Thorsten Botz-Bornstein

Résistants et esclaves: Le Japon, la Chine et le Pan-Asiatisme

I. Philosophies japonaises et chinoises et l'espace asiatique

Le critique culturel et sinologue TAKEUCHI Yoshimi était convaincu que les deux pays qui avaient effectué le plus important effort de résistance à la modernité, sont la Chine et l'Inde (Takeuchi 2005, p. 156). Jusqu'aux années 1970, Takeuchi a observé les protestations chinoises contre la domination étrangère comme un modèle désirable pour la société chinoise (Olson 1981, p. 320). Contrairement au Japon (que Takeuchi préfére comparer à la Turquie), Takeuchi a trouvé qu'en Chine la modernisation avait dès le début été « générée de façon plus interne », produisant par exemple une littérature qui traite tout d'abord des questions sociales et qui demeure proche de la vie quotidienne. La raison est qu'en Chine la modernisation fonctionnait en réponse aux demandes du pays lui-même. Il est vrai que le Japon, qui a réussi très vite à éliminer le féodalisme et à créer un état national moderne, a été plus flexible et particulièrement capable de s'adapter aux exigences de la modernité. D'un point de vue japonais, la Chine doit apparaître « arriérée ». Mais le plus gros apport de la modernisation chinoise est selon Takeuchi une modernisation « reçue sur une base nationale et ethnique et transformée en force subjective… » (Takeuchi, p. 99). Par ailleurs, Takeuchi explique que des nations comme le Japon et la Turquie sont des « nations-esclaves », un concept qu'il emprunte à l'écrivain chinois LU Xun. Les nations-esclaves imitent leurs maîtres, certes avec succès mais sans se rendre compte que leur succès, puisqu'il est uniquement fondé sur l'imitation, est en réalité un échec.

Il est vrai aussi qu'en Chine, les intellectuels ont tenté de réformer le pays ; dans les années 1890, notamment, KANG Youwei a recommandé que « l'empereur déclare au pays, comme l'ont fait Pierre le Grand et l'empereur japonais pendant la restauration Meiji, qu'une réforme est nécessaire ».[1] En outre, en Chine les intellectuels ont formulé une critique culturelle qui a été en partie dirigée par des considérations pan-asiatiques. Et même des fonctionnaires de premier rang de la dynastie Qing ont développé des idéologies *tong-zhong* (même genre/même race) et ont requis une alliance sino-japonaise opposée à l'expansionnisme russe dans le but de ressusciter l'Asie

(*yazhou*) (Karl 1998, p. 1104). À la fin du siècle, LIANG Qiachao (1873-1929) (qui aux début des années 1900 et plus précisément en 1903 coopérait avec le mouvement révolutionnaire de Sun Yat-sen) est apparu comme un réformateur original et penseur historique ; il a demandé une fusion des systèmes culturels et une synthèse moderne du bouddhisme et la science.[2] Comme au Japon, l'intérêt pour la géographie culturelle asiatique a dirigé les intellectuels chinois vers une prise de conscience de l'espace global qu'ils ont dû mettre en relation avec l'espace historique chinois.

Mais ni Liang ni d'autres penseurs n'ont imaginé ces idées ou d'autres idées à partir d'une philosophie métaphysique comme le feront plus tard Nishida ou Watsuji.[3] Les chinois n'ont pas produit un discours intellectuel qu'il serait possible de comparer à la tentative japonaise de « recentrer le fond ontologique pour l'éloignement des hiérarchies bureaucratiques vers un monde spirituel personnel au sein de la conscience et de l'activité », comme le pensait Victor Koschmann à propos de Nishida Kitarō.[4] En Chine, le débat intellectuel est resté limité à la théorie politique. Il est réapparu dans les années 1930 sous la forme d'une confrontation de la spiritualité orientale et du matérialisme occidental qui rappelle les penseurs japonais de Meiji tels que FUKUZAWA Yukichi (1835-1901) ou ceux orientés ver l'occident comme TOKUTOMI Sohō (1863-1957).[5] Le désir d'introduire la question de « l'absolu » dans les réflexions concernant l'histoire et la culture est absent alors qu'il est si présent chez les philosophes japonais comme Nishida, Tanabe et Miki. Puis, dans les années 1910 et 1920, le monde des réformateurs chinois demeurait toujours, comme l'a déclaré Peter Harris, un « mélange mal assuré du chinois et de l'occidental, du particularisme et de l'universalisme » (Harris 1997, p. 129).

En fait, Takeuchi répète ce que FUKUZAWA avait dit soixante-dix années plus tôt concernant le Japon quand il a déclaré que « même s'ils imitaient l'Occident, [ce que la modernisation japonaise achevait] ils ne pouvaient pas être appelé une civilisation » puisque « la simple existence de 'styles occidentaux' n'est pas une preuve de civilisation » (Fukuzawa 1973, p. 16). Cependant, Takeuchi semble omettre les écrivains, ethnologues et philosophes du culturalisme de Shōwa et Taishō qui sont éloigné des idéaux de la civilisation et des lumières de Meiji (*bunmei kaika*). Il refuse de reconnaître les écrits de TANIZAKI Jun'ichirō du début des années 1930 qui font preuve d'une nette résistance vis-à-vis de la modernisation et annoncent un « retour au Japon » (quoique peut-être sans avoir la force des « protestations » proférées par Takeuchi). Tanizaki a développé une méthode ironique de « célébrer » les idéaux esthétiques japonais en

résistant non seulement à l'occidentalisation mais aussi à l'essentiel japonais ou à une vision purement nativiste de la culture japonaise (cf Galley 1995, pp. 367 et 391).

II. Le Pan-Asiatisme

Le Pan-Asiatisme représente un mouvement de la coopération asiatique qui demandait la libération de toutes les parties occupées de l'Asie. Bien que le Japon et la Chine aient représenté pendant de longues périodes l'axe principal du Pan-Asiatisme, d'autres pays asiatiques tels que la Thaïlande, le Vietnam et l'Inde ont joué aussi un rôle. Le poète indien et lauréat du prix Nobel Rabindranath Tagore (1861-1941) s'est imposé pendant la phase formative du Pan-Asiatisme.

Le mot *ajiashugi* qui signifie « Asiatisme » apparaissait pour la première fois en février 1852 (écrit en kanjis) dans le journal japonais *Ajia* (édité par *Seikyôsha*).[6] Il y a deux mots en japonais pour « Pan-Asiatisme »: *Han Ajia Shugi* et *Dai Ajia Shugi* (Grand Asiatisme). Déjà avant 1945, l'utilisation de *Dai Ajia Shugi* était plus fréquente (cf. Beadsly 1987) et c'est le terme que l'on trouve le plus souvent dans des journaux.

Le vrai sens du mot « Pan-Asiatisme » dépend de la mesure selon laquelle « coopération » signifie partenariat ou leadership. Il est certain que le « Nouvel ordre mondial » ou la « Grande Sphère de la Copropriété de l'Asie de l'Est » (*dai tōa kyōei-ken*)[7] propagés par le gouvernement japonais pendant la seconde guerre mondiale ne peuvent pas être compris comme un Pan-Asiatisme, tout à fait comme les diverses régimes russes pour le Balkan ne peuvent pas être entendus comme des expressions d'un Pan-Slavisme.

Par ailleurs, le Pan-Slavisme a mis en valeur la tradition philosophique de Herder qui insistait dans son *Ideen zur Geschichte der Menschheit* sur les *peuples* et non les mouvements politiques qui étaient des participants principaux de l'histoire du monde. Cette attitude était importante pour tous les mouvements pan, le Pan-Africanisme inclus. La référence au romantisme qui s'expose dans ces projets est absente dans la branche politique du Pan-Asiatisme quoiqu'elle apparaîsse certainement dans les écrits philosophiques de la *Rōman-ha* (Ecole Romantique Japonaise) et des « culturalistes » japonais, surtout chez Watsuji qui a utilisé le même livre de Herder (quoique soixante années plus tard) pour sa climatologie (Watsuji 1935).

L'expression « Pan-Asiatisme » a certainement été choisie afin d'indiquer des parallèles avec le Pan-Slavisme ou le Pan-Germanisme. Cependant si le jugement est uniquement basé sur des critères politiques, le Pan-Asiatisme ne peut qu'être comparé au Pan-Germanisme et au Pan-Européanisme. Le Pan-Slavisme, le Pan-Turquisme et le Pan-Scandinavisme ont réagi à l'encontre des mouvements qui menaçaient l'existence de leur culture (le Pan-Slavisme a réagi contre le Pan-Germanisme, le Pan-Turquisme contre le Pan-Slavisme, le Pan-Scandinavisme contre le Pan-Germanisme et un Pan-Slavisme germinant). Si nous décidons de voir le Pan-Germanisme comme un cas exceptionnel (puisqu'un grand nombre de minorités allemandes se trouvaient dispersées dans différents pays), le Pan-Asiatisme apparaît comme le mouvement pan le plus ambitieux de tous les temps. Avec le Pan-Européanisme, il est le seul mouvement visant à l'unification d'un continent entier comprenant des langues diverses et étant *uniquement* lié par la race et une vague ressemblance culturelle.

Il est possible que TOYOTOMI Hideyoshi (1536-1598) ait été la première personne suggérant l'idée d'une Pan-Asie quand il a écrit à sa femme: « All military leaders who shall render successful vanguard service in the coming campaign in China will be liberally rewarded with grants of extensive states near India, with the privilege of conquering India and extending their domains in the vast empire » (Lettre de 1592 cité de Hay). Malgré son passé militantiste, l'impulsion initiale pour le Pan-Asiatisme du 20ème siècle provenait de l'historien de l'art et spécialiste de l'art indien OKAKURA Kakuzō, qui avait relevé dans ses *Idéaux de l'est* que les races asiatiques devaient « former un réseau unique » (*Ideals of the East*, p. 3). Les japonais et tous les autres asiatiques devraient reconnaître leurs propres valeurs culturelles et « s'opposer à la tempête dans laquelle tant de choses du monde oriental périssaient » (p. 241). Pendant qu'une tradition japonaise mettant en avant le système de l'empereur commençait à se cristalliser aux environs de 1890, un mouvement intellectuel et anti-particulariste avançait en parallèle.

III. Le Pan-Asiatisme intellectuel

La théorie du « Pan-Asiatisme » s'est développée à travers les contacts entre Okakura et Tagore. Un autre penseur asiatique qui a aspiré à guider le continent vers une renaissance spirituelle, se prénomme NOGUCHI Yonejirō (voir bibliographie). Il avait le même point de vue dans ses écrits qu'Okakura.[8]

A la même époque en Inde, Gandhi, Aurobindo et Radhakrishnan ont tenté de faire revivre l'hindouisme ; en Chine, KU Hung-ming, LIANG Sou-ming, et CHANG Chun-mai ont tenté de renforcer la tradition confucéenne, tandis que TAI Xu et LIANG Qichao ont renforcé la tradition bouddhiste. Les pensées de Tagore ont été étudiées par des écrivains tels que GUO Moruo, XU Zhimo, et XIE Binxin. TAKEUCHI Yoshimi confirme « qu'un numéro spécial concernant le travail de Tagore a été publié par le journal littéraire le plus influent de la Chine. Souffrant du même genre d'oppression, beaucoup d'écrivains chinois identifiaient la résistance de Tagore à leur propre position » (Takeuchi: 158).[9] Okakura a visité l'Inde en 1901-02 et a rencontré les leaders culturels indiens.[10] Quand des copies des *Idéaux de l'est sont* parvenues en Inde en 1903, la renaissance pan-Asiatique que ce livre développait a été reçue avec un enthousiasme inattendu par l'intelligentsia anglophone (voir Hay, p. 39). Tagore est venu au Japon en 1916 et a tenté de relancer l'idée d'unification culturelle de tous les pays asiatiques. Cependant, malgré l'intérêt public considérable pour sa visite, Tagore a été déçu par l'attitude militantiste et nationaliste émergeante du Japon et a quitté ce pays en colère.

Les raisons de cet échec japonais de Tagore ne peuvent pas être uniquement attribuées au militantiste japonais. L'équation d'une Inde opprimée par les anglais et d'un Japon opprimé par les américains était peut-être acceptable en 1901 quand Okakura et Tagore se sont rencontrés pour la première fois. Quinze années plus tard (Okakura est mort durant ces années), le Japon s'est précipité vers une phase de développement si intense que le niveau acquis n'a plus été comparable à celui de l'Inde. Dans cette situation, il était difficile de demander de l'appui à un quelconque camp japonais pour une image idéalisée d'une Asie réunie par sa propre spiritualité vernaculaire. Dans le pire des cas, l'invocation des « valeurs spirituelles de Tagore» aurait été perçue avec pitié comme étant typique d'un pays qui demeure incapable de créer des valeurs matérielles. Le « culturalisme » de Tagore qui prédisait solennellement le déclin de la civilisation occidentale était incompatible avec l'attitude pragmatique avec laquelle les japonais ont modernisé leur pays.

De plus, lors de ses visites en Chine, Tagore avait été reçu avec peu d'enthousiasme par les leaders chinois car il était convenu de rejeter toutes réserves vis-à-vis des « civilisations matérialistes » (cf. Hay, p. 191). A l'opposé de LIANG Qichao qui est revenu d'un voyage en Europe fortement désillusionné, parce qu'il s'est rendu compte de l'obsession que l'occident porte à la science et au matérialisme, la génération

du mouvement du 4 mai ne s'intéressait plus aux messages de spiritualité de Tagore, ni aux idées d'antiviolence de Gandhi (Mitter 2004, p. 278). En 1924, Tagore était invité par Sun Yat-sen à Hong Kong mais il a décliné l'invitation.

Malgré la réception négative en Chine et au Japon des tentatives de Tagore de conserver les valeurs spirituelles des penseurs japonais comme Okakura et Noguchi, il serait faux de prétendre que les japonais et les chinois ont fait la sourde oreille à ces idées. En 1907, des activistes chinois et indiens ont fondé à Tokyo la « Asian Solidarity Society » qui est restée peu connue et qui a travaillé pour la révolution chinoise.[11] En 1919, un « Nouvel Asiatisme » (*shin-asiashugi* ou *xin yaxiaya zhuyi*) est diffusé par le penseur chinois marxiste LI Dazhao (1889-1927, Ri Taishō en japonais) qui oppose à l'Asiatisme impérialiste japonais une vraie solidarité des peuples asiatiques.[12] Cependant, la pensée de LI Dazhao, comme celle de LIANG Qichao, ne s'est pas développée au sens d'une philosophie critique mais est généralement considérée comme « utilitaire avec une tendance individualiste » (cf. Yok 1994, p. 41ff). De plus, comme l'a noté HAN Kee-hyung, les idées de LI ont un peu le goût d'une « nouvelle accentuation, faite dans un contexte moderne, concernant la croyance traditionnelle des chinois en la supériorité culturelle de leur pays » comme le déclare cette citation du « Nouveau Asiatisme » de LI : « Au fond une Asie sans la Chine n'est pas possible ; les asiatiques ne peuvent exister dans ce monde qu'autant que nous, les Chinois peuvent être autonomes. (…) Le pouvoir de la Chine est suffisant pour représenter la civilisation asiatique toute entière » (Han 2006).

Au Japon, les révolutionnaires comme ŌKAWA Shūmei (1886-1957) et KITA Ikki (1883-1937) ont accepté les idées telles que le caractère intuitif et introspectif de la culture asiatique (Szpilman 1998, p. 55ff). Ōkawa a souligné le fait que la tradition morale japonaise est basée sur le bouddhisme et le confucianisme. Le Pan-Asiatisme de Kita, formulé en 1919 dans *Un plan pour la réorganisation du Japon*, n'est pas simplement un exemple de « l'expansionnisme » mais concède que chaque nation (surtout la Chine) doit développer ses propres approches vers la modernisation en faisant appel à sa propre tradition.[13]

IV Le Pan-Asiatisme nationaliste

Tandis que la première phase du Pan-Asiatisme, juste comme le Panslavisme, était un concept vague inspiré par le romantisme et généralement fondé « en dehors des couloirs pragmatiques du gouvernement » (introduction à White 1990, p. 6), un front politique dynamique adoptait d'autres tonalités. Un sens de l'opposition à toute forme d'intrusion occidentale était bientôt soutenu par un nationalisme agressif. On semblait renouveler le même développement que les nations européennes durant le 18ème siècle. Pourtant, cette transformation du potentiel internationaliste que les européens classifient comme nationalisme d'extrême droite, n'était pas du tout prévisible. En 1904, Lénine a accueilli « le réveil de l'Asie et le début de la lutte du prolétariat avancé de l'Asie » (à l'époque, il imaginait encore un mouvement pan-Asiatique sous la tutelle des russes);[14] et en 1913, le révolutionnaire Sun Yat-sen a été profondément impressionné par le thème pan-asiatique anticolonial tel qu'il lui fut exposé par le premier ministre japonais KATSURA Tarō (Altman 1972, p. 386).

Au Japon, les idées pan-asiatistes ont été adoptées pour des raisons multiples. Une nouvelle identité de groupe (combinée avec des conceptions traditionnelles japonaises comme une « miniature de la Chine ») (Kennedy 1960, p. 19) est très vite apparue à travers leur fusion avec le nationalisme révolutionnaire. Une dimension pan-asiatique a été obtenue en établissant des liens avec le nationalisme révolutionnaire chinois, produisant ainsi un amalgame curieux d'idéalisme révolutionnaire et de pragmatisme impérialiste. Le fondateur ultranationaliste de la société *Genyōsha*, TŌYAMA Mitsuru (1855-1949)[15], a reçu des visiteurs chinois, parmi lesquels se trouvaient des personnes qui planifiaient de renverser la dynastie Manchu à Beijing. Tandis que le choix entre approches diplomatiques et simples annexions demeurait un sujet de débat, le libéralisme cédait graduellement à l'ultranationalisme sur presque tous les plans. Le plus important était le succès économique et la reconaissance de la communauté internationale.

En 1916, KODERA Kenkichi (1878-1949), dans son livre *Dai Ajiashugi Ron* (1916), a évoqué le danger du Péril Blanc qui doit être combattu par l'unité raciale Miwa (1990, p. 140). Depuis cette date, des approches intellectuelles et pseudo-intellectuelles qui ont justifié ce projet ne manquent pas. SATŌ Nobuhiro et ŌKAWA Shūmei ont adopté l'ancien concept de *hakkō ichiu*[16] (huit angles du monde sous un seul toit) (Miwa, p. 134; Kennedy 1968 142) afin de développer une structure géographique pour une Pan-Asie menée par le Japon. MATSURA Takeshiho a conçu un ordre international qui débute

avec le réel amour pour les Ainu (Miwa, ibid.), pendant que SHIMONAKA Yasaburo a tenté de fonder un Etat sur l'héritage intellectuel d'une communauté villageoise indigène (Miwa, p. 138).[17]

Des activistes d'extrême droite comme UCHIDA Ryōhei ont développé la théorie « la Chine n'est pas un Etat mais une civilisation » pour justifier l'annexion par le Japon[18] pendant qu'ISHIWARA Kanji (1889-1949)[19] a proposé un système grossièrement comparable à celui de la monarchie britannique et le Commonwealth des Nations,[20] un projet qu'il a justifié moralement par la vision de Nichiren du Japon comme « l'océan saint d'un ordre moral mondial ».[21]

Parmi ces approches, seulement celle de l'association libérale *Shōwa Research Association* (dont le philosophe MIKI Kiyoshi faisait partie) se fait remarquer par sa vision plus scientifique et moderne de l'Asie.[22] A partir de 1933, le politologue RŌYAMA Masamichi formule le concept du « Grand Régionalisme de l 'Asie de l'Est » à l'aide de la pensée géopolitique allemande (surtout celle de Karl Haushofer, 1869-1946) (Miwa 137). Rōyama insiste sur le fait que les Japonais doivent reproduire ni l'impérialisme occidental ni le nationalisme chinois (qu'il croyait appuyé par l'occident) et s'efforce d'établir un nouveau modèle du régionalisme asiatique qui transcende les mouvements modernes occidentaux et chinois.[23] A travers la *Shōwa Research Association*, une perspective politico-géographique s'intègre dans des approches qui restaient jusqu'alors limitées aux questions juridiques et des traités (Miwa 147). La raison pour ce changement n'est pas seulement la popularité mondiale des travaux de Haushofer mais aussi l'apparition des « blocs » régionaux commerciaux en occident depuis les années 1920 (Peattie 333). En conséquence, propager le Pan-Asiatisme dans les années 1930 revient à répandre une « politique nationale » qui n'est plus culturellement idéaliste mais inscrite dans le spectre politique dans lequel une grammaire pragmatique des blocs et des groupements a remplacé les vagues évocations culturelles de racines communes. En 1910, la solidarité pan-asiatiste était toujours principalement basée sur des arguments simplistes extraits du domaine du nativisme. Maintenant, le Pan-Asiatisme est devenu fondamentalement matérialiste et guidé par un régionalisme motivé par des thèmes économiques.

Il semble que le matérialisme scientifique a été incapable de prévenir l'idéalisme populaire qui était sur le point de prospérer. Le général MATSUI Iwane (1878-1948), commandant chef de la force expéditionelle à Shanghai de 1937 à 1939 et chargé de l'armée à Nanjing, se réfère aux asiatiques comme aux « frères d'une famille asiatique »

même en 1937. MARUYAMA Masao commente cette expression en déclarant que « le général croyait réellement en ses propos concernant l'amour fraternel » (Maruyama 1963, p. 95). En 1940, le ministre des affaires étrangères, Matsuoka déclare que la mission du Japon est de propager dans le monde le chemin du Tenno. Tout nationalisme idéaliste et cosmopolitique est abandonné une fois pour toute.[24]

Il est clair que le cynisme politique peut être développé dans le domaine du matérialisme aussi bien que dans celui de l'idéalisme. Un des résultats de la nouvelle approche « géopolitique » est que l'établissement d'un Etat « indépendant » de Mandchoukouo pouvait maintenant être justifié par un ensemble d'alliances. L'existence d'une annexion était niée (Miwa 145).

En résumé, il est possible de dire que « la position scientifique » décrite ci-dessus demeurait trop superficielle. Rétrospectivement la géopolitique japonaise de l'époque a l'air aussi romantique que son culturalisme. Richard Storry a probablement raison quand il accuse « l'immaturité politique du peuple japonais » de ces échecs, ainsi que du fait que « pour tout japonais [il a été] difficile de penser par delà les termes de la nationalité et de l'intérêt national » (Storry 1957, p. 299).

De toutes les manières, les tentatives de créer une nouvelle forme de culturalisme que des penseurs comme Nishida et Watsuji développeront par la suite doivent être entendues dans ce contexte. Une théorie réellement scientifique de la culture japonaise n'avait jamais existé (et si elle avait existé, tout aurait pu se développer différemment). Nishida et ses élèves ont adopté sans doute de nombreux éléments de la théorie organique de l'Etat (mais il s'agissait d'un lieu commun pour les intellectuels du monde entier) ; Cependant, l'idée de Nishida concernant un esprit de la culture synonyme d'un élément non-matériel, un vide présent dans la culture, doit être reconnue comme une approche qui est nettement distincte du matérialisme et aussi de l'idéalisme.

V. La situation contemporaine

L'ascension de la Chine nous force à reconsidérer la position de l'Asie au sein de l'ordre mondial. Beaucoup de signes indiquent que la nouvelle auto-conscience du continent asiatique sera intimement liée à la formation d'un nouveau régionalisme, un régionalisme qui sera très probablement interprété comme un compromis entre nationalisme et globalisme (Ahn 1996, p. 5). La question est de savoir si ce régionalisme utilisera des

conceptions pan-asiatiques ou non. Le politologue Wang Hui a récemment affirmé que « l'Asie » représente une idée de civilisation en contraste avec l'Europe (Wang 2005). Mais au moins à certains niveaux, en Chine et en Corée, le « Pan-Asiatisme » est apprécié comme une alternative sans valeur (Rozman 1998, p. 120) parce que le Japon « se prépare à installer les moyens d'établir son autorité en Asie » (Rhee 1996, p. 27). Bien que dans le passé, en Chine et en Corée, le discours pan-asiatique ait réveillé les intellectuels de l' « exil des traditions de l'Asie de l'Est dû à une admiration aveugle de l'occident » (Han 2006 pas de numéro de page), on associe actuellement dans ces pays le Pan-Asiatisme japonais exclusivement à une « stratégie expansionniste ». De façon ironique, l'obstacle pour le développement rapide du régionalisme chinois sont les visions étendues exprimées à travers la « grande Chine ».

Peter Duus a observé que « l'idée [de pan-Asie] se trouve en dessous de la surface de la conscience populaire comme des bombes qui n'ont pas encore explosé » (Duus 1993 cité de He), cette idée est correcte dans un sens classique. Le choix de la métaphore indique que Duus a eu peur que le Pan-Asiatisme soit plus militariste que spirituel. Des observations plus précises, à l'opposé, montrent que le nouveau Pan-Asiatisme ne sera ni militariste ni spirituel mais tout simplement économique. Fu-ko Liu et Philippe Régnier ont bien noté que, bien qu'il apparaisse en Asie des mouvements qui désirent une intégration régionale, ces efforts, prédits depuis 1980, ont « plus à faire avec l'aspiration économique qu'avec un calcul politique ».[25] Quand nous lisons des articles académiques sur le régionalisme asiatique, nous avons l'impression que les références à la tradition pan-asiatique et à l'identité culturelle asiatique ont été ajoutées à l'article comme une sorte de décoration. La part essentielle de l'histoire du régionalisme asiatique s'est déplacée vers la coopération économique et il est difficile de confirmer que des encouragements comme ceux de KOO Jong-suh, qui a déclaré que « the Pan-Asian movement should take a fresh approach » (Koo 1995, p. 38), aient été réellement fondamentaux. Pendant que certains intellectuels défendront toujours le « beau rêve d'une unité asiatique » d'ISHIWARA Kanji qui a lié l'histoire, la religion et la science (Peattie 362), la formule la plus classiquement acceptée est le « régionalisme ouvert » que l'on oppose au Pan-Asiatisme. De toute façon, il semble que toute coopération se base sur des principes abstraits qui n'appuient pas les composantes dialectiques d'un système typiquement asiatique au sein duquel l'identité se développe à travers l'interaction. Au lieu de se construire autour d'une réalisation spatiale des cultures, le centre d'intérêt est définitivement les notions libéralistes du 18ième siècle telles que

l'égalité et la liberté.

Bibliographie

[1] AGERON, Charles R., « L'Idée d'Eurafrique » *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* 1975.

[2] AHN, Byung-joon: « Regionalism in the Asia-Pacific: Asian or Pacific Community? » *Korea Focus* N° 4:4, 1996.

[3] ALTMAN, Albert & Harold Schifferin, « Sun Yat-sen and the Japanese: 1914-16 » *Modern Asian Studies* N° 6: 4, 1972.

[4] BARY, Theodore de, Ryusaku Tsunoda, Donald Keene (eds), *Sources of Japanese Tradition,* Columbia University Press, New York, 1964.

[5] Bastid, Marianne, récension de *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning* de Hao Chang dans *Pacific Affairs* 62: 1, 1989.

[6] BEASLEY, W.G., « Japan and Pan-Asianism: Problems of Definition » Janet Hunter (ed.), *Aspects of Pan-Asianism*, London School of Economics, 1987.

[7] BOUGON, Yves, « Le Japon et le discours asiatiste » Ph. Pelletier (ed.): *Identités territoriales en Asie orientale*, Les Indes Savantes, Paris, 2004.

[8] CHANG, Hao, Liang *Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China1890-1907*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

[9] COUDENHOVE-KALERGI, Richard, *Paneuropa*, Wien: Herold, 1966.

[10] -----. *Europa Erwacht!* Wien: Pan-Europa Verlag, 1934.

[11] -----. *Weltmacht Europa*, Seewald, Stuttgart, 1976.

[12] DUUS, Peter, « Remembering the Empire: Postwar Interpretations of the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere », Occasional Paper Nr. 54, The Woodrow Wilson Center, Asia program, 18 mars 1993.

[13] ELENA, Liliana, « Political Imagination, Sexuality and Love in the Eurafrican Debate » *The European Revue of History* N° 11:2, 2004.

[14] FITZGERALD, John, « The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism » *Australian Journal of Chinese Affairs* N° 33, 1995.

[15] FUKUZAWA, Yukichi, *An Outline of a Theory of Civilization* (trad. D. Dilworth et G. C. Hurst), Sophia University Press, Tokyo, 1973.

[16] GALLEY, Gregory L., « The Art of Subversion and the Subversion of Art » *Journal of Japanese Studies* N° 21: 2, 1995.

[17] HAN, Kee-hyung: « Sin Chaeho and Nationalist Discourses in East Asia » Sungkyun *Journal of East Asian Studies* N° 2:2, 2006.

[18] HARRIS, Peter, « Chinese Nationalism: The State of the Nation » *The China Journal* N° 38, 1997.

[19] HAY, Stephen, *Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

[20] HE, Baogang, « East Asian Ideas of Regionalism: A Normative Critique » *Australian Journal of International Affairs* N° 58:1 mars 2004.

[21] KARL, Rebecca E., « Creating Asia: China in the World at the Beginning of the Twentieth Century » *American Historical Review* N° 103: 4, 1998.

[22] KENNEDY, Joseph, *Asian Nationalism in the 20th Century*, Mamillian, London, 1960.

[23] KOO, Jong-suh: « Pan-Asianism: For Primacy of East Asia » *Korea Focus* N° 3:2, 1995.

[24] KOSCHMANN, Victor, « The Debate on Subjectivity in Postwar Japan: Foundations of Modernism as a Political Critique » *Pacific Affairs* N° 54: 4, 1982-83

[25] LENIN, Vladimir, « The Awakening of Asia », *Collected Writings* Vol. 19, Progress Publishers, Moscou, 1963.
[26] LIN, Fu-Kuo: « The Renewal of Regionalism and an East Asian New Order » Fu-Kuo LIN & Philippe Régnier (eds), *Regionalism in East Asia. Paradigm Shifting?*, Routledge, New York, 2003.
[27] MARUYAMA, Masao, *Thought and Behaviour Patterns of Japan's Wartime Leaders*, Oxford University Press, [1949] 1963.
[28] MITTER, Rana, *A Bitter Revolution: China's Struggle With the Modern World*, Oxford University Press, 2004.
[29] MIWA, Kimitada, « Japanese Policies and Concepts for a Regional Order in Asia, 1938-1940 » in White 1990.
[30] NOGUCHI, Yonejiro: *The Spirit of Japanese Art*, London: Murray, 1915.
[31] -----. *The Spirit of Japanese Poetry*, Dutton, London, 1914.
[32] OLSON, Lawrence, « Takeuchi Yukichi and the Vision of a Protest Society in Japan » *Journal of Japanese Studies* N° 7:2, 1981.
[33] PEATTIE, Mark, *Ishiwara Kanji and the Japanese Confrontation with the West*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
[34] RHEE, Sang-woo: « Japan's Role in New Asian Order » *Korea Focus* N° 4:3, 1996.
[35] ROZMAN, Gilbert, « Flawed regionalism: Reconceptualizing Northeast Asia in the 1990 » *The Pacific Review* N° 5:1, 1998.
[36] SCHWARTZ, Benjamin, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1964.
[37] SHILLONY, Ben-Ami, *Politics and Culture in Wartime Japan*, Clarendon, Oxford, 1981.
[38] STORRY, Richard, *The Double Patriots: A Story of Japan's Nationalism*, Greenwood, Westport, 1957.
[39] SZPILMAN, Christopher: « The Dream of one Asia: Ōkawa Shūmei and Japanese Pan-Asianism » Harald Füss (ed.), *The Japanese Empire in East Asia and its Postwar Legacy*. München: Iudicium, 1998.
[40] TAKEUCHI, Yoshimi, *What is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi* (trad. Richard Calichman), Columbia University Press, New York, 2005.
[41] WANG, Hui, « Les Asiatiques réinventent l'Asie » *Le Monde diplomatique* Février 2005.
[42] WATSUJI, Tetsurō. 1935. 風土 : 人間学的考察, Fudō: Ningengakuteki kōsatsu; Climate: A Study in Humanities, Chuokoronsha, Tokyo.
[43] WHITE, James et al. (eds): *The Ambivalence of Nationalism: Modern Japan Between East and West*, University of America Press, Lanham, 1990.
[44] WILLOCK, Hiroko: « Japanese Modernization and the Emergence of New Fiction in Early Twentieth Century China: A Study of Liang Qichao » *Modern Asian Studies* N° 29: 4, 1995.
[45] WILSON, George, *Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki 1883-1937*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.
[46] WONG, Young-tsu, « Revisionism Reconsidered: Kang Yuwei and the Reform Movement of 1890 », *Journal of Asian Studies* N° 51: 3, 1992.
[47] YOK, Ip Hung: « The Origins of Chinese Communism: A New Interpretation » *Modern China* 20: 1, 1994.

[1] Wong 1992. Ceci menait à la « réfome de cent jours » annullée par l'impératrice Cixi.

[2] Liang formulait des théories multi-ethniques (*guojiazhuyi*) et insistait sur les implications négatives du model

de l'état Han (*minzhuzhuyi*). Voir Chang 1971, p. 261. Liang développait aussi l'idée d'un « nationalisme large » (*da minzhu zhuyi*) en tant qu'identité corporative opposée au « nationalisme étroit » (*xiao minzu zhuyi*). Voir Fitzgerald 1995, p. 87ff.

[3] Liang n'épousait pas les idées religieuses confucéennes de son maître Kang Youwei (1858-1927). Voir Willock 1995, p. 819. Kang Youwei tentait d'établir le confucéanisme en tant que religion nationale. Liang était oppose à cela.

[4] Koschmann 1982-83, p. 614. Il est vrai que beaucoup de penseurs chinois (tels que Kang Youwei et Liang Qichao) dépassaient le rationalisme confucéen et abordaient aussi le bouddhisme, par exemple Yen Fu. Voir Schwartz 1964). Cependant Marriane Bastid demande: « Even if by their traditional training most scholars and officials of the time could grasp Kang Youwei's or Zhang Binglin's moral-spiritual concerns and did share a universalistic outlook, was it not primarily the political pronouncements of these thinkers that attracted the literate audience? » Bastide 1989, p. 99.

[5] Liang était particulièrement influence par Fukuzawa et son *jitsugaku* (*shixue*, apprentissage pratique). Voir Willock.

[6] Bougon 2004, p. 241. Bougon écrit « ajiashugi » quoique ce devrait être « ajianshigi ».

[7] Le « New Order in East Asia » du premier minister Konoye Fumimaro et sa proclamation de 1938 propagaient le concept d'une « Greater East Asia Co-Prosperity Sphere » rendue publique par le ministre des affaires étrangères Matsuoka Yosuke le 1.8.1940). C'était le nom officiel donné aux territoires asiatiques que le Japon avait occupé pendant et après la guerre pacifique.

[8] Il faudra mentionner que des idées pan-asianistes existaient déjà dans les années 1870 et étaient propagées par Ueki Emori and Tarui Tōkichi (1850-1922) qui voulait réunir le Japon et la Chine.

[9] Simultanément KU Hung-ming, Liang Sou-ming, et Chang Chun-mai tentaient de renforcer les traditions confucéennes tandis que Tai Xu and Liang Qichao renforcaient les traditions bouddhistes. Voir He 2004, p. 107.

[10] Les leaders religieux bengales Mozoomdar et Vivekananda avaient visité le Japon dans les années 1880 et 1890.

[11] Voir Karl p. 1111: « This was the *Yazhou neqin hui* (official English name Asiatic Humanitarian Brotherhood) which had as founders prominent Chinese intellectuals like Liu Shipei and He Zhen ».

[12] Li Dazhao était un des fondateurs du parti communiste chinois et était executé en 1927. Voir Bougon p. 251.

[13] *Un plan pour la réorganisation du Japon* (*Nihonkaizō hōan taikō* [1919]) est d'habitude condamné comme fasciste. Kita considère des traditions nationales japonaises et introduit des éléments néo-confucianistes. Dans son plan figurent des propositions d'une dé-modernisation. Voir Wilson 1969, p. 79.

[14] Lenin 1963, p. 86. Plus tard Staline allait s'appeler « Asiatique » afin d'assumer le role de leader en Asie. Au premier congrès pan-asiatique à Bandung, l'union soviétique se présentait comme l'allié de toutes les victimes du colonialisme et de l'impérialisme. Voir Coudenhove-Kalergi 1976, p. 52.

[15] Le *Genyōsha* 玄洋社 (Dark Ocean Society) était une association nationaliste fondée vers 1881 avec le but d'établir une domination japonaise en Asie. En 1901 les leaders du *genyōsha* fondaient la « Amur society » dont le but était le « heightening of the wisdom and virtue of the Yamato race (1930 document of the Amur Society) ». Cité de Bary et. al., *Sources*…, p. 761. Le « Amur society » coopérait avec la revolution nationaliste chinoise de Sun Yat-Sen.

[16] *Hakkō ichiu* ハ紘一宇 (prononciation chinoise *bahong yiyū*) signifie en chinois que tous les coins du monde puissent être gouvernés comme la propre maison. Cette formulation se trouve dans le *Nihongi* et selon le *Kokugo Daijiten* (Ed. Shōgakkan) l'empéreur Kanmu l'utilisait déjà au sens de « unir le pays ». Ōkawa Shūmei présente ce concept dans son *Histoire du Japon de à partir de 660 BC.* Voir aussi Kennedy 1968, p. 142 et Peattie: « Though, under the principle of *hakkō ichiu,* the Japanese Emperor will be leader of

the East Asian League and eventually the world, Japan itself will not occupy this position ». *Ishiwara Kanji*…, p. 321.

[17] On pourrait prolonger cette perspective panoramique: Nakayama Masaru explique comment un changement social peut être produit en se concentrant sur des valeurs agraires (p. 140). Selon Miwa, cette « agrarianist response to the social problems of Japan had become the prototype of the new order to be established in East Asia » vers la fin des annéés 1930 (p. 141).

[18] Miwa, p. 136. Naitô Konan (1868-1945) a expliqué qu'une nation moderne ne pouvait pas être formée parce que « in China there are no greater [subjectively] bodily organizations than a village community or an extended family ».

[19] Ishiwara Kanji était un officier japonais dans l'armée de Guandong. Lui et Itagaki Seishirō étaient responsables de l'incident de Mukden qui avait lieu en Manchourie en 1931.

[20] Voir Peattie p. 333: « L'empire révolutionnaire » de Kita Ikki que l'on trouve au centre de la réforme asiatique était proche de la notion de Ishiwara».

[21] Le rôle du Japon dans la coopération pan-asianique et surtout dans Manchouku est établi d'une manière idéaliste comme un « paradis raciale » pour les diverses peuples de la Manchourie. Il est question de créer une « troisième civilisation », de laisser la Chine retourner vers l'Asie de l'est et de l'établissement d'une paix mondiale.

[22] En 1936, Gotô Ryūnosuke, l'ami proche du prince Konoe, organisait la *Shōwa kenkyū-kai* (Shōwa Research Association). Il invitait des specialistes distingués tels que le philosophe Miki Kiyoshi et le politologue Rôyama Masamichi. Voir Miwa p. 137 et Shillony, p. 111.

[23] Voir Nojima Kato Yoko: « The Attraction of Regionalism: Japanese Conceptions of Transnational Integration and Chinese Responses 1912-1945 » Communication non-publiée de la « Second International Convention of Asia Scholars », Berlin 2001. http://www4. ocn.ne.jp/~aninoji/final.comments.html

[24] Voir l'épilogue de Ummegaki Michio « National Identity, National Past, National Isms » dans White 1990: « Little room was left for persons like KIYOSAWA Kiyoshi or the young ISHIBASHI Tanzan to assert any influence on official policy. Their idealistic nationalism – tolerant of others' nationalism and presuming a higher authority regulating the relationships among states – had little chance of survival ».

[25] Voir Lin 2003, p. 221. « There are inter-governmental forums like the ASEAN free trade area or the ASEAN Regional Forum (ARF), as well as non-governmental organizations who promote political, economic, and cultural cooperation ».