, 1850-1921*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2011. p. 217-222.
- Saaler, Sven et Szpilman W.A, Christopher (éds.). *Pan Asianism: A Documentary History, Vol. 1, 1850—1920*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011. 360 pages.
- Saaler, Sven et Szpilman W.A, Christopher (éds.). *Pan Asianism: A Documentary History, Vol. 2, 1920—Present*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2011. 408 pages.
- Saaler, Sven. « Pan-Asianism in modern Japanese History », dans Saaler, Sven et Victor J. Koschmann, éds., *Pan-Asianism in Modern Japanese History: Colonialism, Regionalism and Borders*, New York : Routledge, 2006. p. 1-18.
- Saaler, Sven. « The Construction of Regionalism in Modern Japan: Koderia Kenkichi and his “Treatise on Greater Asianism” (1916) ». *Modern Asian Studies*, Vol 41, No. 6. 2007. p. 1261-1294.
- Sinh, Vinh (éd.). *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*. New Haven : Yale Southeast Asian studies. 1988. 215 pages.
- Sinh, Vinh. « Phan Boi Chau and Fukuzawa Yukichi in Phan Boi Chau and the Dong-du movement », dans Vinh Sinh, éd., *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*. New Haven: Yale Southeast Asian studies, 1988. p. 101-149.
- Szpilman, Christopher W. A.. « Kita Ikki: An Unofficial History of the Chinese Revolution, 1915 and the Outline of a Plan for the Reconstruction of Japan, 1919 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, éds.. *Pan-Asianism A Documentary History, Volume 1, 1850-1920*. Lanham : Rowman & Littlefield, p. 271-278.

Szpilman, Christopher W.A. « Paul Richard to Japan, 1917, and the Dawn over Asia, 1920 », dans Sven Saaler et Christopher W.A. Szpilman, édés.. *Pan-Asianism: a documentary history Volume 1, 1820-1920*. Lanham: Rowman & Littlefield, p. 287-295.

Tankha, Brij (éd.). *Okakura Tenshin and Pan-Asianism: Shadow of the Past*. New Delhi: Global Oriental, 2007. 176 pages.

Tankha, Brij. « Okakura Tenshin: Asia is One, 1903 », dans Sven Saaler et Victor J. Koschmanm, édés.. *Pan-Asianism. A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011. p. 93-100.

Truong Buu Lâm (éd.). *Colonialism experienced: Vietnamese writings on colonialism, 1900-1931*. Ann Arbor, Mich. : University of Michigan. 2000. 328 pages.

Wakakura, Midori. « Japanese Cultural Identity and Nineteenth-century Asian Nationalism: Okakura Tenshin and Swami Vivekanada », dans Brij Tankha, éd.. *Okakura Tenshin and Pan-Asianism: Shadow of the Past*. New Delhi : Global Oriental, 2007. p. 22-26.

Mémoires et thèses

Hsu, Hsi-Ling. *The Life and Thought of Liu Shih-P'ei*. Thèse de maîtrise, Texas Tech University, Department of History, 1980. 130 pages.

Documents de sites web

Kornohen, Pekka, « *Leaving Asia? The Meaning of Datsu-A and Japan's Modern History* ». *The Asia-Pacific Journal : Japan Focus* [En ligne]. www.japanfocus.org/-Pekka-Korhonen/4083 (Page consultée le 5 mars 2014).

Saaler, Sven et Szpilman, Christopher W.A., « Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850–Present » *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* [En ligne], www.japanfocus.org/-Sven-Saaler/3519 (Page consultée le 7 septembre 2013)