



James Horrox
**Le mouvement
des kibboutz
et l'anarchie**

Une révolution vivante

éditions de l'éclat

Le mouvement des kibboutz prend forme en Palestine sous domination ottomane à partir de 1910, et deviendra l'une des expériences de vie communautaire et de progrès social les plus abouties du XX^e siècle. S'il s'inscrit pleinement dans le cadre plus général du sionisme, on sait peu à quel point ses fondements idéologiques et politiques sont ancrés dans la pensée anarchiste, incarnée par des auteurs comme Pierre Kropotkine ou Gustav Landauer. « Était en jeu, alors, rien moins que l'opportunité de transformer la mobilisation juive autour de la Palestine en un projet de libération sociale de tous les peuples, et qui n'aurait pu voir le jour que sous la bannière d'un socialisme sans État », écrit Uri Gordon dans la préface à l'édition anglaise de ce livre de James Horrox qui retrace l'histoire de cette révolution vivante. Et s'il en analyse aussi le déclin à partir des années 1980, il rend compte également des formes multiples de sa renaissance à l'aube du nouveau siècle, qui témoignent de la singulière vitalité des habitants de cette « terre sujette aux tremblements ».

Traduit de l'anglais par Philippe Blouin

En couverture : En route vers le kibboutz Malkiya (1949).

Coll. Ferol & Rivkaleh Atzmon (crédit : Nadav Mann/Bitmuna)

collection
« premier secours »

Ceci est un Lyber
(<http://www.lyber-eclat.net/lyber/lybertxt/html>)
déposé sur le site des éditions de l'éclat alors que la population
est confinée chez elle.

le livre est vendu 15 €
et est disponible dans « les meilleures librairies »
selon la formule consacrée

James Horrox

Le mouvement
des kibboutz et l'anarchie
une révolution vivante

traduit de l'anglais par

Philippe Blouin

Éditions de l'éclat

TITRE ORIGINAL

A Living Revolution. Anarchism in the Kibbutz Movement
Oakland CA, AK Press, 2009

© James Horrox 2009, *pour l'édition originale*
et 2017 *pour la postface inédite*

© Éditions de l'éclat, 2018, *pour l'édition française*
This edition published by arrangement with the Author.

www.lyber-eclat.net

[N.d.é.]

1. Gershom Scholem a défini le sionisme comme le « retour utopique du peuple juif¹ à sa propre histoire² ». Dès lors, et par les temps qui courent, on pourra s'étonner que les gauches du monde entier, dans leurs composantes plus ou moins radicales, n'aient pu accepter ou comprendre – sans même parler de soutenir – le « droit d'un peuple à disposer de lui-même » sur une terre qui l'a vu se constituer, dont il fut chassé et à laquelle il prétendit revenir. D'autant que lorsqu'il commença de le faire aux premières saisons du XX^e siècle, ce fut alors avec le projet de création d'une société nouvelle, fondée sur des principes communautaires, non hiérarchiques et non autoritaires, qui aurait pu s'ouvrir à tous ceux qui souhaitaient y contribuer : Juifs, qui traversaient les terres meurtries de l'Europe ou, plus tard, celles « d'islam » qui les rejettent au rythme de leurs indépendances, mais aussi Arabes, Druzes, Bédouins qui subissaient *in situ* l'oppression des pouvoirs en place, lesquels, jamais – ni alors ni maintenant – ne se préoccupèrent de leur bien-être ni ne voulurent leur émancipation.

1. Même si l'on sait, depuis la 'découverte' *anarchéologique* de Shlomo Sand, historien israélien et *coqueluche* des éditeurs européens, que « le peuple juif n'existe pas ».
2. Gershom Scholem, *Le prix d'Israël*, Paris : L'éclat, « L'éclat/poche », 2016, p. 154.

« Était en jeu, alors, rien moins que l'opportunité de transformer la mobilisation juive autour de la Palestine en un projet de libération sociale de tous les peuples, et qui n'aurait pu voir le jour que sous la bannière d'un *socialisme sans État* », écrit Uri Gordon dans la préface à l'édition en anglais de ce livre³. Mais, au sortir de la Guerre, l'État pouvait sembler la moindre 'réparation' à laquelle croyait penser l'Occident pour dédommager les Juifs de ce qu'il leur avait fait subir, et le pragmatisme des hommes politiques erezts-israéliens a répondu : « cela nous suffit », confondant la « nécessité d'une terre » avec sa mise aux normes de la *realpolitik*. Dès lors, la formule de Chaïm Weizmann selon laquelle « les Juifs étaient dangereux non pas parce qu'ils exploitaient les fellahs, mais parce qu'ils ne les exploitaient pas⁴ », conforme à la réalité de ce qu'avait été le « Foyer juif en Palestine » allait perdre de sa 'vérité' dans ce que deviendra « l'État juif ». L'affaire était pliée pour plusieurs générations et la place fut laissée à ce qu'on appellera, dès lors, le « conflit israélo-arabe ».

3. Militant anarchiste israélien, membre du kibboutz Lotan, Uri Gordon (1976) est connu du public français pour son livre *Anarchy Alive! Les politiques antiautoritaires. De la pratique à la théorie*, tr. fr. Vivien Garcia, Lyon : Atelier de création libertaire, 2012.
4. Chaïm Weizmann, *Naissance d'Israël*, tr. fr. Viviane Maspe-tiol, Paris : Gallimard, 1957, p. 513. La phrase sera citée par Hannah Arendt, dans *Auschwitz et Jérusalem*, Paris : DeuX-TEMPS/Tierce, 1991, p. 194. Citation que cite à son tour Ivan Segré dans un livre récent : *Les pingouins de l'universel. Antijudaïsme, antisémitisme, antisionisme*, Fécamp : Lignes, 2017, p. 107.

2. Encore Scholem : « Notre objectif principal : Révolution ! Révolution totale ! Nous ne voulons ni réformes, ni accommodement, nous voulons la révolution et le renouvellement, nous voulons incorporer la révolution dans notre constitution. Révolution interne et externe. Contre la famille, contre la maison paternelle... Mais surtout, nous voulons la révolution dans le judaïsme. Nous voulons révolutionner le sionisme et prêcher l'anarchie, qui signifie l'absence de domination⁵. »

Que reste-t-il alors de cet « élan » ? Que reste-t-il de cette possibilité d'une société nouvelle ouverte à tous, un siècle plus tard, à l'heure où les uns ont élu *démocratiquement* les pires politiciens du pays, à côté desquels, écrit James Horrox, ceux du « Likoud de Menahem Begin pourraient passer pour socialistes » (*infra* p. 212), quand les autres sont livrés à des pouvoirs antidémocratiques et théocratiques prêts à les sacrifier – hommes, femmes, enfants – sur l'autel de leur corruption héritée de l'occupant ottoman ?

Pas grand-chose sans doute, mais une Histoire tout de même. Et une Histoire à laquelle il faut retourner et puiser pour s'efforcer d'en changer le cours ; pour y trouver les armes qui en changeront le cours. Et ces *armes* ne se portent pas à l'épaule, mais en notre esprit, en notre capacité de connaître et comprendre, comprendre et penser le monde autrement qu'à travers le prisme d'un révisionnisme historique et politique qui l'a conduit au désastre que nous connaissons.

C'est donc toute l'utilité et l'importance du livre de James Horrox de faire revivre l'un des événements les plus marquants de cette histoire – le mouvement

5. Voir Gershom Scholem, *Le prix d'Israël*, cit., p. 10.

des kibboutz – et de rappeler à la mémoire courte de nos contemporains à quel point ce mouvement est ancré dans et lié à la pensée anarchiste de Pierre Kropotkine ou Gustav Landauer, en même temps qu'il est la concrétisation des aspirations fondamentales d'un sionisme originel. Paradoxe et richesse dialectique d'une aventure sans équivalent, invisibles à ceux qui ne veulent pas voir.

3. À la fin des années 1960, la Fédération des kibboutz avait organisé à Beit Berl, un Congrès international sur la « démocratie au kibboutz », et l'invité d'honneur en était le philosophe français Jean-Paul Sartre. Lors de la conclusion des débats, Sartre prit la parole et déclara en substance, au grand étonnement de nombreux kibboutzniks présents, alors fortement imprégnés de marxisme, que ce qu'il avait vu ressemblait bien plus à de l'anarchie qu'à de la démocratie, ce qui n'était pas forcément un reproche, disait-il, mais qui n'était pas la même chose⁶.

Se pourrait-il alors que le sionisme dans sa version « commune » ou « communaliste » ne soit ni un colonialisme, ni un apartheid⁷, comme le proclame « le vacarme occidental des luttes antisionistes » (*infra*

6. Cette anecdote, rapportée par notre ami Avi Kadoch du kibboutz Nir Am, nous a été confirmée par Éliézer Ben Raphaël, de qui il la tenait et qui était présent à Beit Berl. Nous les remercions vivement tous les deux.

7. Sur ces deux critiques, on lira avec profit les contre-arguments de Denis Charbit, *Israël et ses paradoxes*, Paris : Le Cavalier bleu, 2015, et ceux d'Ivan Segré, *Les pingouins de l'universel*, cit. qui, à partir d'un positionnement différent, en concluent à l'inanité historique de ces qualificatifs.

p. 247), et encore moins un « génocide », comme l'écrira le penseur de *Différence et répétition*, Gilles Deleuze, au comble de son aveuglement viral⁸, mais une idée *révolutionnaire* qui attend son heure au Moyen-Orient ? C'est ce que nous voulons penser, avec James Horrox qui, à travers des entretiens et une enquête menée sur le terrain au début des années 2000 et mise à jour pour cette édition française, insiste sur les formes de renaissance des kibboutz urbains ou les différentes expériences communautaires menées ici et là dans l'Israël d'aujourd'hui par une population réconciliée autour d'un combat commun, ne serait-ce que dans l'enceinte encore étroite de ces microcosmes.

4. En publiant ce livre en français nous avons voulu, *contre toute raison*, faire ce pari : favoriser le « droit au retour » de cet esprit communautaire des origines, débarrassé de son dogmatisme vingtième-siècle, et indiquer la dimension révolutionnaire d'une idéologie vilipendée au prétexte de ses fourvoiements et non pour ce qu'elle est fondamentalement⁹ et qui, non curieusement, sert aujourd'hui aussi de modèle à

8. Ivan Segré (*Les pingouins de l'universel*, p. 81) répond avec une précision aussi talmudique que documentée à cette phrase de Deleuze tirée de son tristement célèbre « Grandeur d'Arafat » (1983), et rappelle ne serait-ce que des chiffres : population palestinienne en 1918 : 600 000 âmes ; population palestinienne en 2002 : 4 000 000 sans compter la diaspora : beau cas de « génocide », en effet.

9. Nous fera-t-on renoncer au communisme comme société de partage et de liberté en brandissant la doxa stalinienne ou les crimes de Pol Pot ?

une revendication des Palestiniens pour un retour à leur propre histoire et à leur propre terre.

«Une terre pour deux peuples alors?» demandaient déjà les membres du Brit Shalom (1925-1933) ou de l'Ihoud (1942-1964), Arthur Ruppin, Judah Magnes, Martin Buber, Gershom Scholem et leurs amis, et on peut souhaiter que la forme qu'elle prendra, si elle reste à inventer, s'inspirera de ce qu'accomplirent les premiers kibboutzniks sur les bords du lac Kinneret, dont l'histoire est racontée ici.

5. *Vox clamantis in deserto*, peut-être. Mais écrire et publier un livre encore, c'est se mettre en quête de « dix justes » *de plus* pour sauver l'idée d'une terre rendue à ses communautés en partage, quel que soit le nom qu'on veuille lui donner. Celui de James Horrox est de ceux-là.

Remerciements

Ce livre a été écrit sur trois continents et sur une durée de deux années et demie. Une bonne partie de la documentation a été établie à partir d'entretiens et de conversations avec d'anciens et de nouveaux membres de kibboutz, des chercheurs universitaires et des militants en Israël, en Europe et en Amérique du Nord. J'en ai nommé quelques-uns, mais tant d'autres n'ont pas été cités, bien que leurs contributions aient été essentielles à l'élaboration de cet ouvrage. Aux premiers comme aux seconds, je suis extrêmement reconnaissant. Je remercie tout particulièrement David Walker, de l'Université de Newcastle, pour ses conseils aux premiers stades du projet. Je dois également exprimer ma plus sincère reconnaissance à Menaḥem Rosner, Youval Achouch, Yiftah Goldmann, Nomika Zion, Youvi Tashomé, Marianne Enckel, Yaacov Oved, Avraham Yassour, Duncan Riley et Jimmy Wake. Par ailleurs, ce livre n'aurait sans doute jamais vu le jour sans l'enthousiasme et la complicité de mon amie Rachel Purvis envers qui je demeure profondément redevable.

Dans les années qui ont suivi la publication de l'édition anglaise, j'ai eu la chance de passer pas mal de temps en Israël pour travailler avec des membres des nouvelles communautés de kibboutz. Les conversations que j'ai pu avoir durant cette période m'ont permis d'enrichir l'ouvrage de nouveaux éléments que j'ai pu intégrer dans cette version française, qui diffère donc de l'original anglais en bien des points. Ma reconnaissance va à tous ceux qui ont pris le temps de me faire partager leurs connaissances et leurs expériences. Je remercie tout particulièrement Anton, James, Emma, Robin, Abe et Jez de Kvoutzat Yovel, qui m'ont reçu chez eux et ont passé de longues heures à répondre à mes questions. Un grand merci, en outre, aux membres de Bat Galim, Migvan,

Halevav et Garin Kehillati pour leur chaleureuse hospitalité et pour leurs suggestions qui ont contribué à enrichir cette recherche.

À tous mes amis qui m'ont soutenu pendant le long et difficile et frustrant processus d'écriture, je dois de sincères remerciements, en particulier face aux difficultés liées à la publication de la version anglaise. Un grand merci à Dan, Mike, Andy, Becca, Pete et Ann. Enfin toute ma gratitude va à mes parents, Keith et Maureen, et à ma femme Anna, pour leur amour et leur soutien tout au long de ce travail.

Introduction

« Comme l'homme cherche la justice dans l'égalité, la société cherche l'ordre dans l'anarchie. Anarchie, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours. »

Pierre Joseph PROUDHON,
Qu'est-ce que la propriété? 1840

Parmi toutes les expériences d'« utopies » sociales qui ont pu se développer dans l'histoire récente, le mouvement des kibboutz¹ fait à la fois office d'exemple et d'exception. À partir d'un ensemble de cabanes de torchis rudimentaires établies sur les rives du Jourdain au début du XX^e siècle, l'idée d'une société communautaire, dépourvue de toute exploitation et de domination, s'est rapidement implantée en Palestine mandataire et est parvenue à constituer un réseau national de communautés égalitaristes. Avec leurs hauts et leurs bas, ces communes ont perduré sous différentes formes pendant plus d'un siècle.

1. N.d.t. — Nous n'avons pas utilisé le pluriel hébreu, *kibboutzim*, pour « kibboutz » ; pas plus que *kibboutznikim* pour le pluriel de « kibboutznik » qui désigne un membre du kibboutz. Nous avons adopté une transcription simple pour les termes hébreux, pour en permettre la lecture au plus près de leur prononciation. La lettre « het », qui se prononce comme la jota espagnole, est transcrite la plupart du temps par un h.

À la différence des autres expériences « utopiques » qui, pour la plupart, n'ont connu qu'une brève existence historique et ont généralement été rejetées par leurs sociétés d'accueil qui les considéraient avec méfiance et appréhension, les kibboutz ont joué un rôle central et même décisif dans la fondation d'une nation et dans la possibilité donnée à un peuple de se reconstruire. Dès leur création, ils ont assumé l'ensemble des tâches essentielles à la renaissance juive : ils ont aidé à la construction des infrastructures du futur État d'Israël et jeté les bases d'une économie nationale ; ils ont assumé la responsabilité de l'intégration en masse de plusieurs milliers d'émigrants, créé un syndicat national regroupant plus des trois-quarts de l'ensemble des forces de travail du pays et fourni une contribution industrielle et agricole encore largement supérieure à leur importance démographique.

Il n'est sans doute pas d'autres pays où les « communes » ont joué un rôle aussi fondamental dans la vie de la nation. Et pourtant, parmi les innombrables études universitaires qui ont été réalisées sur le plus célèbre des mouvements communautaires, bien peu ont été en mesure d'identifier un précédent paradigmatique de son mode unique d'organisation. La plupart se contentent simplement d'y appliquer des termes vagues et ambigus, comme « communisme » ou « socialisme en miniature ». Or, le modèle politico-économique qui a si bien servi, et pendant si longtemps, les communautés de kibboutz était inspiré en fait autant des formes étatiques de socialisme que du capitalisme de marché. Tandis que seuls quelques rares observateurs ont accepté l'idée selon laquelle « la doctrine des kibboutz contenait "un élément anar-

chiste²⁹ », il serait beaucoup plus pertinent d'analyser le kibboutz comme une filiation idéologique de la tradition anarchiste, plutôt que du socialisme d'État. C'est ce que ce livre se propose de montrer.

VISION SOCIALE DE L'ANARCHISME

Depuis que Pierre-Joseph Proudhon a utilisé pour la première fois, en 1840, le mot « anarchie » pour décrire une doctrine sociale, le terme a été si souvent mal interprété que sa signification a presque entièrement été perdue. Pour la plupart des gens, l'« anarchisme » évoque plus un cauchemar dystopique que la philosophie utopique qu'il est de fait et, par conséquent, cette théorie politique et économique s'est vue refuser toute l'attention qu'elle mérite.

Loin de faire la promotion du désordre, comme beaucoup se l'imaginent, l'anarchisme est essentiellement une forme de socialisme antiautoritaire, fondée sur la croyance que les formes politiques hiérarchiques sont à la fois importunes et inutiles. Il propose le démantèlement de toutes les institutions sociales fondées sur l'autoritarisme, la coercition et l'exploitation, et préconise leur remplacement par des institutions alternatives à caractère coopératif et non gouvernemental. Alors que le socialisme d'État cherche à imposer un ordre social hiérarchisé au moyen de structures politico-économiques centralisées et verticales, l'anarchisme part du principe que

2. Michael Löwy, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Paris : PUF, 1988, p. 85 [réédition Paris : Éditions du Sandre, 2011].

les peuples sont capables de se gouverner eux-mêmes sans ces institutions et en échappant aux relations de pouvoir qu'elles supposent. Par ce principe du « pouvoir par le bas », les anarchistes estiment que la société est capable de se transformer elle-même, à partir des communautés locales, en un système fondé sur l'autogestion, la démocratie directe et la durabilité écologique, sans l'exploitation et l'inégalité inhérentes au socialisme d'État, soviétique ou chinois pour ne parler que des exemples les plus récents³.

Pierre Kropotkine

Les idées anarchistes ont commencé à émerger au début du XIX^e siècle, et se sont rapidement cristallisées au fil du siècle en un courant de pensée sociale cohérent, aux objectifs clairement définis, s'appuyant non seulement sur une critique radicale de l'État capitaliste, mais également sur une conception développée d'une alternative au capitalisme pour le monde à venir. Ce livre se concentre tout d'abord sur l'héritage politique, au sein du mouvement des kibboutz, du penseur russe Pierre Alexeïevitch Kropotkine (1842-1921) – l'un des théoriciens anarchistes les plus influents du XIX^e siècle, et dont la théorie de l'anarcho-communisme (connue soit comme « communisme anarchiste », « socialisme libertaire », ou « anarchisme communautaire ») a sans doute laissé l'héritage le plus substantiel à la pensée anarchiste.

L'anarchisme de Kropotkine était fondé sur la croyance que le progrès humain repose sur l'entraide et la coopération plutôt que sur la compétition. Dans

3. Graham Purchase, *Anarchist Society and its Practical Realisation*, San Francisco : See Sharp Press, 1990, p. 4.

sa vision de la société post-capitaliste à venir, les institutions coercitives et exploitantes de l'État capitaliste centralisé seraient remplacées par un réseau librement fédéré de communes agro-industrielles volontaires, administrées démocratiquement par leurs membres, sans structures autoritaires et hiérarchiques, ni aucun cadre de sanctions légales.

Au sein de ces communautés décentralisées, les gens pourraient vivre en toute égalité, autant comme producteurs que comme consommateurs, la distribution des biens et des ressources étant fondée sur le principe communiste « de chacun selon ses moyens à chacun selon ses besoins ». Les biens et les moyens de production seraient mis en commun, le système des salaires abandonné et la division capitaliste du travail remplacée par l'intégration du travail manuel et du travail administratif dans un système de rotation des tâches. Kropotkine estimait que, grâce à l'autogestion et la démocratie directe qui prendraient la place des structures de décision centralisées, ce système permettrait une société libre et sans classes.

Aux yeux de Kropotkine, le modèle économique capitaliste n'est logique et désirable que dans la mesure où l'on considère le gain personnel et la plus-value (la croissance économique créée par le travail non rémunéré ou, en termes marxistes, le « produit de l'exploitation ») comme le fondement de l'activité économique. Si, au contraire, les besoins de l'individu étaient pris comme point de départ, la société tendrait vers le « communisme », un mode d'organisation qui, à son avis, permettrait de satisfaire tous nos besoins d'une manière complète et efficace.

En considérant le travail comme une activité sociale qui dépend de la coopération collective plutôt

que d'un effort individuel, Kropotkine suggérait que la richesse produite par ce travail pouvait être une propriété collective destinée à promouvoir le bien commun. Dans la mesure où les biens, les moyens de production et tout ce qui vise à satisfaire les besoins de la société ont été créés à partir d'un effort collectif, ils doivent nécessairement être mis à la disposition de tous.

Dans la société future de Kropotkine, tous les biens – y compris les moyens de production – devraient appartenir en commun aux membres de la communauté. Les produits manufacturés seraient ainsi mis à la disposition de tous. Kropotkine pensait que l'abolition de la propriété privée et le transfert des moyens de production à la propriété commune entraîneraient l'écroulement de tout système de salaires. Dans la mesure du possible, tous les biens et services devaient être fournis gratuitement, disponibles en abondance et accessibles sans limites. Quant aux biens rares, ils seraient tout simplement rationnés⁴.

Pour Kropotkine, la fusion du travail manuel et du travail administratif était cruciale pour aménager des situations où l'individu ne serait pas forcé de travailler, que ce soit sous la contrainte ou avec la promesse d'une rémunération. Mis à part la stratification sociale résultant de la division du travail (où la fonction détermine le statut social et le niveau de récompense matérielle), Kropotkine considérait l'idée que nous puissions passer notre vie confinés dans une

4. Jon Bekken, « Peter Kropotkin's Anarchist Communism », *Libertarian Labor Review*, 11/1991 et 12/1992 (extraits en ligne).

seule activité répétitive comme un « principe horrible, nuisible à la société et abrutissant pour l'individu⁵ ». Après avoir mis un terme à la séparation entre le travail manuel et intellectuel, il estimait que « le travail ne se présentera[it] plus comme une malédiction du sort : il deviendra[it] ce qu'il doit être : le libre exercice de *toutes* les facultés de l'homme⁶ ».

Bien qu'elle soit une entité autogérée, la « commune libre » de Kropotkine prend place à l'intérieur d'un réseau fédéré d'organisations également décentralisées, chacune d'elles représentant une unité de production dans une économie fondée sur la spécialisation des fonctions. Inévitablement, la variété des besoins sociaux rendrait ces communes interdépendantes et elles se développeraient ainsi de concert au sein d'une société complexe, fluide et décentralisée. L'association volontaire entre et au sein même des fédérations de communautés se substituerait aux centres de production centralisés et hiérarchiques de l'État capitaliste. Avec un pouvoir fédéral réduit à son plus simple appareil et maintenu sous le strict contrôle des délégués des communautés, la coordination de l'économie serait assurée par un réseau entrelacé de groupes et de fédérations locales, régionales et nationales.

Le système de non-gouvernement

Tout comme Marx, Kropotkine estimait que le mode d'organisation de l'activité économique déter-

5. Pierre Kropotkine, *La Conquête du pain*, Paris : Tresse & Stock éditeurs, 1892, p. 247 (rééd. Paris : Éditions du Sextant, 2006) (également en ligne).

6. *Ibid.*, p. 196.

mine tous les autres aspects de la vie sociale; la « superstructure non-économique » d'une communauté – ses normes sociales, culturelles et politiques – est le reflet de sa base économique. Le système spécifique de gouvernement en vigueur dans une société donnée est donc l'expression de son régime économique, et vice versa. Dans la société idéale de Kropotkine, où l'antagonisme entre employeur et employé serait remplacé par un travail volontaire et coopératif, il n'y aurait tout simplement plus besoin de gouvernement. « Le système non capitaliste », écrit-il, « implique un système de non-gouvernement⁷ ».

Cela ne veut pas dire qu'une communauté anarchiste devrait être exempte de règles, mais plutôt que les règles et les normes de comportement qui assurent l'harmonie sociale devraient être élaborées collectivement et être maintenues de manière volontaire sur la base de l'entente des parties, sans mécanismes d'autorité coercitive – police, Cour de Justice, système pénal – pour les appliquer. La cohésion sociale serait ainsi garantie du fait que le peuple remplacerait la compétition et l'antagonisme qui caractérisent les sociétés marchandes par la coopération, la solidarité et l'entraide.

Une fois que les inégalités propres à l'État capitaliste seraient éliminées, il en irait de même du besoin de les restaurer, faisant du crime un souvenir du passé. La menace de sanctions légales imposées par quelque forme d'autorité que ce soit deviendrait de fait superflue, les mœurs sociales non écrites étant

7. P. Kropotkin, « Anarchist Communism » in *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, Roger N. Baldwin éd., New York: Dover Publications Inc., 2002, p. 52.

parfaitement satisfaisantes pour assurer l'harmonie sociale. L'accomplissement des obligations de l'individu vis-à-vis de la société relèverait des « habitudes sociables » de chacun et « le besoin éprouvé par chacun d'entre nous, de chercher l'appui, la coopération, la sympathie de ses voisins⁸ ».

L'ANARCHISME ET LE MOUVEMENT DES KIBBOUTZ

L'influence de Kropotkine sur la pensée anarchiste au XIX^e siècle fut si profonde que sa théorie de l'entraide et de la production coopérative et décentralisée servira de base à la plupart des formes ultérieures d'anarchisme communautaire⁹. Étant donné sa diffusion dans les cercles socialistes européens de son époque, il ne fait aucun doute que la plupart des penseurs qui eurent le plus d'influence sur la formation de la théorie et la pratique du sionisme socialiste naissant étaient non seulement au fait des idées de Kropotkine, mais les considéraient comme une source d'inspiration majeure pour la nouvelle société qu'ils voulaient créer en Palestine.

Kropotkine lui-même s'était intéressé aux questions liées à l'antisémitisme et avait entretenu d'excellentes relations avec des travailleurs juifs au cours des années qu'il avait passées en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Parlant couramment le yiddish, il a ren-

8. Pierre Kropotkine, *La Conquête du pain*, p. 40.

9. Par opposition au courant individualiste de la pensée anarchiste, qui souligne la souveraineté de l'individu et reste hostile à la soumission obligatoire de l'individu à toute forme d'autorité externe, incluant les collectivités sociales.

contré et a correspondu avec un grand nombre de ceux qui allaient devenir des personnages clé dans la planification des colonies coopératives en Palestine, y compris avec Franz Oppenheimer, l'architecte de Merḥavia, la toute première coopérative juive en Palestine¹⁰.

Ainsi, les livres de Kropotkine furent parmi les premiers à être traduits en hébreu et diffusés en Palestine mandataire dès les années 1920. Ses articles ont été repris dans les publications de nombreux groupes et organisations impliqués dans le jeune mouvement ouvrier juif. Selon Avraham Yassour, historien et membre de kibboutz,

L'idée de construire l'avenir par la création autonome de communes plaisait à nombre de pionniers. [...] La doctrine [de Kropotkine], qui se fondait d'abord sur le besoin absolu de liberté pour l'individu, et par conséquent sur le besoin absolu d'organisations volontaires et non gouvernementales, était parfaitement adaptée à la réalité qui s'affirmait petit à petit à l'intérieur du mouvement des kibboutz¹¹.

Les jeunes hommes et femmes qui arrivèrent en Palestine dans les trente premières années du XX^e siècle, n'y trouvant aucune structure étatique – excepté les artifices coloniaux des Ottomans et, par la suite, du mandat britannique –, furent face ce

10. Avraham Yassour, « Prince Kropotkin and the Kibbutz Movement », dans *From a Kibbutz Commune (A Collection of Papers)*, Avraham Yassour éd., Haïfa : University of Haifa, 1995, p. 31.

11. *Ibidem*.

qu'ils considéraient comme un vide sans précédent qu'ils s'efforcèrent de remplir avec un certain assemblage idéologique. Au sein de ce ferment intellectuel, l'anarchisme eut une influence beaucoup plus importante qu'on a généralement voulu le croire. Pour Yaacov Oved, historien des kibboutz, les influences anarchistes étaient « fréquentes » parmi la génération fondatrice des *communards**¹², et chaque vague du mouvement des kibboutz a d'une manière ou d'une autre ressenti l'impact de l'anarchisme de Kropotkine¹³.

Gustav Landauer

Kropotkine avait de nombreux admirateurs au sein du mouvement travailliste à l'époque, dont quelques-uns des noms les plus célèbres de l'histoire du sionisme socialiste. Toutefois, le principal responsable de l'introduction des idées de Kropotkine dans ce milieu fut sans aucun doute l'intellectuel anarchiste allemand Gustav Landauer (1870-1919). À travers la grande amitié qui liait Landauer au penseur juif Martin Buber, sa conception de la transformation sociale assumait un rôle central dans la pensée de nombreux membres des mouvements de jeunesse qui partirent établir des kibboutz en Palestine au début des années 1920, et en particulier ceux de l'Hashomer Hatsaïr (« La Jeune garde »), dont les communautés formeront par la suite la fédération Kibboutz Artzi.

12. N.d.t. — Les termes en italiques suivis d'un astérisque sont en français dans le texte.

13. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz » in Amedeo Bertolo éd., *Juifs et anarchistes. Histoire d'une rencontre*, Paris : L'éclat, 2008, p. 200.

Landauer acquit une certaine notoriété auprès de la gauche européenne au cours des années 1890, avec le groupe d'étudiants radicaux *Die Jungen* (« Les Jeunes »). En tant qu'éditeur du journal du groupe, *Der Sozialist* (« Le Socialiste »), il devint une sorte de figure de référence parmi les jeunes révolutionnaires de la classe moyenne berlinoise et se fit rapidement un nom dans des cercles plus larges. Dans les premières années du XX^e siècle, il était connu en Europe en tant qu'essayiste, conférencier, dramaturge, romancier, journaliste, critique de théâtre et théoricien politique. Bien que ses origines petites-bourgeoises et son opposition aux théories de la lutte de classe l'aient mis en conflit avec le courant dominant du mouvement ouvrier, sa contribution à la culture allemande *fin-de-siècle** fut telle qu'on put compter parmi ses admirateurs certaines des figures littéraires et intellectuelles les plus estimées en Allemagne¹⁴.

Influencé par les idées de Friedrich Nietzsche, Pierre Kropotkine, Léon Tolstoï et Pierre-Joseph Proudhon, tout comme par les Romantiques allemands et des auteurs anglophones tels que Oscar Wilde, Walt Whitman et William Shakespeare, la politique de Landauer était fermement opposée au matérialisme prôné par la gauche anarchiste européenne au tournant du siècle. Au cœur de son anarchisme pacifiste et non doctrinaire se trouvait sa conception de l'État, qu'il ne considérait ni comme une entité abstraite au-delà de la portée des êtres humains, ni comme un simple objet pouvant être

14. N.d.é. — Sur le rayonnement de Landauer, voir, *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*, Paris : À contretemps / L'éclat, 2018.

« écrasé » par une révolution violente, mais comme un organisme vivant, complexe et enchevêtré, composé d'une multitude de relations interpersonnelles immédiates et fortes. En 1910, il écrivait :

L'État est une relation, un rapport entre les hommes, un mode de comportement des hommes les uns vis-à-vis des autres. On le détruit en contractant d'autres rapports, en se comportant autrement les uns à l'égard des autres. Les hommes vivent actuellement entre eux une relation "étatique" [...]. Cet ordre ne peut donc être dépassé que dans la mesure où cette relation est remplacée par une autre¹⁵.

Pour Landauer, c'est la corruption de l'esprit humain (*Geist*) qui enferme les individus dans les relations de compétition et d'antagonisme qui perpétuent le capitalisme et l'État. Si les individus pouvaient sortir de cette structure sociale et faire revivre l'esprit communautaire qui avait, selon lui, lié la société en un ensemble spirituel solidaire dans les temps prémodernes, et entrer dans un nouveau genre de relations interpersonnelles, le capitalisme et l'État ne pourraient pas survivre.

La révolution doit donc être un processus de régénération massive, une refonte spirituelle commençant par l'individu pour s'étendre à l'ensemble de la vie sociale. Plutôt que de viser un renversement révolutionnaire des institutions de l'État bourgeois et capi-

15. Cité par Martin Buber, dans *Socialisme et utopie* [1950], tr. fr. (modifiée) Paul Corset et François Girard [1977], Paris : L'échappée, 2016, p. 93.

taliste, Landauer croyait que pour vaincre le capitalisme et l'État, les individus devaient s'unir en une communauté, « se rassembler, se développer dans un cadre, un sens d'appartenance, un corps aux innombrables organes et sections¹⁶ ». Le cas échéant, la « création et le renouvellement d'une structure réelle organique » pourraient débiter, et c'est cette structure organique qui en temps et lieu détruirait l'État « en le repoussant¹⁷ ». Avec le développement des individus en familles, des familles en communautés, et des communautés en associations, une infrastructure alternative pourrait s'élever au sein même du giron de l'État, pour éventuellement surmonter l'ordre existant et le remplacer par une « société de sociétés » volontariste et librement constituée.

Landauer pensait que les efforts des anarchistes devraient se concentrer sur la restructuration de la société par le bas, sur une auto-émancipation constructive par le biais d'entreprises coopératives pacifiques, autosuffisantes et autogérées, conçues comme les germes d'un avenir débarrassé de toute aliénation. En dernière instance, cet avenir verrait s'entrelacer des alliances et des interalliances entre des communes agro-industrielles librement associées en une « société de sociétés ». Dans ces communes, les vestiges des formes de production artisanales, ainsi que les traditions rurales et communales provenant des sociétés prémodernes, seraient restaurées conjointement avec une industrie à petite échelle. De sorte que l'unité organique entre agriculture, indus-

16. Gustav Landauer, « Volk und Land. Dreiig Sozialistische Thesen » [Peuple et Pays. Trente thèses sur le socialisme], *Die Zukunft*, n° 58, 1907.

17. Cité par Martin Buber, *Socialisme et utopie*, p. 95.

trie et artisanat, entre travail manuel et travail intellectuel s'en trouverait, elle aussi, rétablie.

Manifestement inspiré par Kropotkine, Landauer décrivait cette communauté comme « un village socialiste, avec ses ateliers et ses manufactures villageoises, avec ses prairies, ses champs et ses jardins, son petit et son gros bétail, son poulailler », ajoutant qu'il « faudra vous habituer à cette idée, vous prolétaires urbains, quand bien même vous semblerait-elle d'emblée étrangère et bizarre, car elle est tout ce qui reste d'un commencement de socialisme véritable¹⁸ ».

LE KIBBOUTZ

La conviction de Landauer selon laquelle la clé du perfectionnement de l'homme c'est la réalisation de l'individu, tout comme son insistance sur le fait que cette dernière peut survenir à tout moment, signifie qu'à ses yeux la possibilité utopique existe de toute éternité et non pas comme une simple étape future du développement humain. Cette idée était particulièrement attirante aux yeux de la jeune génération juive qui fut à l'origine du mouvement des kibboutz. Ce n'est donc pas une coïncidence si de nombreux aspects de la théorie sociale de Landauer, elle-même fermement ancrée dans les idées de Kropotkine, finirent par être mis en pratique dans les kibboutz.

Le kibboutz est une communauté volontaire et autogérée, administrée par ses membres de manière démocratique, sans aucune sanction légale ni structure autoritaire ou coercitive pour assurer le respect de ses

18. G. Landauer, « Volk und Land. Dreißig Sozialistische Thesen », *cit.*

normes de comportement choisies en collectivité. Au sein des kibboutz, l'autorité politique dépend exclusivement de l'assemblée générale des membres (l'*asefa*), dont les décisions, qui concernent tous les aspects de la vie du kibboutz, sont prises à la majorité des voix, selon le principe d'une voix par individu. Jusqu'à très récemment, la propriété privée n'existait pas dans les kibboutz. Tous les biens, y compris les moyens de production, appartenaient à la communauté, tandis que la production était prise en charge collectivement, sans aucune rémunération individuelle.

Pensés sur la base d'une économie participative, suivant un principe de roulement des tâches effaçant toute distinction entre le travail manuel et le travail administratif, « les aménagements structurels de la communauté sont unilatéralement conçus pour favoriser la camaraderie sociale, l'entraide, la coopération économique, la répartition du pouvoir, la circulation de l'information et le travail transparent et sans exploitation » écrit Joseph Blasi¹⁹. Dans la commune, les biens et les services sont fournis sur la base du principe « à chacun selon ses besoins ».

En tant qu'entité économique et sociale autonome, le kibboutz incarne ce que Martin Buber appelait une « coopérative intégrale²⁰ ». Ce qui veut dire qu'à la différence des coopératives traditionnelles – qui sont des organisations où l'on se rassemble pour telle ou telle raison spécifique –, le kibboutz embrasse la vie tout entière de sa société. De sorte qu'on peut le décrire plus justement comme une société de type

19. Joseph Blasi, *The Communal Experience of the Kibbutz*, New Brunswick: Transaction Inc., 1986, p. 179.

20. Martin Buber, *Socialisme et utopie*, p. 210.

*gemeinschaft*²¹ : une « communauté », construite sur une forte imbrication des relations, des normes et des obligations sociales, les individus se rapportant les uns aux autres dans un « conditionnement mutuel universel²² ». L'exigence, au sein des kibboutz, de fusionner la production et la consommation nécessite l'implication directe de la communauté dans toutes les sphères de la vie – qu'il s'agisse des activités politiques, économiques, sociales ou culturelles.

Aujourd'hui, chaque kibboutz compte de 50 à 2000 membres, avec une population moyenne de 400 à 500 personnes²³. Si chacun demeure une entité autonome, son assemblée générale étant souveraine pour tout ce qui a trait aux affaires internes et à son développement social, politique et culturel, il fait toutefois partie d'une structure fédérative, dont le secrétariat général est basé à Tel Aviv²⁴. Mais dans le cas où

21. N.d.t. — Depuis les travaux de Ferdinand Tönnies et Max Weber, à la fin du XIX^e siècle, la sociologie oppose la *Gemeinschaft* – la « communauté » qui présente une certaine adhérence avec les valeurs subjectives de ses membres –, à la *Gesellschaft* – la « société » contractuelle, composée de rôles formels et de relations indirectes. Voir sur ce sujet le recueil d'essais de Martin Buber, *Communauté*, tr. fr. Gaël Cheptou, préface de Dominique Bourel, L'éclat, 2018.
22. Barzel, cité par Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz: The Management and Transformation of Socialist Industry*, Londres : Mansell, 1999, p. 7.
23. Amir Helman, « Use and Division of Income in the Kibbutz » in Yehudit Agasi et Yoel Darom éd., *Alternative Way of Life: The First International Conference on Communal Living (Communes and Kibbutzim)*, Norwood : Norwood Editions, 1984, p. 46.
24. Cet ouvrage s'en tient à l'étude des kibboutz faisant partie du TKM (Mouvement des Kibboutz), une fusion des deux

une décision du secrétariat général ne serait pas acceptée par tel ou tel kibboutz, le secrétariat n'aurait cependant qu'un pouvoir très limité (voire même pas de pouvoir du tout) pour intervenir sur ce choix.

plus grandes fédérations de kibboutz, le TAKAM (Mouvement kibboutznik unifié) et le Kibboutz Artzi, qui regroupent 94% de la population totale vivant dans les kibboutz du pays. Les 6% restants sont recensés comme membres de la Fédération Dati, un regroupement orthodoxe faisant partie du Mouvement des kibboutz religieux. En plus de ses différences structurelles et pratiques vis-à-vis du corps principal du mouvement, Dati présente, pour des raisons évidentes, une relation idéologiquement plus complexe à la tradition anarchiste. Alors que les kibboutzniks de toutes les fédérations sont tous, à quelques exceptions près, juifs, leur judaïsme est surtout d'ordre culturel ou national, plutôt que religieux. Il s'agit évidemment d'une différence notable avec les 17 kibboutz du Dati et les deux kibboutz du mouvement ultra-orthodoxe Poalei Agoudat Israel (PAGI). La Fédération Dati est issue de la tradition sioniste religieuse Mizrahi, et surtout du courant ouvrier de l'Hapoel Hamizrahi. Ce dernier forme, depuis la déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, la faction modérée du Parti national religieux. Néanmoins, certains de ses éléments, surtout au sein de son mouvement de jeunesse, le Bnei Akiva, ont subi l'influence du mouvement ultranationaliste de droite *Gush Emounim* (le Bloc des Fidèles). Même s'il n'est pas question du Dati dans ce livre, il vaut toutefois la peine de noter que ses kibboutz ne sont pas sans leurs propres attaches à la pensée anarchiste – bien qu'elles soient encore plus complexes que pour les autres fédérations. Les mémoires de l'anarchiste Augustin Souchy, qui avait été un membre du *Sozialistische Bund* de Landauer avant la Première Guerre mondiale, contiennent quelques pages relatant sa visite du kibboutz Yavneh, en 1951, et montrent à quel point il avait été heureux de découvrir que les membres de ce kibboutz Dati avaient été

LES KIBBOUTZ ET LE SIONISME

Dans sa postface à l'édition anglaise de 1974 du livre de Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers*²⁵, l'anarchiste britannique Colin Ward cite le kibboutz comme l'un des rares exemples dans l'histoire où la théorie sociale de Kropotkine aurait trouvé une expression pratique réussie. Ce constat s'accompagne toutefois d'une mise en garde : « En citant les colonies collectives juives comme exemples de la commune idéale de Kropotkine, écrit-il, il nous faut les considérer sans aucune référence aux fonctions qu'elles ont assumées au cours des dernières décennies au service du nationalisme et de l'impérialisme israéliens²⁶. »

Mise en garde de taille, pour certains. Le lien du mouvement des kibboutz post-1948 avec l'État d'Israël – un pays dont le nom est devenu synonyme d'apartheid et de néo-colonialisme pour la gauche contemporaine, du fait, notamment, de la quantité de ses membres qui ont rejoint les services de sécurité, les Forces armées israéliennes (IDF) et l'élite politique du pays – explique dans une large mesure le fait que les kibboutz n'ont généralement pas été perçus par les mouvements anarchistes comme des partenaires dans

influencés et inspirés par les idées de Landauer (Cf. Michael Tyldesley, *No Heavenly Delusion: A Comparative Study of Three Communal Movements*, p. 131, et Augustin Souchy, *Attention anarchiste! Une vie pour la liberté*, Paris : Éditions du Monde Libertaire, 2006).

25. Pierre Kropotkine, *Champs, Usines et Ateliers, ou l'industrie combinée avec l'agriculture et le travail cérébral avec le travail manuel*, tr. fr. Francis Leray, Paris : Stock, 1910.

26. Colin Ward, « Editor's Postscript », in Peter Kropotkin, *Fields Factories and Workshops Tomorrow*, Londres : Freedom Press, 1974, p. 202.

leurs luttes. Beaucoup considèrent leur simple existence comme reposant uniquement sur le déplacement forcé et l'asservissement des populations arabes locales, et ont tendance à considérer tout idéal progressiste d'égalité et de justice sociale professé par les kibboutz comme nul et non avvenu au regard de la profonde *inégalité* sur laquelle se fonderait la manifestation pratique de cet idéal.

Par définition, une commune qui prête officiellement allégeance à quelque État que ce soit ne peut être considérée comme une entité anarchiste. Cela ne veut pas dire toutefois que nous ne pouvons pas tirer des leçons des préceptes politiques pratiqués à l'intérieur de cette commune. En 1962, on pouvait lire dans *Freedom*, un journal anarchiste londonien :

[Le kibboutz] est l'un des meilleurs exemples de démocratie et certainement ce qui se rapproche le plus d'une pratique anarchiste parmi celles qui existent aujourd'hui. Toutes les théories chères aux anarchistes, comme la décentralisation, l'opinion des minorités, la « loi » sans gouvernement, la liberté sans licence ou la délégation de représentants, sont ici parties prenantes de l'existence quotidienne. Dans ce microcosme, on peut voir à l'œuvre les balbutiements de ce qui pourrait advenir dans une société vraiment libre²⁷.

Au cours de l'histoire, tous les projets d'auto-organisation se sont laissés prendre dans différents types de champs de forces qui ont fini par compliquer leur existence. Le kibboutz n'a pas échappé à la règle.

27. S. F., « Reflections on Utopia », *Freedom*, 24 mars 1962.

I. Les débuts du mouvement des kibboutz

Les fondations des communautés coopératives, 1880-1919

« Notre communauté ne *veut* pas de révolution, elle *est* la révolution. »

MARTIN BUBER, *Ancienne et nouvelle communauté*

Le mouvement des kibboutz fut le produit d'un concours de circonstances exceptionnel. À un moment donné, en un lieu donné, a convergé un ensemble de facteurs différents sans lesquels les kibboutz n'auraient pas vu, ni même *pu* voir, le jour. Le caractère unique de cette expérience ne peut être pleinement apprécié si l'on ne comprend pas d'abord les forces qui ont donné forme aux premiers développements du mouvement, ainsi que le contexte de son émergence.

L'histoire du kibboutz commence à la fin du XIX^e siècle, dans les *shtetls* d'Europe de l'est. Depuis le XV^e siècle, la population juive de l'Empire russe avait subi, à différents degrés, des politiques de discrimination antisémite et des persécutions par le pouvoir en place. Mais sous le règne du Tsar Alexandre II, le pays devint de plus en plus hostile pour les milliers de Juifs qui y vivaient. À partir de 1850, le régime tsariste édicta une série de décrets qui visaient à détruire l'autonomie juive à l'intérieur de la « Zone de Résidence » (une aire comprenant la Pologne, la Biélorussie, la Crimée, la Bessarabie et l'Ukraine, où les Juifs

avaient été confinés à partir de 1791). Alors qu'un mouvement d'opposition au régime s'implantait dans la paysannerie russe – sous l'influence de doctrines politiques radicales, que les élites dirigeantes considéraient comme un danger potentiel pour leur existence –, les autorités tsaristes ont délibérément utilisé l'antisémitisme comme arme politique, au prétexte que nombre de ces « radicaux » étaient d'origine juive.

En désignant les Juifs comme « assassins du Christ » et oppresseurs des Slaves chrétiens, le Tsar et son régime attisaient la xénophobie religieuse et nationaliste et encourageaient les paysans mécontents à reporter leur insatisfaction à l'égard du régime sur leurs compatriotes juifs. Les deux dernières décennies du XIX^e siècle furent les plus terribles du point de vue des persécutions d'État. En 1881, on assista à une vague de pogroms sanglants dans tout le sud du pays, où un grand nombre de Juifs furent assassinés, laissant des milliers d'autres dans un état d'extrême pauvreté. Suite à l'assassinat d'Alexandre II en mars de la même année, les Juifs de Russie firent également les frais d'une série de mesures antisémites à l'instigation de l'État. Selon Konstantin Pobiedonostsev, conseiller et ami du nouveau tsar Alexandre III, leur objectif était de contraindre un tiers des Juifs à émigrer, un autre tiers à se convertir au christianisme et le dernier tiers à mourir de faim¹.

Réactionnaire fervent et adepte convaincu de la maxime « autocratie, orthodoxie et nationalisme »,

1. Franklin H. Littell, « Breaking the Succession of Evil », in Levon Chorbajian et George Shirinian éd., *Studies in Comparative Genocide*, Palgrave MacMillan, 1999, p. 237.

Alexandre III attribua directement aux Juifs les troubles de 1881 et, l'année suivante, promulgua les fameuses « Régulations temporaires », qui légitimeront encore davantage l'oppression des Juifs de Russie. Ces « Régulations temporaires », connues également sous le nom de « Lois de Mai », impliquaient des restrictions de résidence, qui interdisaient aux Juifs d'habiter dans les villes de moins de 10 000 habitants – y compris à l'intérieur de la « Zone » – limitaient leurs droits fondamentaux, compliquaient considérablement la liberté de mouvement et systématisaient plus encore le principe des quotas anti-juifs dans l'éducation nationale, ce qui eut pour conséquence que des milliers d'entre eux furent exclus de certaines professions et se virent refuser l'accès aux universités.

Les « Lois de Mai », qui firent l'objet d'aménagements répétés au cours des années qui suivirent, n'étaient que le début d'une série de législations oppressives, confirmant le statut légal des Juifs en tant que citoyens subalternes en Russie. En 1892, par exemple, les Juifs furent bannis à la fois du vote et de l'éligibilité aux élections locales, ce qui eut pour conséquence que, dans de nombreuses villes où la communauté était importante, la représentation devint inversement proportionnelle à la population, et la majorité se trouva soumise par la force au gouvernement ouvertement hostile de la minorité. En conséquence, des centaines de milliers de Juifs furent exclus des villes et des villages de Russie, et bon nombre des zones urbaines les plus importantes du pays – y compris Kiev et Moscou – furent complètement vidées de leur population juive.

En plus de la crise humanitaire désastreuse subie

par les Juifs de Russie, la montée de la persécution provoqua deux phénomènes majeurs. Tout d'abord, l'intelligentsia juive du pays commença à s'intéresser de près à l'activisme politique. De ce point de vue, le siècle leur avait donné largement de quoi faire, alors que le territoire russe avait vu émerger et s'enraciner une grande diversité de doctrines politiques issues de la gauche radicale dans la dernière moitié du XIX^e siècle, dont plusieurs variantes des idéologies socialistes, anarchistes, nihilistes, libérales et syndicalistes. Les idées de Marx, Kropotkine, Tolstoï, Proudhon et Bakounine faisaient leur entrée dans le paysage politique, et, avec la montée du mouvement populiste et des communes agraires tolstoïennes, ces idéologies furent une source d'inspiration majeure pour toute une génération de Juifs persécutés, en quête d'une solution à leur situation toujours plus désespérée.

ALIYA

La deuxième conséquence majeure de ces troubles fut une émigration juive massive. Tandis qu'une large majorité des quelque 20 000 Juifs qui quittèrent la Russie en 1881-1882 émigra vers les États-Unis ou l'Argentine, quelques centaines prirent le chemin de la Palestine. Avec un petit groupe de Juifs yéménites qui commencèrent à affluer de Sanaa en 1881, ces immigrants constituèrent la première des six *aliyot* (vagues d'immigration) vers le pays².

2. On compte en effet six grandes vagues d'émigration (*Aliya, pl. aliyot*) entre 1882 et la création d'Israël en 1948. La première *Aliya* a lieu entre 1882 et 1903, la deuxième entre 1904 et

À cette époque, la Palestine était une province de l'Empire ottoman, sous domination turque. Les quelques Juifs de la diaspora qui s'y installèrent avant l'avènement d'une immigration d'inspiration sioniste, y venaient soit pour y étudier dans des *yeshivot* locales, maisons d'étude de la Torah et du Talmud, soit pour y vivre leurs derniers jours et être enterrés dans le pays de leurs ancêtres. Au début des années 1880, la population juive de Palestine, concentrée essentiellement dans les centres religieux de Jérusalem, Safed, Tibériade ou Hébron, était estimée entre 13 000 et 20 000 personnes. Alors que ces derniers se consacraient surtout à l'étude des textes juifs et vivaient pour l'essentiel des subsides philanthropiques levés en Europe (la *Halukka*), les nouveaux immigrants qui commencèrent d'arriver au début des années 1880 furent les premiers qui aspiraient à une indépendance économique, avec le projet de travailler la terre de manière à créer les conditions économiques nécessaires à une renaissance nationale juive à large échelle dans la région.

Un petit nombre de ces Juifs de la première *aliya* (connus sous le nom de *Bilouim*³) s'installa en Palestine dès 1880, en fondant les premières « nouvelles » implantations juives à Rishon LeTzion, Rosh Pinah, Zikhron Yaacov, Gedera et Petaḥ Tikva. Ces nouveaux arrivants et le flot de Juifs qui les suivraient en Palestine, étaient considérés avec une certaine

1914, la troisième entre 1919 et 1923, la quatrième entre 1924 et 1931, la cinquième entre 1932 et 1940 et la sixième entre 1941 et 1947 (Source: H. Viteles, *A history of the Cooperative movement in Israel*, Vol. 2, London: Vallentine Mitchell, 1967).

3. N.d.é. — De « Bilou », un acronyme fondé sur un verset d'Isaïe (2:5), « *Beit Ya'akov Lekhu Ou-nelekh* » — « Maison de Jacob, allons et marchons ! »

méfiance par les autorités turques. À leurs yeux, les nouveaux immigrants étaient potentiellement des agents de puissances ennemies qui mettaient en danger la souveraineté de leur territoire, et le gouvernement ottoman fit donc tout ce qui était en son pouvoir pour compliquer l'immigration juive.

Les premiers *Bilouim* se trouvèrent eux-mêmes dans l'impossibilité d'obtenir une autorisation officielle pour construire des infrastructures pouvant supporter une immigration massive en Palestine et, en 1883, les autorités turques interdirent à la fois l'immigration juive en provenance de Russie et les achats de terres par les Juifs. Toutefois l'immigration se poursuivit et les restrictions concernant les acquisitions de terres par les Juifs furent détournées en enregistrant les ventes aux noms de Juifs d'Europe occidentale et en distribuant des pots-de-vin (*bakchichs*) aux agents de l'administration locale. Au début des années 1890, plus de 20 000 nouveaux *olim* (immigrants) étaient arrivés en Palestine – pour la plupart en provenance du sud de la Russie.

La deuxième aliya et la naissance du kibboutz

À la différence de leurs prédécesseurs, ces nouveaux immigrants affirmaient explicitement une idéologie sioniste, exhortant à l'« encouragement et au renforcement de l'immigration et de la colonisation en Eretz-Israël par l'établissement d'une colonie agricole fondée sur les principes de la coopérative sociale » et appelant à « la renaissance spirituelle, politico-économique et nationale du peuple juif en Palestine⁴ ».

4. Cité dans *The Shengold Jewish Encyclopaedia*, s.v. « Bilu », p. 50-51.

Toutefois, les quelques communautés fondées en Palestine entre 1880 et la fin des années 1890 n'étaient pas encore suffisantes pour jeter les bases d'une renaissance nationale telle que la souhaitaient les sionistes. Pour l'historien Walter Laqueur, l'enthousiasme et le zèle des *Bilouim* n'avaient d'égal que leur manque de préparation. « Ils ignoraient tout de l'agriculture », écrit Laqueur, « et trouvèrent presque insupportable de travailler sous ce climat inhabituel. Surtout, ils n'avaient pas d'argent pour acheter des terres et du matériel et les crédits pour construire des maisons faisaient défaut. Comme [...] ils n'avaient ni chevaux, ni bœufs, ni instruments aratoires, il leur fallut travailler le sol rocailleux de leurs mains nues⁵. » Alors qu'ils s'étaient rendus en Palestine avec l'intention d'être les précurseurs de la renaissance nationale juive, peu de temps après leur arrivée, les *Bilouim* devinrent presque entièrement dépendants économiquement de philanthropes de la diaspora. Au tournant du siècle, leurs projets ne survivaient plus que grâce au soutien financier d'investisseurs étrangers, tels que le célèbre philanthrope juif français, le baron Edmond James de Rothschild⁶.

Tandis que les implantations de la première *aliya*

5. Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, traduction française Michel Carrière, Paris: Gallimard (1973), collection « Tel », 1994, p. 122.
6. Rothschild a commencé à acheter des terres en Palestine en 1882 et ses dons financèrent plusieurs des premières expériences, dont le tout premier établissement, à Rishon Le-Tsion. Dans les années 1880, il s'est impliqué dans la fondation de l'industrie vinicole en Eretz-Israël, en aidant des Juifs russes à fuir les pogroms pour planter des vignobles dans leurs colonies en Palestine.

peuvent être considérées comme les précurseurs du kibboutz, ce sont les immigrants de la deuxième *aliya* qui ont été déterminants dans l'établissement des premières *kvoutzot* (communes), ou « proto-kibboutz ». Comme on l'a vu, cette vague d'immigration était directement liée aux événements en Russie. Entre 1903 et 1906, une deuxième vague de pogroms, encore plus dévastateurs, s'abattit sur différentes parties du pays, causant près de 2 000 morts et provoquant un accroissement dramatique du nombre de Juifs fuyant le pays. Avec la formation de l'Organisation sioniste mondiale, fondée par Theodor Herzl en 1897, l'idée d'une implantation permanente en Palestine commençait à devenir de plus en plus populaire dans certaines franges du monde juif (bien que l'idée mettra encore quelques années avant de bénéficier du soutien des courants majoritaires) et, de fait, la Palestine allait devenir une destination privilégiée pour un grand nombre de réfugiés juifs.

Bien que cette vague d'immigration fût loin d'être homogène, une bonne partie des immigrants (hommes et femmes) étaient jeunes, célibataires et originaires de Russie. Le contingent principal provenait de ce qu'on appelait la Russie blanche, couvrant l'est de la Pologne et la Lituanie. Ces nouveaux immigrants avaient été élevés dans un milieu traditionnel juif et parlaient yiddish, mais la plupart avaient au moins une connaissance élémentaire de l'hébreu. Outre cette population et un petit groupe originaire du Yémen, il y avait aussi un gros contingent qui venait de la Russie méridionale. Colons issus de familles riches et assimilées, ces derniers ne parlaient souvent que le russe⁷.

7. Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, p. 409.

Ces *olim* de la deuxième *aliya* furent choqués par ce qu'ils trouvèrent en arrivant en Palestine. Les conditions climatiques très rudes auxquelles ils furent confrontés à leur arrivée les déconcertèrent : une chaleur caniculaire, les déserts au sud, les marais et les terres rocailleuses au nord créaient un environnement qui n'avait qu'une ressemblance très lointaine avec la terre « de lait et de miel » de la Bible que nombre d'entre eux s'attendaient à trouver. Des maladies telles que la malaria étaient répandues et firent payer un lourd tribut à la population immigrante. Toutefois, les conditions inhospitalières n'étaient pas la seule source de désillusion pour ces jeunes pionniers radicaux. La situation économique des Juifs de la première *aliya*, qui vivaient et travaillaient déjà dans le pays, les avait tout autant surpris.

Sur ce point, comme je l'ai déjà écrit, les implantations de la première *aliya* avaient été soutenues presque entièrement par des philanthropes sionistes, dont la branche française des Rothschild. Mais ce qui était plus encore gênant pour les nouveaux venus était le fait que les Juifs de la première *aliya* avaient eu recours à des travailleurs arabes pour construire leurs implantations. Tandis que le travail expérimenté et bon marché des Arabes avait la préférence des fermiers de la première *aliya*, ce n'était certainement pas l'intention des *haloutzim* (« pionniers ») de la deuxième *aliya* de se constituer comme classe bourgeoise de propriétaires terriens juifs exploitant la population indigène arabe.

« Ce n'était pas de cette manière – les Juifs dirigeant le travail d'une main-d'œuvre arabe – que nous espérons construire ce pays », écrivait un immi-

grant de la deuxième *aliya* qui avait travaillé à Zikhron Yaacov⁸. D'un point de vue nationaliste, une stratification de la vie économique sur la base de divisions ethniques menaçait par ailleurs de saboter l'émergence d'une économie juive autonome et auto-suffisante, qui était considérée comme un préalable incontournable pour la reconstruction de la nation juive en Palestine.

Quoi qu'il en soit, les fermes de la première *aliya* affichèrent de piètres performances, avec une rentabilité dérisoire, et l'émissaire de la diaspora, Arthur Ruppin, profita de l'occasion pour rappeler que des infrastructures privées ne seraient jamais suffisantes pour supporter une immigration juive à grande échelle. Dans le discours qu'il prononça devant la Société de la colonisation juive, à Vienne, après un voyage de six mois en Palestine au printemps et à l'été 1907, Ruppin fit part de ses inquiétudes sur les entreprises de la première *aliya*, soulignant l'inefficacité et l'échec des colonies de Rothschild, mais il parla au

8. Joseph Baratz, *Mon Village en Israël*, adaptation par Georgette Leven, Paris : Plon, 1957, p. 51 [N.d.é. — Nous avons modifié la traduction française en nous fondant sur l'anglais, langue originale du texte publié, même si les conversations que Baratz eut avec M. H. à Londres se firent en russe et furent ensuite retranscrites en anglais. Leven traduit : « Ce n'était pas de cette manière [...] que nous espérons créer un pays juif » alors qu'il n'est question que de « settle the country », pour les Juifs, certes, mais pas forcément juif. C'est toute la problématique du titre de Herzl, *Der Judenstaat*, traduit généralement par *L'État juif*, quand il aurait fallu traduire *L'État des Juifs*, comme le fit Claude Klein dans son édition de 1989, corrigeant une erreur qui ne fut pas sans conséquences sur l'idée d'Israël.]

contraire avec enthousiasme d'une diversification économique fondée sur des principes coopératifs.

Tout en reconnaissant que la philanthropie des Rothschild avait permis bien des choses pendant la première période de l'immigration (« notre position aujourd'hui », déclara-t-il, « est très différente de ce qu'elle aurait été si nous avions dû commencer notre colonisation à partir de rien »), Ruppin insistait sur le fait que cela ne saurait suffire⁹. Les monocultures agricoles des implantations de la première *aliya* avaient pris un trop grand risque économique dans les circonstances, rappelait-il, et le système administratif des colonies de Rothschild avait « entravé le développement d'un esprit d'indépendance¹⁰ » chez les travailleurs. Rothschild ne faisait pas confiance à la compétence des colons, et il insistait sur la nécessité d'une supervision directe et un contrôle administratif complet de la part des travailleurs. Les ordres des administrateurs et des experts en agronomie dépêchés pour piloter chaque groupe de colonies étaient certes contraignants, mais du point de vue formel et légal, c'est le travailleur qui restait toujours aux prises avec les risques.

« Une telle situation est impossible à long terme », déclarait Ruppin. « Il m'est difficile d'imaginer un système dans lequel le paysan doit porter la responsabilité alors qu'il ne fait que suivre les instructions de l'administrateur¹¹. » Dans l'optique de Rup-

9. Arthur Ruppin, « The Picture in 1907: Address to the Jewish Colonization Society of Vienna », *Three decades of Palestine*, Jérusalem : Schocken, 1925, p. 1-14 [en ligne]

10. *Idem.*

11. *Idem.*

pin, les travailleurs des entreprises capitalistes ne ressentent tout simplement pas la même responsabilité personnelle que le paysan, qui prend le risque de ses propres décisions, et il considérerait ce sentiment d'aliénation comme une cause majeure de l'inefficacité des fermes de la première *aliya*.

Ruppin n'était pas le seul à reconnaître l'impuissance des initiatives de la première *aliya*. Dans les toutes premières années du XX^e siècle, l'idée de l'établissement coopératif avait commencé à bénéficier d'une certaine notoriété à travers le monde juif, en partie grâce au Premier Congrès sioniste, tenu en août 1897, et avec la parution de traités influents, comme *La Question juive et l'État juif socialiste*, de Nachman Syrkin, qui sera publié l'année suivante. Actif dans les cercles révolutionnaires en Russie, Syrkin était farouchement opposé aux éléments « bourgeois* » dans l'Organisation sioniste et pensait que le sionisme devrait s'implanter sous la forme de coopératives ouvrières juives en Palestine¹². En 1898, Syrkin proposa à la fois une analyse systématique des besoins des immigrants juifs et du projet d'établissements coopératifs, dressant la liste des infrastructures nécessaires pour faire la synthèse de ces deux éléments.

Alors que l'influence de l'Organisation sioniste ne cessait de croître dans les premières années du XX^e siècle, un large consensus s'y était établi pour dire que la seule manière de faire des progrès en Palestine serait de bâtir des structures collectivistes, des coopé-

12. N.d.é. — On peut lire en français un texte de Syrkin, « Le combat sioniste » (1898), sur ces questions dans *Sionismes. Textes fondamentaux*, réunis et présentés par Denis Charbit, Paris : Albin Michel 1998, p. 161-164.

ratives et des institutions économiques collaboratives, plutôt que d'injecter encore davantage de capitaux privés. Au moment de la deuxième *aliya*, Syrkin, Ruppin et d'autres sionistes influents étaient parvenus à une entente globale selon laquelle « la réponse au problème du travail juif réside dans la coopération », concluant que

Les futurs établissements devront entièrement se débarrasser de l'antagonisme entre l'employeur et l'employé, entre le riche fermier colon et ses esclaves, entre l'exploiteur et l'exploité. Au sein de la coopérative, le travailleur est le propriétaire du capital, et le caractère coopératif du travail adoucit la pénibilité du labeur et abolit l'antique malédiction et les stigmates qu'il porte partout. Dans l'établissement coopératif que nous envisageons, la question du travail juif trouvera une solution, car son problème principal, celui du travail et du capital, sera résolu¹³.

En conséquence, les premières années du siècle verront les organisations sionistes du courant majoritaire s'affairer à lever les fonds nécessaires au financement d'institutions socio-économiques coopératives en mesure de permettre l'installation d'un grand nombre d'immigrants, en évitant de se tourner vers des investisseurs capitalistes comme Rothschild. Ruppin lui-même deviendra un important défenseur des coopératives et fondera, en 1908, le Bureau palesti-

13. Nachman Syrkin, « Cooperative settlement and haAḥava Company », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, Merḥavia, 1995, p. 99.

nien à Jaffa, qui sera chargé de l'administration et la coordination des projets d'établissements sionistes en Palestine.

Degania

C'est dans ce contexte qu'est née la première *kvoutza* (pl. *kvoutzot* : établissement collectif), dont l'apparition, à la différence des autres structures coopératives et agricoles qui s'installaient en Palestine à l'époque, n'était pas le fait d'une planification sociale ou économique préméditée par l'Organisation sioniste.

On doit sa fondation, en 1910, à un jeune groupe d'immigrants issus de la commune de Romni, en Russie. Après avoir voyagé à travers la Palestine pour travailler dans divers établissements collectifs ou semi-collectifs fondés par leurs prédécesseurs, les membres de Romni avaient trouvé du travail dans une des entreprises de la première *aliya*, à Rishon LeTzion. Ils furent « consternés moralement » parce qu'ils y trouvèrent, et dégoûtés par la manière dont cette ferme et les autres du même type étaient organisées, « avec leurs contrôleurs juifs, leurs employés agricoles arabes et leurs gardes bédouins¹⁴ ». Au lieu des ferments d'une société fondée sur des principes d'égalité et d'autosuffisance, le groupe se rendit compte que les colons juifs de la première *aliya* avaient reproduit la structure d'exploitation économique de la Zone de Résidence, où les tâches plus nobles – menées loin des sites de production – étaient réservées aux Juifs, qui

14. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2000, p. 19.

se déchargeaient sur les autres groupes de population pour accomplir les travaux pénibles.

Les autres expériences du groupe au sein d'autres entreprises de la première *aliya* ne suffirent pas à surmonter leur première désillusion. Un membre du groupe de Romni, Joseph Baratz, racontera plus tard ce qu'il avait vécu comme travailleur à Zikhron Yaacov : « Nous nous rendions compte de plus en plus que les usages en vigueur dans les anciennes colonies ne nous convenaient pas [...] En tout cas, nous estimions qu'il ne devrait y avoir ni employeurs, ni employés. Nous voulions une vie "heureuse pour tous"¹⁵. » Le groupe s'est finalement retrouvé à la Ferme du Kinneret, au bord de la « mer de Galilée » (aussi connue sous le nom du « lac de Tibériade » ou « lac Kinneret »), un vaste établissement abritant plusieurs collectifs de cultivateurs. Dirigé par un gestionnaire désigné et fonctionnant selon une structure managériale hiérarchique, le système de la ferme ne cadrait pas avec les aspirations égalitaires de beaucoup des immigrants qui y travaillaient.

À Kinneret, comme dans d'autres fermes semi-collectives à travers le pays, un des principaux griefs des travailleurs était la surveillance constante dont ils faisaient l'objet de la part de leurs contrôleurs. Cette situation ne manquait pas de provoquer d'interminables querelles et même parfois des mouvements de grève. Néanmoins, les travailleurs du groupe de Romni n'étaient pas plus disposés à accepter l'alternative offerte par le système, qui consistait à accepter les offres de promotion pour devenir gestionnaires à leur tour. Cette voie pouvait certes être une solution

15. Joseph Baratz, *Mon Village en Israël*, p. 51 [trad. mod.].

pour plusieurs travailleurs, mais Baratz et ses camarades considéraient cette option comme une trahison de leur conviction la plus fondamentale, et une démarche contraire à toutes leurs idées et valeurs : « La croyance en la supériorité d'une vie de labeur, et en leur propre obligation (et leur désir) de persister dans cette manière de vivre » comme le rapporte Henry Near dans son histoire du kibboutz¹⁶.

Pour Baratz et ses camarades, l'alternative devait correspondre à leur vision idéologique originale : la création d'un nouveau système social construit sur le principe de la coopération volontaire. Ils eurent bientôt l'occasion de mettre leur conviction en pratique. En octobre 1909, une grève éclata lorsque les travailleurs juifs de Kinneret décidèrent qu'ils ne pourraient plus tolérer le caractère oppressif et arbitraire de leur administration, pas plus que le recours à une main-d'œuvre arabe bon marché. Après une violente dispute avec les autorités de l'établissement, le groupe de Romni – dix hommes et deux femmes, qui n'avaient pas même vingt ans –, quitta la ferme avec l'intention de s'établir sur sa propre parcelle de terre, selon ses propres principes.

Comme beaucoup d'autres immigrants, les membres du groupe de Romni avaient vécu un certain temps de manière collective en Russie, avant leur *aliya*. Depuis leur arrivée en Palestine, l'idée d'établir une commune permanente avait commencé à germer au sein du groupe. Joseph Baratz se souvient :

16. Henry Near, *The Kibbutz Movement. A History*, vol. 1, Origins and Growth, 1909-1939, Oxford : Oxford University Press, 1992, p. 29.

Grâce à notre vie communale, un sentiment d'intimité entre les membres a grandi. Nous parlions beaucoup de la « commune »; pendant un certain temps, ce fut l'idée principale : la vie commune non seulement pour quelques élus, mais comme système social permanent, en tout cas pour la masse des pionniers qui immigraient en Palestine¹⁷.

Ayant pris la décision de mettre un terme à leur voyage pour fonder un établissement permanent, les *communards** de Romni ont été approchés par Arthur Ruppin. Selon Baratz, Ruppin « comprit que les méthodes administratives ne convenaient pas à Kinneret et il décida de confier certaines terres aux pionniers eux-mêmes, qui les cultiveraient sous leur propre responsabilité¹⁸ ». Ruppin a proposé qu'ils commencent le travail sur un bout de terre sur les rives du Jourdain appelé Oum Ghouni, qui avait récemment été acheté au Fonds national juif par la Compagnie de développement des terres palestiniennes¹⁹.

17. Ehad mihakommuna [«Un membre de la commune » = Baratz], cité par Near, *The Kibbutz Movement. A History*, vol. 1, p. 28.

18. J. Baratz, *Mon Village en Israël*, p. 54.

19. Dans son article de 1929, « Buying the Emek », Ruppin raconte comment la vallée de Jezréel (*Emek Yisrael*) a été achetée pour les besoins de la colonisation. Une partie considérable de cette terre, incluant la parcelle de Oum Ghouni, fut achetée par des propriétaires absents – dans le cas de Degania, par la famille Sursuk, de Beyrouth. De fait, la plupart des terres n'étaient pas propriété privée, et les terres publiques n'étaient habituellement pas à vendre aux Juifs. En plus du prix demandé, les colons ont payé

La première *kvoutza* naît donc en octobre 1910. Nommée Degania (« bleuet ») d'après le nom de la fleur qui pousse dans la région au printemps, la commune représente un tournant dans l'établissement des Juifs en Palestine. Comme le dit Avraham Yassour, Degania symbolisait « la fondation d'un système social permanent où le groupe assumait l'entière responsabilité de la ferme et assurait son développement selon ses propres principes²⁰ ».

Ces principes sont résumés succinctement dans une lettre que le groupe envoya à Ruppin en 1910, où Degania est défini comme « une communauté coopérative sans exploités ni exploités²¹ ». Les fondateurs de Degania investirent beaucoup d'efforts pour s'assurer que leur nouvelle ferme fonctionnerait d'une manière aussi différente que possible de celles de la première *aliya*. Ils optèrent pour des cultures mixtes et intensives, qui leur épargneraient du travail et promettaient une économie plus durable que les monocultures de la première *aliya*, qui dépendaient largement des prix du marché mondial et des conditions saisonnières et climatiques. Ils créèrent un style de vie

des sommes astronomiques pour dédommager les fermiers locataires qui avaient travaillé la terre. Alors qu'il s'agissait rarement d'une priorité pour les autorités sionistes, la nécessité de maintenir de bonnes relations avec les travailleurs arabes est un aspect sur lequel insiste beaucoup la littérature des premiers kibboutz – tout particulièrement les essais de A. D. Gordon.

20. A. Yassour, « Introduction: Chapters in the History of the Kvutza and Kibbutz », in Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources*, p. 12.
21. « Degania, the Mother of the Kibbutzim, is 90 Years Old ». *Communa* [en ligne].

fondé sur l'égalité politique et matérielle, la liberté et la démocratie, avec comme principe cardinal l'élimination de toute forme de hiérarchie et de grade. Leur société devait être, selon leurs propres mots, exemplaire, « sans gestionnaires ni subalternes²² ».

À Degania, il n'y avait pas de propriété privée. Tout, du bétail et de la machinerie agricole au contenu des chambres de ses membres, appartenait à la collectivité. Ses fondateurs avaient l'impression qu'une telle société rehausserait « la dignité de l'individu et libérerait l'énergie et l'indépendance nécessaires à la création spirituelle²³ ». Le groupe était convaincu qu'aucune tâche ne devait être considérée comme plus importante qu'une autre. À la ferme, la production et la consommation étaient organisées sur une base communale et toutes les décisions administratives prises de manière collective, la gestion se fondant strictement sur la démocratie directe et le débat informel. Quant aux réunions des membres, elles étaient considérées comme « l'institution suprême », où « chaque question devait être débattue et chaque décision devait être prise en fonction de l'opinion de la majorité²⁴ ».

Chaque membre du kibboutz touchait un revenu mensuel de cinquante francs payé par l'Organisation sioniste, et ces salaires étaient mis en commun par le groupe, qui gérait un foyer et une bourse communes. Ainsi, grâce à la conviction que les obligations peuvent être assumées d'une façon égalitaire, le groupe est parvenu à éliminer toute relation entre la contri-

22. *Ibid.*

23. « Way of Life », *Degania* (en ligne sur le site du kibboutz).

24. *Ibid.*

bution et la récompense, chacun donnant selon ses capacités et recevant selon ses besoins.

En contraste frappant avec les difficultés économiques des fermes de la première *aliya*, Degania réussit à dégager des bénéfices moins d'un an après sa fondation²⁵. Aussi le concept d'une commune de travailleurs cultivant des terres publiques commença à attirer l'attention. Du fait du succès de Degania, l'idée se répandit rapidement à travers tout le Yishouv²⁶ et parmi les mouvements de jeunesse sionistes socialistes à l'étranger, et bientôt d'autres groupes se mirent à cultiver la terre de la même manière. Sous peu, des *kvoutzot* s'installeraient partout où la terre pouvait être achetée, et le plus souvent même – à ce stade initial –, sur des terres désolées ou marécageuses, que les pionniers s'empressaient de cultiver.

Les conditions n'étaient pas faciles : la malaria, la typhoïde et d'autres maladies étaient courantes parmi les colons, et nombre d'entre eux avaient du mal à s'adapter à une vie de dur labeur. Durant toute la deuxième *aliya*, l'évolution des communes fut sporadique, parcellaire et procédait surtout à coup d'expériences et d'erreurs, mais bientôt la structure du kibboutz commença à prendre forme à Degania²⁷. En 1914, vers la fin de la deuxième *aliya*, il existait sur

25. C. Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 57.

26. N.d.é. — Littéralement « établissement », « village » « foyer » – abréviation de *Hayishuv Hayehudi b'Eretz Yisrael* (« L'établissement juif en terre d'Israël »), terme fréquemment utilisé pour désigner à la communauté juive d'avant 1948 en Palestine. Le terme « foyer » est le plus souvent utilisé.

27. Laqueur note que lors de cette période d'expérimentation initiale, il y avait une certaine tendance à se calquer sur

tout le territoire 28 *kvoutzot*, avec un total de 380 membres permanents, chaque communauté fonctionnant sur des principes similaires à ceux de Degania²⁸.

Malgré les doutes de Ruppin et de son entourage, un consensus s'installa bientôt pour dire que ce projet devait être poursuivi à plus large échelle. Chaque *kvoutza* affichait un retour sur capital investi largement supérieur aux fermes de la première *aliya*, qui fonctionnaient sur l'économie de marché. Par conséquent, ce qui avait commencé comme une simple expérience insolite est rapidement devenu un élément important et apprécié du mouvement ouvrier

l'exemple de Degania d'une manière quasi dogmatique. Le fait que Degania était constitué de douze personnes, par exemple, était purement accidentel, mais pour les groupes qui établirent des *kvoutzot* dans son sillage, son modèle était devenu un impératif idéologique. De fait, à l'époque Degania était toujours en cours d'évolution et prenait encore ses marques. Des suggestions prématurées, comme le fait qu'aucun de ses membres ne devrait se marier au courant des cinq premières années sur la commune, ont été révisées après la naissance du premier enfant, ce qui a causé une crise idéologique majeure. Est-ce la mère qui devrait élever son enfant ou devrait-il être confié aux soins de quelqu'un d'autre ? Les enfants devraient-ils vivre avec leur famille ou dans un logement séparé ? Les femmes devraient-elles travailler dans toutes les branches de l'agriculture, ou leur place est-elle dans la cuisine et la buanderie ? Les enfants sont-ils une « propriété privée » ou appartiennent-ils au groupe ? Dans la suite des choses, les membres de Degania finirent par adopter une série de compromis, mais leur établissement est néanmoins devenu un modèle pour les communes à venir.

28. C. Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 57.

juif en Palestine, dont le succès attira l'attention des observateurs étrangers²⁹.

La coopérative: variations sur un thème

Tout au long de la deuxième *aliya*, un large éventail d'organisations sociales, coopératives et communales existait à travers toute la Palestine. Il y avait déjà de nombreuses entreprises coopératives, une grande variété de groupes de travail collectif à la campagne et des associations de vie communale opérant dans tout le Yishouv.

Les discussions sur les origines du mouvement des kibboutz oublient souvent à quel point les immigrants avaient vécu de manière communautaire et mis leurs ressources en commun avant même l'apparition des premières *kvoutzot*. Les communes juives existaient en Palestine au moins depuis 1904, et les idées égalitaires s'étaient manifestées à divers degrés dans les autres modèles de coopératives agricoles qui existaient avant les *kvoutzot*. La coopérative de Merḥavia, par exemple, incarnait un deuxième modèle, bien que de nature moins collective que les *kvoutzot* en ce que l'établissement avait une structure managériale plus hiérarchique et un système salarial indexé selon la contribution individuelle. Moins organique dans ses origines, fondée sur des plans théoriques rigides conçus des années avant sa fondation (voir le chapitre 2), Merḥavia servira de prototype au *moshav*.

La ferme de Kinneret constitue un troisième modèle, où les membres de Degania avaient eu l'occasion de travailler aux côtés de beaucoup d'entre ceux qui iraient former les autres *kvoutzot* de la Pales-

29. *Ibid.*

tine ottomane. Les origines de Degania montrent à quel point la structure managériale hiérarchique et les méthodes administratives oppressives de Kinneret se heurtaient aux principes égalitaires de plusieurs de ses travailleurs, ce qui mènerait Kinneret à évoluer en une *kvoutza* de style collectif. Un quatrième modèle, et une autre source d'inspiration majeure pour les établissements collectifs de ces premières années, était l'organisation Bar-Giora, précurseur de l'organisation d'auto-défense juive Hashomer (« la Sentinelle »). D'emblée, les membres de Bar-Giora étaient « motivés par la conviction que la commune était la meilleure manière de vivre pour eux-mêmes et leurs familles³⁰ ». Le groupe développa un « modèle alternatif fondé sur l'établissement coopératif, en vue d'éliminer l'exploitation et les relations bourgeoises³¹ ». Par la suite, ses membres seront déterminants dans la fondation des nombreux établissements collectifs qui suivront le succès des premières *kvoutzot*, dont Tel Adashim, Kfar Gilaadi et Ayelet Hashaḥar, ainsi que Haroïm et Tel Ḥai.

Ainsi, les groupes d'immigrants de la deuxième *aliya* constituèrent un large éventail d'organisations économiques collectives et semi-collectives. Le front politique était néanmoins composé de deux groupes principaux : l'Hapoel Hatsair (« le Jeune Travailleur »), auquel était affilié le groupe de Romni, et les Poalei Tzion (« Travailleurs de Sion »), d'un marxisme en principe plus orthodoxe. Les deux groupes s'associe-

30. A. Yassour, « Introduction : Chapters in the History of the Kvutza and Kibbutz », *cit.* p. 13.

31. A. Yassour, « Socialist Communal Ideas as Inspiration for the Inception of the Kvutza », *From a Kibbutz Commune*, p. 8.

ront plus tard pour former l'Aḥdout Haavoda (« Unité travailliste »). À ce stade, ces organisations gardaient délibérément une certaine distance à l'égard des partis politiques dominants, dont elles doutaient de la capacité (ou même de la volonté) à promouvoir les intérêts des travailleurs sur le terrain. Elles soutenaient plutôt ce que Avraham Yassour appelle « l'organisation sociale innovante³² », c'est-à-dire une organisation par la base par le biais d'associations culturelles et commerciales, considérées comme autant de « sociétés d'entraide », visant à « pourvoir aux nécessités de base dans les temps difficiles³³ ».

Dans un article publié dans le journal *Haahdout* en 1914, la dernière année de la deuxième *aliya*, Nachman Syrkin avertissait que les « colonies établies dans le pays sans égard aux idées sociales et fondées sur la domination entre les individus et l'exploitation du plus grand nombre pour le bénéfice d'une minorité, continueront de croupir dans la misère et l'iniquité³⁴ ». S'il y avait bel et bien des différences entre les groupes de colons durant cette première période, on ne peut pas dire que les idées de gauche étaient dominantes dans le paysage politique du Yishouv, mais ce sont les *kvoutzot* qui émergeront néanmoins comme le mode d'organisation prépondérant. Et alors que l'idée prenait racine en Palestine, les *kvoutzot* commencèrent graduellement à absorber quantité de travailleurs provenant des autres établissements à vocation collective de la deuxième *aliya*.

32. A. Yassour, « Introduction : Chapters in the History of the Kvtzta and Kibbutz », *cit.* p. 8.

33. *Ibid.*

34. N. Syrkin, « Cooperative Settlement and Haḥava Company », *cit.* p. 98.

2. Piocheurs et rêveurs¹

L'idéologie dans la deuxième aliya

« Alors que nous en sommes à retrouver notre place parmi les nations vivantes de la terre, il faut nous assurer de trouver le bon chemin. Nous avons à créer un nouveau peuple, un peuple humain, dont l'attitude envers les autres peuples se nourrisse d'un esprit fraternel et dont la relation à la nature et à tout ce qu'elle recèle s'inspire des nobles élans d'une joie de vivre créatrice. Toutes les forces de notre histoire, toute la douleur accumulée dans notre âme nationale semblent nous pousser dans cette direction [...] nous sommes engagés dans une entreprise créatrice sans précédent dans l'histoire de l'humanité : la renaissance et la réhabilitation d'un peuple déraciné et dispersé aux quatre vents. »

A. D. GORDON, 1920.

La plupart des historiens soutiennent que lorsque la génération fondatrice des kibboutz immigra en Palestine, elle n'avait pas d'idées préconçues sur la colonisation du pays. Martin Buber lui-même a suggéré

1. N.d.é. — James Horrox intitule ce chapitre « Diggers and Dreamers » que nous avons traduit au plus près du sens de « Diggers ». Horrox reprend ici le titre d'un ouvrage célèbre au Royaume Uni, *Diggers and Dreamers: The Guide to Communal Living* (1989), guide incontournable des expériences communautaires, mais ce pourrait aussi être une allusion discrète aux « diggers » anglais du XVII^e siècle, précurseurs des communes éco-anarchistes postérieures.

que le kibboutz « doit son existence non à une doctrine, mais à une situation, celle de la détresse, de la contrainte et des exigences d'une telle situation² ». Selon Buber, les années d'éclosion du mouvement ont tout simplement vu les immigrants juifs « répondre aux circonstances lorsqu'ils les rencontraient, sans plans concrets ni principes clairement établis³ ». Pour les membres des premières *kvoutzot*,

il s'agissait, en s'associant, de résoudre des problèmes déterminés de travail et d'organisation que la réalité palestinienne avait posés aux colons. Ce qu'un vague regroupement d'individus n'était pas capable d'accomplir de par sa nature [...] et, surtout, dont l'accomplissement dans de telles conditions ne pouvait absolument pas être tenté, cela, le collectif l'osait, le tentait et en venait à bout⁴.

Plusieurs témoignages des premiers colons soulignent effectivement le caractère organique des premières *kvoutzot*. Leur objectif était bien de résoudre certains problèmes immédiats, ce pour quoi le travail coopératif s'est rapidement avéré efficace. « En soi, la *Kommuna* n'était pas une doctrine », écrit Joseph Baratz, membre de Degania. « Elle ne nous venait pas du dehors, ni d'autrui, ni de l'étranger. Nous ne lisons pas de livres sur la *kvoutza* ; il s'agit d'une création propre à Eretz-Israël, enracinée dans son idéologie morale et nationale⁵. » D'autre part, Baratz

2. Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, p. 211.

3. Bowes, in C. Warhurst, *Between Market State and Kibbutz*, p. 65.

4. Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, p. 211.

5. Joseph Baratz, cité par Yassour, « Socialist Communal Ideas as Inspiration for the Inception of the Kvutza », *cit.* p. 6.

rappelle que le groupe de Romni « n'était pas arrivé à l'idée [du kibboutz] au terme d'un processus d'analyse et de réflexion objectives. Elle relevait davantage d'une sensibilité naturelle : "Quelle est la différence entre mon camarade et moi, et pourquoi devrions-nous chacun tenir des comptes de manière séparée⁶?" » Plus tard, son épouse Miriam fera part d'un sentiment similaire : « Notre approche n'était pas théorique. Nous n'avions rien lu sur la pratique des *Kommunas*. Nous ne suivions aucun modèle⁷ », dira-t-elle.

Cependant, attribuer l'émergence des *kvoutzot* à la seule nécessité circonstancielle risque de minimiser l'ampleur du facteur idéologique dans ce processus. Un large éventail d'idées politiques et sociales circulaient parmi les jeunes sionistes russes qui arrivèrent en Palestine avec la deuxième *aliya*. Comme je l'ai déjà écrit au premier chapitre, cette vague d'immigration était organiquement liée aux événements de 1903 à 1908 en Russie, à une époque où ce pays était un véritable incubateur idéologique, un terreau des plus fertiles pour l'émergence de doctrines politiques radicales. La plupart des nouveaux arrivants avaient déjà une certaine connaissance des modes de vie alternatifs, et nombre d'entre eux apportaient un témoignage de première main d'une multitude de cultures politiques différentes. Certains avaient pris une part active à la révolution avortée de 1905 et

6. Joseph Baratz, cité par Near, *The Kibbutz Movement. A History*, p. 28.

7. Miriam Baratz, citée par Yassour, « Socialist Communal Ideas as Inspiration for the Inception of the Kvutza », *cit.* p. 6.

étaient partis en Palestine avec l'espoir d'associer leurs espoirs de justice sociale à la construction d'une patrie juive en Palestine.

S'il est vrai que Baratz ne disposait d'aucun exemple concret sur lequel s'appuyer, les premières années des *kvoutzot* ont vu nombre de *communards** s'intéresser de près aux expériences qui se développaient à l'étranger. Ils trouvèrent de précieux modèles dans les communes religieuses aux États-Unis, les artels en Russie ou les communes agraires des partisans de Tolstoï au nord du Caucase russe, où certains des premiers colons avaient vécu avant d'émigrer⁸. Henry Near décrit comment la génération décisive pour la formation des kibboutz était, de fait, « sujette aux exigences contradictoires de presque tous les dogmes et doctrines, des diverses formes de l'orthodoxie extrême jusqu'aux Lumières et l'assimilationnisme, en passant par une demi-douzaine de variantes du sionisme ». Pour Near,

Presque toutes les tendances doctrinales [...] luttaient pour une prépondérance sur l'intelligentsia russe [en Palestine] : le populisme et la pensée tolstoïenne, toutes les variétés de l'anarchisme, du nihilisme au communalisme de Kropotkine, la social-démocratie de type bolchevique ou menchevique, le libéralisme et bien d'autres⁹.

La conception qui voit l'émergence des *kvoutzot* comme la résultante accidentelle de « motifs idéaux

8. Avraham Yassour, « Chapters in the History of the Kvutza and Kibbutz » in Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 10.

9. Henry Near, *The Kibbutz Movement. A History*, p. 13.

se joignant à ce que l'heure commandait » minimise la portée et l'incidence de tels « motifs idéaux » à l'époque¹⁰. Même si les fondateurs des *kvoutzot* se sont certainement confrontés à ce que Buber appelle « la détresse de la contrainte et des exigences d'une telle situation », ils l'ont fait à travers le prisme des théories et des valeurs qui les avaient nourris dans leur jeunesse. Dans leur quête de solutions globales, tant à leurs problèmes immédiats qu'à ceux de la nation juive dans son ensemble, les jeunes hommes et femmes de la deuxième *aliya* ont tenté de mettre en pratique leurs différents idéaux socialistes et anarchistes, pour les intégrer dans un nouveau modèle social à caractère permanent.

Dans ce contexte, où toutes ces nuances conflictuelles de l'idéologie socialiste luttaient pour la primauté, l'idée révolutionnaire restait sans doute le seul idéal partagé. Mais il s'agissait d'une révolution unique en son genre, en ce qu'elle n'avait pas d'adversaire. Les différences de classes étaient pratiquement inexistantes parmi les immigrants de la deuxième *aliya* en Palestine, ce qui signifiait que la « révolution » résulterait moins d'une opposition entre le prolétariat et la bourgeoisie que de la construction d'une société entièrement nouvelle, quasiment à partir de rien – une société libérée des démons qui hantaient les jeunes immigrants juifs dans les pays de la diaspora.

Cette révolution cherchait autant à inverser la pyramide sociale des Juifs de la diaspora qu'à régénérer leurs subjectivités et créer ainsi un nouveau type d'être humain. Comme le racontait un vétéran de la

10. Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, p. 211.

deuxième *aliya*, ceux qui étaient arrivés en Palestine entre 1904 et 1905 « dirigeaient toutes leurs actions vers une transformation de la réalité existante [...] ils expérimentaient des comportements complètement opposés à ceux en vigueur¹¹ », autant pour « déterminer l'agenda politique de la Palestine que la condition juive au niveau mondial¹² ».

A. D. Gordon

Même à ce stade précoce, les pionniers de la deuxième *aliya* avaient leurs propres mentors intellectuels, qui personnifiaient précisément le genre de convictions idéologiques qui avaient donné naissance aux *kvoutzot*. La philosophie des premiers *ḥaloutzim* (« pionniers ») n'a sans doute jamais trouvé une forme plus achevée que chez Aaron David Gordon, figure de proue de l'Hapoel Hatsaïr. L'importance de Gordon dans les années de formation du mouvement suffit pour démentir la théorie qui considère le mode de vie de Degania et de ses semblables comme le seul résultat d'un accident ou de nécessités de circonstance. Dans l'œuvre de Gordon, les objectifs idéologiques et pratiques des pionniers allaient de pair. Non seulement ses écrits, mais toute l'estime que lui portait le mouvement ouvrier juif en Palestine, démontrent combien les convictions idéologiques avec lesquelles les premiers *ḥaloutzim* abordaient le kibboutz, allaient bien au-delà des exigences pratiques de la colonisation.

Né à Podolia en 1856, dans une famille juive orthodoxe de la classe moyenne, Gordon a été élevé

11. C. Warhurst, *Between Market State and Kibbutz*, p. 66.

12. *Idem.*

au cœur de la campagne ukrainienne, où son père travaillait comme administrateur de domaines agricoles. En tant qu'un des premiers membres du mouvement *Hibbat Tsion* (« Amour de Sion »), Gordon s'est vite révélé un enseignant charismatique et un militant de premier ordre dans sa communauté. En 1904, lorsqu'il partit pour la Palestine, à l'âge de 48 ans, il avait déjà accumulé une vaste connaissance de l'agriculture et des milieux naturels grâce au métier de son père, un bagage précieux pour l'immigration d'alors, dont la plus grande part provenait de milieux urbains et sédentaires.

Dès son arrivée en Palestine, Gordon se mit à travailler dans deux colonies issues de la première *aliya*, Petaḥ Tikva et Rishon LeTsion, avant de s'installer à Degania. Bien qu'il n'en soit jamais devenu un membre permanent, son nom est aujourd'hui étroitement associé à ce kibboutz. Il a passé une bonne partie de sa vie en Palestine à y travailler et Joseph Baratz le décrit affectueusement comme « la plus étrange et magnifique figure de notre *kvoutza*¹³ ». Dans ses mémoires, Baratz écrit que Gordon

avait un grand amour pour le travail manuel et considérait que tout le monde devrait travailler de ses mains – les professeurs, les écrivains, les administrateurs. Un jour qu'il s'en ouvrait à [Menaḥem] Ussishkin, le Président du Fonds National juif [KKL], qui était venu le voir, il étendait du fumier avec une fourche dans un champ. Vous voyez, dit-il, quand vous êtes dans un champ et que vous utilisez votre fourche comme ceci... et

13. Joseph Baratz, *Mon Village en Israël*, p. 101 [trad. modifiée].

comme cela... vous vous sentez bien et vous avez l'impression que vous avez le droit de vivre. Il avait l'habitude de dire que l'homme était régénéré par le travail¹⁴.

Cet amour du travail manuel et du monde naturel deviendra une caractéristique des écrits de Gordon, dont l'influence décisive sur cette génération de jeunes juifs issus des classes moyennes urbaines, déterminés à se métamorphoser, une fois en Palestine, en cultivateurs endurcis et laborieux. Particulièrement influencé par la mystique cabaliste et hassidique, ainsi que par l'existentialisme de Nietzsche et l'anarchisme agraire de Tolstoï, Gordon estimait que le travail manuel était non seulement essentiel à la régénération du peuple juif (« c'est par le labeur », disait-il, « qu'un peuple s'enracine dans sa terre et sa culture »), mais avait également des propriétés holistiques¹⁵. Gordon estimait que le travail physique – et surtout l'agriculture – ouvrait la voie à une connexion créatrice entre les hommes et le monde naturel. À ses yeux, seul un tel retour à la nature était en mesure d'apporter un secours spirituel et un sens à l'existence des individus, des peuples et de toute l'humanité :

La vie de l'homme a été coupée de sa source. Elle est naturellement devenue circonscrite, appauvrie, amaigrie, creuse, vidée, sans intérêt, vaine. D'un côté, cela a débouché sur la recherche fiévreuse d'une vie de plaisirs, de passions malades, s'ac-

14. *Ibid.* p. 103.

15. Aharon David Gordon, « Thoughts and Letters », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 143.

crochant à la moindre chose qui ait encore un certain piquant parmi les déchets de l'existence [...]. De l'autre, cela a entraîné toutes les perplexités, l'aride confusion spirituelle, le scepticisme stérile, l'errance sans but, le vacillement, les fantaisies mystiques, le désespoir inutile. La lumière de la vie est perdue ; sa saveur s'est dissipée ; la faculté de la comprendre est gaspillée ; bref, le talent de vivre a été détruit¹⁶.

Cette vision de Gordon faisait écho à la croyance tolstoïenne selon laquelle les humains, étant d'abord des êtres naturels, ne donnent le meilleur d'eux-mêmes que lorsqu'ils parviennent à rejeter les mécanismes artificiels de la civilisation, pour restaurer une relation organique à leur prochain et à la nature. Par contraste avec la culture urbaine moderne, Gordon ne voyait aucune hiérarchie dans le monde naturel. À ses yeux, le caractère cyclique de la nature fournissait un modèle pouvant être reproduit par les sociétés humaines, et l'influence de ses idées explique en grande partie pourquoi les colons en sont venus à considérer le travail physique, l'agriculture et la proximité avec la nature non seulement comme des moyens de satisfaire leurs besoins, mais comme des fins en soi. Certains ont d'ailleurs suggéré que cette prétendue « religion du travail » prêchée par Gordon faisait office de « succédané de code civil¹⁷ » et pouvait à ce titre être comparée à la religiosité laïque de

16. Aharon David Gordon, *Haadam ve-Hateva* [L'Homme et la Nature], dans *Kitvei A. D. Gordon*, Yosef Aharanowitz éd., Tel-Aviv : Hapoel Hatsaïr, 1925-1929, vol. 3, p. 131.

17. Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 132.

Tolstoï, qui suggérait de chercher « le Royaume de Dieu non pas au-delà, mais au-dedans de nous-mêmes¹⁸ ».

Gordon se considérait certainement comme faisant partie du mouvement sioniste. Mais son sionisme était résolument pacifiste et antimilitariste¹⁹, et dans toute son œuvre, pas une fois il ne fit référence à la création d'un État juif. S'il estimait que l'histoire des Juifs les autorisait à vivre en terre palestinienne, Gordon considérait les Arabes comme un exemple d'une nation organique vivant en harmonie avec la terre que les Juifs devraient prendre pour modèle. En revanche, il était loin d'être naïf à l'égard de la résistance arabe au sionisme, qu'il considérait comme une réaction tout à fait compréhensible au mode de vie occidentalisé et déraciné des Juifs. Ainsi pouvait-il concevoir les relations judéo-arabes au mieux comme une compétition pacifique – du moins jusqu'à ce que les Juifs parviennent à renouveler leur connexion avec la terre et gagnent le respect et la coopération de leurs voisins.

Bien que farouchement opposé aux formes capitalistes de l'exploitation du travail, Gordon rejetait tout autant le « socialisme » – ce par quoi il entendait toujours le marxisme – et son insistance sur la lutte des classes pour transformer les relations économiques comme étant la seule manière de venir à bout du capitalisme et de l'aliénation. Pour Gordon, en

18. Léon Tolstoï, cité par George Woodcock, *Anarchism*, Aylesbury: Pelican Books, 1963, p. 215.

19. N.d.é. — Cf. Aharon David Gordon, « La force armée ou le reniement de notre être », dans Denis Charbit éd., *Sionismes. Textes fondamentaux*, p. 575-581.

prolongeant la conception mécaniste dominante de l'être humain et de la société, le marxisme montrait qu'il n'était qu'une autre expression de la pensée aliénée et non pas sa contradiction. Si la classe est une organisation artificielle d'êtres humains, on ne saurait espérer du prolétariat qu'il agisse au service de la transformation de l'humanité. En retour, Gordon tenait la « nation » – ce regroupement organique d'individus sur la base des principes de parenté et de valeurs culturelles partagées – comme la seule instance capable d'entraîner une telle transformation.

D'autre part, Gordon considérait que l'insistance des marxistes sur la transformation des rapports économiques privilégiait la forme au détriment du contenu. La conviction que la société ne saurait changer sans une métamorphose de l'individu était aussi centrale pour lui que pour Landauer ou Tolstoï. Dans le contexte d'un renouveau de la vie nationale organique, c'est donc le perfectionnement personnel de tout un chacun qui permettrait à l'humanité – et, partant, à la diaspora juive – d'accomplir une renaissance.

C'est dans cette optique qu'il insistait tant sur la valeur spirituelle du travail. Dès lors que les hommes se dégradent à raison de leur aliénation face à la nature, et dans la mesure où la diaspora du peuple juif l'a affecté plus que tout autre à cet égard (l'ayant doublement arraché à ce qu'il appelait le « flux cosmique de la créativité », à la fois en l'éloignant de sa terre et en l'amenant à s'occuper principalement de commerce et de professions libérales plutôt que d'agriculture), Gordon considérait comme essentiel de revenir à la nature et de vivre une existence de travail physique et agricole. À ses yeux, cette recréa-

tion du lien entre l'homme et la terre par l'agriculture représentait la condition *sine qua non* de l'éveil politique et spirituel de l'humanité²⁰.

En raison, entre autres, de sa réticence à définir sa propre philosophie à partir d'étiquettes comme le socialisme, l'anarchisme ou « d'autres mots en -isme²¹ », Gordon a fait l'objet d'interprétations divergentes, sinon conflictuelles. D'un côté, il a fini par occuper une place centrale dans l'explication donnée par les historiens de la gauche contemporaine pour comprendre comment le sionisme, malgré ses visées laïques, est devenu un concept religieux, voire classiquement nationaliste. Selon la professeure britannique Jacqueline Rose, ce sont les socialismes spirituels para-religieux comme celui de Gordon qui ont posé les bases idéologiques de la réconciliation du judaïsme et du sionisme, et finalement de l'idéologie de la droite nationale-religieuse à laquelle s'est rallié aujourd'hui le mouvement de colonisation en Israël.

De même, le politologue israélien Zeev Sternhell prétend que le naturalisme prôné par Gordon a fini par converger avec le romantisme européen et l'hostilité envers le capitalisme industriel moderne jusqu'à devenir compatible, dans un contexte sioniste, avec l'horizon classique du nationalisme. En s'efforçant de ridiculiser l'idée même qu'une synthèse du socialisme et du nationalisme ait jamais été à l'ordre du jour des premiers membres des kibboutz, Sternhell suggère que les idéologues du sionisme ouvrier ont tôt fait de réaliser que les deux objectifs étaient incompatibles. La quête de l'égalitarisme, dit-il, n'a jamais été qu'un

20. Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, p. 418.

21. Joseph Baratz, *Mon Village en Israël*, p. 104.

« mythe mobilisateur, voire un alibi commode qui permettrait au mouvement travailliste d'éluder les contradictions inhérentes au simple fait de chercher à juxtaposer socialisme et nationalisme²² ». Sternhell voit en Gordon l'incarnation même, l'archétype de cette contradiction, et s'appuie sur la forme particulière de son nationalisme pour le dépeindre comme une figure presque fasciste : « Contre le contenu matérialiste du socialisme, Gordon a le langage classique du nationalisme romantique²³. »

Pour Sternhell, comme pour Rose, la part religieuse de la conception organique et culturelle de la nationalité chez Gordon témoigne de la manière dont le sionisme exprimait son caractère religieux, venant remettre en question l'image qu'il se donnait comme entreprise laïque opposée à la « morale des esclaves » des Juifs de la diaspora. Selon Sternhell, l'attitude positive de Gordon envers « les besoins traditionnels de la religion et de ses manifestations (foi, culte, commandements...) »²⁴ trahit une certaine consonance entre sa vision du monde et celle du nationalisme intégral européen, qui considérait également la religion, la tradition et le rituel comme des ingrédients essentiels de l'identité nationale. La « religiosité sans la foi en Dieu²⁵ » de Gordon est donc prise comme le gage de sa continuité avec la manière dont le nationa-

22. Zeev Sternhell, *Aux Origines d'Israël*, trad. fr. Georges Bensimhon et Zeev Sternhell, Paris : Gallimard (1996), coll. « Folio Histoire », 2005, p. 18.

23. *Ibid.*, p. 123.

24. Schweid, cité par Zeev Sternhell, *Aux Origines d'Israël*, p. 116.

25. *Ibidem.*

lisme intégral conçoit la religion « comme une composante indispensable de l'identité nationale », sans égard aux « spéculations métaphysiques²⁶ ».

Il ne fait aucun doute que le nationalisme de Gordon, avec ses aspects cosmiques, spirituels et romantiques, bousculait les principes fondamentaux du socialisme matérialiste et marxiste. L'historiographie dominante a cependant omis d'examiner la continuité flagrante qu'il entretenait avec les formes d'anarchisme qui prévalaient dans les cercles libertaires et romantico-révolutionnaires *fin-de-siècle** en Europe centrale et orientale. Une lecture alternative à celle de ses détracteurs tardifs suggère que Gordon appartenait plutôt à l'école humaniste et démocratique de la gauche *völkisch*-romantique – la même école qui a informé les perspectives nationalistes de personnages tels que Rudolf Rocker, Mikhaïl Bakounine et Gustav Landauer²⁷. L'imbrication du roman-

26. *Ibidem*, p. 117.

27. Dans la biographie de Gustav Landauer parue en 1973, *Prophet of Community*, Eugène Lunn développe une brillante analyse du développement de l'aile gauche du romantisme *völkisch* où il critique les théories qui comprennent les thèmes romantiques exclusivement au regard de leur association ultérieure avec le « nazisme ». Lunn souligne l'aspect fallacieux du jugement qui ne voit pour seuls descendants du nationalisme *völkisch* et romantique de Herder les conceptions fascistes et xénophobes d'auteurs associés avec le nationalisme intégral. Il soutient que cette vision simpliste et téléologique du romantisme *völkisch* en Europe, qui n'arrive pas à comprendre le romantisme politique autrement que comme un précurseur du fascisme, est responsable de cette fâcheuse tendance des historiens à négliger l'étude des courants de gauche du romantisme *völkisch*, dont Landauer est un éminent représentant.

tisme, du nationalisme *völkisch*, de l'anticapitaliste, du spiritualisme laïque et de la célébration mystique de la terre comme source de créativité est tout aussi centrale dans l'anarchisme de Landauer que dans la pensée de Gordon ; une coïncidence qu'il a lui-même reconnue, lorsque, revenant en Palestine après une conférence à Prague, il déclara avoir « retrouvé ses idées » dans les écrits de Landauer²⁸.

Le pacifisme et le communautarisme de Gordon, ainsi que son silence sur la question d'un État juif ont conduit certains interprètes à voir en lui l'un des anarchistes les plus importants des premiers kibboutz. Son introduction de la critique antiautoritaire et antimarxiste de la modernité capitaliste chez les premiers *communards** l'a désigné comme un précurseur idéologique, voire comme une figure essentielle, de l'éco-anarchisme contemporain. Non seulement Gordon faisait la promotion de plusieurs thèmes désormais chers à l'école éco-anarchiste (primitivisme, démocratie bio-régionaliste, pacifisme, sécessionnisme, communautarisme affinitaire, etc.), mais il était certainement l'un des penseurs les plus importants et prolifiques du projet qui, pour un temps, a effectivement voulu traduire ces principes en un modèle social fonctionnel. Comme l'écrit Hune Margulies, membre du *Martin Buber Institute for Dialogical Ecology*, « le kibboutz de Gordon était fondé sur de solides principes anarcho-socialistes et écologistes [...] Il était proche de Buber dans sa promotion d'un communautarisme anarcho-socialiste et de Spinoza

28. Michael Tyldesley, *No Heavenly Delusion: A Comparative Study of Three Communal Movements*, Liverpool: Liverpool University Press, 2003, p. 48.

dans sa spiritualité laïque. La pensée écologiste contemporaine aurait tout à gagner à réexaminer l'œuvre de Gordon²⁹ ».

Gordon et le kibboutz

En 1905, avec l'aide de Yosef Ahronowitz et Yosef Sprinzakand, Gordon participa à la fondation de l'Hapoel Hatsaïr (« Le Jeune Travailleur ») – un groupe sioniste pacifiste et antimilitariste consacré à l'idée du peuplement communal des terres. Ses textes étaient régulièrement publiés dans la revue de l'Hapoel Hatsaïr, à côté d'articles écrits par et à propos des anarchistes célèbres de l'époque, dont Kropotkine, Proudhon et également le théoricien de l'Hapoel Hatsaïr, Chaïm Arlosoroff. La plupart des pionniers juifs de l'époque s'entendaient pour dire que pour créer une nouvelle forme de gouvernement, il fallait d'abord créer un nouveau genre d'être humain – d'où le fait que les jeunes idéalistes de la deuxième *aliya* n'éprouvaient aucune difficulté à s'identifier avec les idées de renaissance spirituelle, aux accents nietzschéens et tolstoïens, que prêchaient Gordon.

Or Gordon et ses partisans n'ont pas seulement jeté les bases philosophiques du mouvement. À l'évidence, même à ce stade précoce, ils avaient une vision très claire des exigences pratiques du kibboutz et de leur rôle dans la régénération du peuple juif. Pour Gordon,

l'idée fondamentale de la *kvoutza* est d'aménager sa vie communale à travers la force de l'idée commu-

29. Hune E. Margulies, « Dialogue and Urbanism: On Buber, Naess, Spinoza and the Question of Diversity », *The Martin Buber Homepage* [en ligne].

nautaire, l'ambition et la vie spirituelle, ainsi que le travail en commun, de manière à ce que ses membres deviennent interdépendants et s'influencent réciproquement selon leurs qualités positives [...]. La *kvoutza* [...] peut et doit œuvrer sur deux fronts. D'un côté – celui du travail et de la nature – , l'individu doit être libre et se réformer à travers le travail et la nature. Il doit s'associer au labeur et à la nature mêmes auxquels il ou elle doit son existence. Sur l'autre front, il y a la vie familiale au sein de la *kvoutza*. La *kvoutza* doit servir de famille dans le meilleur sens du terme. Elle doit permettre le développement de ses membres par la force de leur influence positive mutuelle [...] Sitôt que les [individus] se regroupent et commencent à s'associer les uns avec les autres, ils deviennent une famille, comme s'ils étaient déjà passés par les rites sacrés du mariage³⁰.

Ce passage contient deux idées importantes. D'abord, l'insistance sur la relation directe entre l'individu et le travail appuie l'idée que les *kvoutzot* ont d'emblée cherché à se déprendre de l'aliénation inhérente au processus de production capitaliste. En second lieu, l'aspect sans doute le plus important à ce stade, est l'allusion à la famille, qui rappelle l'idée de Tolstoï d'une fraternité universelle : l'espoir que les liens familiaux pourraient être étendus en une fraternité plus large de l'humanité tout entière, idée que l'on retrouve également dans l'anarchisme de Landauer. Essentiellement, Gordon réintroduit le vieil argument anarchiste selon lequel les liens naturels entre les hommes que sont l'empathie et la fraternité,

30. Aharon David Gordon, « Thoughts and Letters », p. 143.

une fois corrompus par l'influence de l'État capitaliste et les pièges de la modernité, doivent être restaurés afin de créer une société d'un type nouveau.

La philosophie de Gordon continuera à servir de référence pour les idées et les actions de certaines sections du mouvement pour bien des années encore. L'Hapoel Hatsaïr ne cessera jamais de voir en lui son leader spirituel, et les premières cohortes de l'Hashomer Hatsaïr qui arriveront dans la région à partir de 1919 (et qui évolueront ensuite pour former la fédération Kibboutz Artzi) exprimaient au départ de grandes affinités avec ses idées. En 1923-1924, l'année qui suivit la mort de Gordon, des supporters de l'Hapoel Hatsaïr en Galicie, menés par Pinchas Lubianker, formeront le mouvement de jeunesse Gordonia, qui adoptera la philosophie existentialiste de Gordon et agira comme contrepoids au marxisme, qui exerçait une influence toujours plus grande dans d'autres groupes de pionniers. Quoi qu'il en soit, dans les décennies qui suivront, les idées subversives de Gordon perdront de leur vigueur et seront finalement oubliées dans le processus de fabrication du mythe sioniste, dont le récit historique ne conservera que l'exemple personnel de dévouement au travail agricole et à la renaissance juive.

Franz Oppenheimer

Alors que Degania et les communes qui suivirent prirent la forme de communautés anarchiques de manière spontanée et organique, elles n'étaient certainement pas dépourvues de leurs propres principes, sans compter qu'un certain nombre de ces premiers immigrants étaient bel et bien arrivés en Palestine avec des « plans concrets bien définis ». De fait, la

diaspora apportait quantité de modèles détaillés en vue de fonder des communautés coopératives, bien des années avant la fondation de Degania, et certaines s'appuyaient directement sur les idées de Kropotkine. Ironiquement, on peut trouver certains des premiers indices de l'influence de l'anarchiste russe sur le mouvement coopératif chez Franz Oppenheimer, qui a participé avec Theodor Herzl à la planification économique de l'Organisation sioniste mondiale, avant de devenir l'architecte principal de la coopérative de Merḥavia, considérée comme le prototype du *moshav*, ferme coopérative, dans la vallée de Jezréel.

En dépit de leur célébrité, les plans d'Oppenheimer pour la colonisation de la Palestine sont souvent occultés par la tendance générale à attribuer l'émergence des premières implantations communales exclusivement aux conditions de vie difficiles des pionniers à l'époque. Même si elle annonce le début d'une forme d'organisation sociale distincte de celle du kibboutz, la coopérative de Merḥavia laisse apparaître en toile de fond les premiers indices de la présence de l'idéologie kropotkinienne parmi les colons juifs en Palestine.

Les fondements théoriques du modèle proposé par Oppenheimer furent publiés dans son ouvrage de 1896, *La Communauté coopérative : tentative positive pour surmonter le communisme par la résolution des questions sociale et agraire*³¹, où il puisait beaucoup dans les idées de

31. Franz Oppenheimer, *Die Siedlungsgenossenschaft. Versuch einer positiven Überwindung des Kommunismus durch Lösung des Genossenschaftsproblems und der Agrarfrage*, Leipzig : Duncker & Humblot, 1896.

Robert Owen, Charles Fourier et Kropotkine (qu'il avait rencontré et avec qui il entretenait une correspondance). La théorie sociale d'Oppenheimer était centrée sur les notions d'entraide, l'abolition de la propriété privée des terres et la subversion pacifique du capitalisme, éléments capables de « transformer la base économique même de la société et son “gouvernement”³² ». Il envisageait un avenir « libéré de l'oppression et de la propriété privée³³ » pour la nation juive, qui serait fondée sur « l'autosuffisance et l'entraide, telles que le conçoit la pensée socialiste coopérative ; l'agriculture (parce qu'une nation qui n'est pas enracinée pas dans son sol ne peut pas exister) ; la propriété collective de la terre (pour permettre aux colonies coopératives de pourvoir à tous les besoins, de manière juste et honorable)³⁴ ».

Dans un ouvrage ultérieur publié en 1907, *L'État*, Oppenheimer caractérisait l'État capitaliste comme « l'organisation d'une domination de classe sur les autres classes. Une telle organisation de classe ne peut survenir que d'une seule manière, c'est-à-dire par la conquête et l'assujettissement de groupes ethniques par le groupe dominant³⁵ ». Un écrivain le décrivait comme farouchement attaché au volonta-

32. Ruth Link-Salinger, *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, New York: Hackett, 1977, p. 44.

33. Avraham Yassour, « The Survival of Social Models » dans Avraham Yassour éd., *From a Kibbutz Commune*, p. 4-5.

34. *Ibid.*, p. 5.

35. Franz Oppenheimer, cité par Ruth Link-Salinger, *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, p. 43. *L'État* a été publié en français dans un volume intitulé *Moyens économiques contre moyens politiques*, Paris: Belles-Lettres, 2013, qui reprend la première traduction française de 1913 [en ligne].

risme, à l'individualisme et au mutualisme, alors qu'il « avait projeté un programme systématique d'anti-étatisme, d'appropriation pacifique et de "réaffectation" des terres, d'abolition des rentes foncières [...], de colonisation et de peuplement coopératif³⁶ ».

Les propositions d'Oppenheimer étaient parsemées de thèmes tolstoïens et gordoniens, et, comme Gordon, il admit plus tard partager une affinité profonde avec les idées de Gustav Landauer³⁷. Malgré les relents anarchistes qui imprégnaient manifestement sa pensée, l'objectif ultime d'Oppenheimer restait cependant « une communauté mixte composée de paysans, d'artisans – et même de personnes dotées d'une certaine fortune – semblable à toute autre communauté, si ce n'est que la terre n'appartient pas aux individus, mais à la communauté³⁸ ». Son schéma incluait par ailleurs un système de salaires modulés selon le travail accompli, ainsi qu'une direction administrative centralisée, quoique seulement pour la durée d'une « phase transitoire³⁹ ».

Les plans d'Oppenheimer furent bien reçus par les leaders sionistes et purent se concrétiser, dans une certaine mesure, dans l'éphémère coopérative de Merhavia. Pour ce qui est des *kvoutzot*, cependant, ils se heurtèrent à l'opposition frontale du mouvement ouvrier juif. Le 11 novembre 1911, Degania énonçait

36. Link-Salinger, *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, p. 43.

37. Yassour, « The Survival of Social Models », *cit.* p. 5.

38. Franz Oppenheimer, dans Avraham Yassour, « Socialist Communal Ideas as Inspiration for the Inception of the Kvitza », *cit.* p. 9.

39. Yassour, « Socialist Communal Ideas as Inspiration for the Inception of the Kvitza », *cit.* p. 9.

clairement les raisons de son rejet des propositions d'Oppenheimer :

Les ouvriers [de Degania] considèrent la liberté absolue de travail et d'initiative comme essentielle à l'existence même de leur groupe et rejettent toute forme de coercition venant du haut. Ils rejettent également deux des principes d'Oppenheimer : les différents niveaux de salaires et la désignation d'un administrateur pour superviser les travailleurs expérimentés⁴⁰.

Joseph Bussel, un habitant de Degania, écrivait à l'époque :

Seul le travail libre et collectif pourra raviver tout ensemble les ouvriers et la nation [...] Nous rejetons toute forme de gouvernement [...] À partir du moment où nous nous mettons à croire que les enfants sont une propriété privée, que les jardins sont une propriété privée, que le talent est une propriété privée, qu'est-ce qui suivra ? [...] L'idée de la *kvoutza* est nouvelle ; notre manière de vivre est en elle-même une grande révolution [...] Nous avons entrepris de créer un nouveau mode de vie collectif, pour tout le monde⁴¹.

Convoqué à Kinneret par Bussel en 1919, un conseil de travailleurs agricoles du Hapoel Hatsaïr décrivait son opposition au *moshav* d'Oppenheimer à peu près dans les mêmes termes :

40. Yassour, « The Survival of Social Models », *cit.*, p. 5.

41. J. Bussel, cité par Yassour, « The Survival of Social Models », *cit.*, p. 5.

Nous avons vu comment les *moshavot* [*sic*] n'existent qu'en exploitant les autres. Nous sommes déterminés à créer une manière de vivre qui nous force à accomplir notre propre travail sans administration externe. Nous devons conquérir le travail et ce, sans contrôleurs. La *kvoutza* doit fournir des formes de travail modernes. Nous devons créer une égalité économique, une vie où prévaut une égalité sociale entre les hommes et les femmes⁴².

Dans le contexte de cette étude, il vaut d'autant plus la peine de s'attarder sur cette opposition des ouvriers de Degania que les plans d'Oppenheimer étaient manifestement inspirés de Kropotkine. Le rôle central d'une idéologie antiautoritaire fervente au sein du mouvement ouvrier juif palestinien, incluant chez les fondateurs de Degania, ressort clairement à la lecture de ces documents. Si nous devons identifier des composantes proto-anarchistes dans la pensée d'Oppenheimer, elles ne seraient sans doute pas aussi radicales que celles des membres de Degania. Les motifs au nom desquels Degania et l'Hapoel Hatsaïr se sont opposés aux idées d'Oppenheimer révèlent à quel point l'idéologie qui motivait les membres des *kvoutzot* s'apparentait à l'anarchisme. Dès 1911, les pionniers de Degania considéraient leur communauté comme ouvertement révolutionnaire, en tant qu'ils y voyaient un modèle pour une future société collectiviste.

Josef Trumpeldor

Franz Oppenheimer n'était cependant pas le seul qui dressait des plans pour la colonisation du pays. Si

42. Yassour, « The Survival of Social Models », *cit.*, p. 5.

ses propres idées ont finalement eu peu d'impact sur la fondation des premières *kvoutzot*, certains programmes visant à établir des communes anarchistes en Palestine, qui faisaient explicitement référence à l'influence de Kropotkine, ont joué un grand rôle dans la formation des toutes premières communes de la deuxième *aliya*.

La figure du héros de guerre russe, Josef Trumpeldor, est particulièrement intéressante à cet égard. Célébré de nos jours surtout comme un héros de la droite israélienne par l'effet du révisionnisme historique sioniste, Trumpeldor est une figure complexe que d'aucuns considèrent comme l'archétype du paradoxe sioniste, en tant qu'anarchiste de droite impliqué dans des projets anarcho-socialistes. Après avoir été conscrit dans l'armée russe en 1902, Trumpeldor a acquis une certaine notoriété pour ses prouesses militaires et a été décoré par le Tsar pour sa bravoure dans la guerre russo-japonaise. Il s'est ensuite lié d'amitié avec le sioniste révisionniste Zeev Jabotinsky, avec qui il a fondé la première organisation militaire erez-israélienne, la « Légion juive » (aussi connu sous le nom des « Muletiers de Sion »), qui a combattu avec les forces britanniques pendant la Première Guerre mondiale. Malheureusement, l'histoire verra le nom de Trumpeldor être associé aux éléments fascistes du projet sioniste. Après sa mort dans une escarmouche à Tel Hāï, en 1920, son nom sera repris par Jabotinsky pour baptiser le mouvement de jeunesse révisionniste Betar – un acronyme de *Brit Yosef Trumpeldor*, « l'Alliance Yosef Trumpeldor ».

Pourtant, dans sa jeunesse Trumpeldor était non seulement un anticapitaliste acharné, mais avait des idées très proches de l'anarcho-syndicalisme. Il s'était

familiarisé avec l'anarcho-communisme de Kropotkine à l'Université de Saint-Pétersbourg et avait été fortement marqué par l'influence de l'anarchisme communal de Tolstoï, tel qu'il était pratiqué par certains paysans des environs de son village natal, Piatigorsk, dans le nord du Caucase russe. Au début des années 1900, il commença à raccorder les activités des communes tolstoïennes avec ses propres projets d'émigration en Palestine, dans une synthèse qui l'amènera plus tard à se décrire comme un « anarcho-communiste et un sioniste⁴³ ».

En 1908, Trumpeldor était parvenu à rédiger un programme détaillé pour l'établissement de groupes communaux en Palestine. Devançant la fondation de Degania d'une bonne demi-décennie, Trumpeldor donna un aperçu de son programme dans une série de lettres, dont la première était adressée à ses parents alors qu'il était détenu comme prisonnier pendant la guerre russo-japonaise de 1904, et les autres, écrites après son rapatriement en 1906, à ses amis en Russie et à ceux qui avaient déjà émigré en Palestine. Parmi les destinataires de ses lettres, plusieurs étaient appelés à devenir des acteurs clé du mouvement des kibboutz naissant, dont Zvi Schatz. Les lettres de Trumpeldor présentent son idée d'établir une commune anarchiste, en Russie d'abord, puis en Palestine, et posent les bases d'un programme hautement détaillé pour cet établissement.

En développant son programme social, Trumpeldor tentait de combiner une stratégie pour le développement des communes avec une idéologie conçue

43. Josef Trumpeldor, cité par Y. Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », in *Juifs et anarchistes*, p. 196.

pour surmonter les faiblesses inhérentes au sionisme, à la jeunesse juive et au socialisme. Il s'y réfère souvent aux idées de Kropotkine et de Tolstoï, et encourage ses compagnons à s'inspirer de leur pensée⁴⁴. Trumpeldor n'a pas seulement été directement témoin des communes tolstoïennes en Russie, mais il a également étudié les bases théoriques du socialisme et de l'anarchisme, tout comme les expériences de communes qui avaient été lancées par leurs partisans respectifs. Les listes de lectures qu'il avait dressées pour ses amis couvrent pratiquement toutes les formes de socialisme, de populisme et d'anarchisme, incluant des ouvrages comme *La Conquête du pain* de Kropotkine (« écrit dans une langue très facile », observait-il, « qui convient à tout le monde⁴⁵ »).

La communauté communiste décrite par Trumpeldor consistait essentiellement en une commune agro-industrielle organisée de manière collective. « La vie dans la communauté serait fondée sur l'agriculture », écrivait-il, « mais serait impossible sans industrie, car autrement elle serait gravement exploitée par le monde capitaliste⁴⁶ ». Construite sur un modèle économique participatif, la commune serait capable de fournir « tout le nécessaire pour une vie confortable⁴⁷ » ; toute propriété y serait communale et les profits distribués « selon les besoins des membres⁴⁸ ».

44. Avraham Yassour, « Editor's note to Josef Trumpeldor, "Letters and Program" » dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 47.

45. Joseph Trumpeldor, « Letters and Program », p. 62.

46. *Ibid.*, p. 52.

47. *Idem.*

48. *Idem.*

La rotation des tâches, la combinaison et l'intégration du travail donneraient lieu une existence pleine et équilibrée, en mesure de surmonter les écueils rencontrés dans les expériences passées. « Les premières colonies », écrivait Trumpeldor en 1908, « n'auraient pas pu réussir, à cause 1) du manque d'une base matérielle substantielle, 2) de la trop grande quantité de travail physique, 3) de l'absence d'une satisfaction intellectuelle adéquate, 4) d'un manque de conditions pour assurer un progrès culturel, 5) du manque de compétences pratiques, 6) du fait que les membres n'auraient trouvé aucune satisfaction dans leur travail⁴⁹. »

Trumpeldor deviendra l'une des figures les plus importantes des débuts du mouvement ouvrier juif en Palestine. En 1913, il y emmènera un groupe de Juifs russes et travaillera à leurs côtés dans plusieurs lieux à travers le pays, y compris à Degania. « Il n'est jamais vraiment resté assez longtemps au même endroit pour faire l'expérience de la vie collective », écrit Avraham Yassour, dont les traductions des lettres de Trumpeldor ont été publiées en 1995, mais ses « écrits mettaient le doigt sur plusieurs problématiques auxquelles devra bientôt se confronter le mouvement des kibboutz, comme l'opposition entre la ville et la campagne, l'industrie et l'agriculture, les cols-blancs et les cols-bleus, le progrès et la simplicité, une motivation idéologique centrée sur la réalisation de soi et le sacrifice à la nation⁵⁰ ».

La pensée de Trumpeldor influencera la formation du Gedoud Haavoda (« Bataillon du Travail »),

49. *Ibid.*, p. 53-54.

50. Avraham Yassour, « Editor's note to Josef Trumpeldor, "Letters and Program" », *cit.*, p. 48.

l'organisation qui formera bientôt le courant du Kibboutz Hameouhad au sein du mouvement. « Comme Kropotkine », disait Trumpeldor en 1908, « je crois que seule une commune très large et territorialement extensive mène à l'anarchie⁵¹. » Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, c'est sur cette base que le Kibboutz Hameouhad évoluera par la suite. En outre, la voie tracée par Trumpeldor ne visait pas seulement une poignée d'idéalistes, mais devait déboucher sur un système social général et permanent : « Nous voulons trouver une solution au problème auquel font face tous les Juifs », écrivait-il, « et aussi – dans une certaine mesure – l'humanité tout entière⁵². » Quand Trumpeldor retournera à Petrograd, en 1918, il fondera Hehaloutz, une organisation destinée à préparer les immigrants juifs à émigrer en Palestine, avant d'y revenir lui-même en 1919.

Le développement des communautés dans la deuxième aliya

Si les idées de Trumpeldor auront une influence durable sur la pensée du mouvement ouvrier juif en Palestine, d'aucuns continuent de soutenir que l'incidence pratique des plans dessinés par de tels individus fut pratiquement négligeable dans ces premières années. Henry Near avance même que les groupes qui avaient *le moins* planifié leur arrivée dans les détails sont précisément ceux qui furent les plus à mêmes de concilier leurs actions avec leurs principes. Ce que partageaient les fondateurs des *kvoutzot* les plus prospères, selon Near, était simplement une attitude positive vis-à-vis de l'idée de communauté.

51. Trumpeldor, « Letters and Program », *cit.*, p. 59.

52. *Ibid.*, p. 58.

« Dans le cadre de ces valeurs élémentaires », suggère-t-il, « ils étaient en mesure d'approcher les détails concrets du développement des communautés avec une très grande flexibilité⁵³ ».

Nous savons que beaucoup d'*olim* de la deuxième *aliya* ont débarqué en Palestine avec des idées précises sur les moyens de reconstruire leurs vies et sur le sionisme socialiste. Near a raison de dire que la riche variété d'idéologies qui circulaient dans ces premières années était généralement centrée sur une attitude positive vis-à-vis de la vie communautaire. Néanmoins, l'opposition aux structures de pouvoir centralisées et hiérarchiques, à la propriété privée, au salariat et à l'autorité de l'État, faisait partie intégrante de leur conception particulière de la « communauté » et des « valeurs élémentaires » dont parle l'historien. Si les idées des théoriciens anarchistes se retrouvaient intégrées aux propositions de programmes pour la colonisation de la Palestine esquissées à l'étranger, bon nombre de ces mêmes idées avaient déjà spontanément trouvé une expression au sein des *kvoutzot*.

Les premières *kvoutzot* ont surgi de manière organique comme des organisations populaires anarchistes. Elles étaient le produit de « l'imagination sociologique et politique mise à l'œuvre par des actions transformatrices », beaucoup plus que d'un schéma mûrement réfléchi par ses fondateurs à partir d'un modèle « anarchiste » (« socialiste », ou de quelque autre étiquette⁵⁴). Mais si ces communautés

53. Near, *The Kibbutz Movement. A History*, p. 57.

54. Gustavo Esteva in Bill Templer, « From Mutual Struggle to Mutual Aid: Moving Beyond the Statist Impasse in Israel/Palestine », *Borderlands E-journal*, 2003 [en ligne].

n'auraient certainement jamais vu le jour si ce n'avait été du fait de certaines circonstances particulières, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, les Juifs palestiniens étaient déjà investis d'une philosophie clairement définie qui allait bien au-delà de la gestion des problèmes pratiques liés à l'établissement des communes.

Les premiers membres de la *kvoutza* n'avaient probablement pas tous d'aussi grandes ambitions que Gordon et ses partisans, même si ces derniers constituaient une portion importante et même décisive du mouvement et donnèrent le ton pour le développement futur des kibboutz. Aux yeux d'une grande partie des tenants du mouvement sioniste à l'étranger, la structure organisationnelle mise en œuvre dans la *kvoutza* était simplement la manière la plus efficace d'organiser la production agricole. Mais même un coup d'œil rapide sur les témoignages des fondateurs des premières communes suffit à montrer à quel point le préjugé fréquent selon lequel « aucun programme social précis n'a été développé, sinon en transplantant la vie sur une autre terre » est, au mieux, hautement discutable⁵⁵. Il n'y a certes pas *un seul et unique* programme qui ait été développé, mais l'objectif des pionniers de la *kvoutza* n'était certainement pas de simplement de « transplanter leur vie » sur une autre terre. Les fondateurs des kibboutz avaient des objectifs idéologiques clairs et précis, et les communautés qu'ils établirent sont nées et ont survécu par la force de leurs convictions idéologiques⁵⁶. Le rôle de l'anar-

55. Blasi, *The Communal Experience of the Kibbutz*, p. 22.

56. A. Yassour, « Maintaining Equality in a Kibbutz Commune » dans Yassour éd., *From a Kibbutz Commune*, p. 16.

chisme dans la formation de ces convictions pourrait bien n'avoir été qu'inconscient ou « sous-idéatif », mais il n'en reste pas moins que ce vaste cadre philosophique, tissé à partir des théories et des valeurs que les *communards** avaient assimilées dans leur jeunesse, est au fondement du kibboutz. On ne peut raisonnablement comprendre l'évolution initiale du mouvement si on la dissocie de ces valeurs et de ces théories.

En examinant les discussions qui eurent lieu à Degania dans ces premières années – lorsque les membres du kibboutz s'opposèrent aux propositions d'Oppenheimer, par exemple –, on voit bien que le rôle des convictions idéologiques dans la prise des décisions vitales pour assurer la survie du groupe fut bien plus important qu'on ne l'admet généralement. Les comptes rendus des assemblées générales de Degania appuient cette hypothèse, en montrant comment les décisions n'étaient pas prises sur la seule base de leur efficacité, mais souvent à partir de ce que les membres estimaient qu'ils *devraient* faire en principe⁵⁷. Les facteurs idéologiques exerçaient souvent une influence décisive.

Les idéologies et les débats exposés dans ce chapitre démontrent à quel point, en dépit des idées que les dirigeants de l'Organisation sioniste mondiale et les puissances coloniales occidentales avaient à l'esprit, sur le terrain les travailleurs concevaient explicitement leurs communautés comme les cellules d'une nouvelle société anarchiste, fondée sur une économie

57. Cf. « Discussions in the General Assembly at Kibbutz Degania/From the Meeting Minutes » dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 108-112.

participative, libérée de tout gouvernement et de toute administration externe. Si l'on a admis la « fréquence⁵⁸ » des idées anarchistes dans ces premières années du mouvement des kibboutz, à un moment donné, ces ambitions ont trouvé une expression dans la pratique, bien plus que dans la rhétorique des pionniers. Les fondateurs de Degania et leurs contemporains n'allaient pas proclamer qu'ils étaient anarchistes sur tous les toits – ils le vivaient au jour le jour.

58. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz » in *Juifs et anarchistes*, p. 200.

3. Accomplir la Révolution

Les pionniers de la troisième aliya

« Nous vivons à présent deux grandes entreprises de renaissance de l'humanité : l'une en Russie, où l'on entend transformer l'existence humaine par l'État, la machine, le statut, la terreur et l'organisation, et l'autre, ici, dans ce pays où l'effort est qualitatif, infime et ardu. C'est la voie de la coopération naturelle de petits ensembles humains en vue de former une nouvelle communauté. [...] Là-bas, en Russie, tout est déterminé par des normes. Ici nous sommes guidés par la vraie vie et la liberté. Là un État, ici une communauté. »

MEIR YAARI, 1920

Entre 1918 et 1920, la guerre soviéto-polonaise et la guerre civile russe entraînent une nouvelle flambée de pogroms en Russie, qui furent bien plus dévastateurs que ceux qui les avaient précédés. Cette nouvelle vague d'épuration ethnique coûta la vie à près de 15 000 Juifs, sans compter un nombre considérable de blessés graves. Avec la Déclaration Balfour¹ de 1917, qui promettait aux Juifs le retour sur la terre de leurs ancêtres en Palestine, cette période de boulever-

1. N.d.t. — La Déclaration Balfour est une lettre signée par le *Foreign Secretary* britannique, Arthur Balfour, le 2 novembre 1917, où celui-ci faisait part à Lionel Walter Rothschild, l'un des financiers du mouvement sioniste, de l'appui du gouvernement britannique à la création d'un foyer national juif en Palestine.

sements provoqua une croissance dramatique de l'immigration en Palestine.

La majorité des immigrants qui arrivèrent dans le cadre de la troisième *aliya*, entre 1919 et 1923, venaient de Russie et de Pologne, avec un plus petit contingent originaire de Lituanie, de Roumanie et d'Allemagne. Avec ce nouvel apport de colons, le développement du mouvement des kibboutz entra dans une nouvelle phase. Dans les années 1920, les kibboutz avaient amorcé un processus d'institutionnalisation, alors que de nouvelles communautés se construisaient, que des fédérations se formaient, que des idées, des structures et des pratiques commençaient à se concrétiser et que les différentes communes consolidaient leurs liens avec leur voisinage.

Lorsqu'ils arrivèrent en Palestine, les nouveaux pionniers étaient bien mieux préparés que leurs prédécesseurs de la deuxième *aliya*. Un grand nombre avaient reçu une formation agricole avant leur départ, ils parlaient mieux l'hébreu et étaient généralement venus en groupes organisés, plutôt que de manière individuelle. À l'instar de l'Hapoel Hatsaïr et du Gedoud Haavoda, plusieurs mouvements de jeunesse *haloutzo*-sionistes européens allaient apporter une contribution significative aux kibboutz pendant cette période. D'origine polonaise, l'Hashomer Hatsaïr était particulièrement importante, tout comme un certain nombre de groupes de jeunesse venant d'Allemagne – comme le Blau-Weiß², le Jung-Jüdischer Wanderbund (JJWB), le Brit Olim, le Werk-

2. N.d.é. — le Blau-Weiß (« Bleu-Blanc ») est un mouvement de jeunesse juif allemand fondé en 1912 et qui sera dissous en 1933. « C'était une version sioniste du *Wandervogel*, qui

leute, et plus tard les Habonim³ (« les bâtisseurs »)⁴. Lorsque des membres de ces organisations arrivèrent en Palestine avec d'autres immigrants, ils étaient déjà bien au fait de l'évolution des premières *kvoutzot*, et avaient l'intention de poursuivre et de renforcer ce qu'avaient créé leurs prédécesseurs. Au cours des années 1920 et 1930, en reprenant à leur compte l'idée de la *kvoutza*, ils transformèrent ce qui n'était auparavant qu'un réseau vague et expérimental d'établissements agricoles en institutions plus importantes et pérennes, celles que nous connaissons désormais sous le nom de kibboutz.

Disposant déjà de l'exemple des *kvoutzot* de la deuxième *aliya*, les pionniers des kibboutz de la période qui suivit la Grande Guerre étaient beaucoup plus radicaux que leurs prédécesseurs. À cette époque, l'Europe avait été le théâtre d'une activité révolutionnaire généralisée, et les profonds bouleversements politiques et sociaux avaient modifié l'aspect d'une bonne partie du continent. Les doctrines de la gauche radicale connurent alors un regain de popularité fulgurant auprès de toute une génération de jeunes juifs privés de leurs droits. L'effervescence révolutionnaire en Europe était encore fraîche dans la mémoire d'un bon nombre de ceux qui prirent alors le chemin de la Palestine. Certains avaient été directement impliqués dans les soulèvements en

joignait au romantisme allemand celui du renouveau juif »
(G. Scholem, *De Berlin à Jérusalem*, p. 97).

3. À ne pas confondre avec les Habonim Dror (voir chapitre 5), qui se sont formés après la fusion des mouvements de jeunesse Habonim et Dror, en 1982.

4. Michael Tyldesley, *No Heavenly Delusion*, p. 51.

Europe, et la plupart avaient des idées précises du genre de société qu'ils souhaitaient créer dans leur nouvelle patrie.

Cette nouvelle génération de pionniers des kibboutz avait un « grand intérêt⁵ » pour l'anarchisme. Pour Avraham Yassour, nombre des immigrants de la troisième *aliya* avaient comme « inspiration majeure [...] d'établir une communauté anarchiste⁶ ». En 1920, l'article de Kropotkine, « Le communisme anarchiste⁷ », figurait en traduction hébraïque dans l'anthologie de l'Hapoel Hatsaïr, *Maabarot* 3, à côté d'un essai sur sa pensée rédigé par le principal intellectuel du mouvement, Chaïm Arlosoroff. Et en 1923, *L'Entraide*, du même Kropotkine, devenait l'un des premiers livres à être traduit en hébreu et distribué auprès des immigrants en Palestine, suivi de peu par *La Grande Révolution (1789-1793)*⁸.

Gustav Landauer

Le principal responsable de l'introduction des idées anarchistes dans le kibboutz des années 1920 et 1930 est sans aucun doute Gustav Landauer, une

5. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », in *Juifs et anarchistes*, p. 196.
6. Avraham Yassour, « Introduction: Chapters in the History of the Kvutza and Kibbutz », *cit.*, p. 21.
7. N.d.t. — « Anarchist Communism » a paru pour la première fois en version anglaise dans la revue *Nineteenth Century*, en 1887. Il a été partiellement traduit en français et intégré comme troisième chapitre de *La Conquête du pain*. Voir « Le communisme anarchiste », *La Conquête du pain*, Paris: Tresse & Stock, 1892, p. 31-47.
8. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 197.

figure trop souvent oubliée aujourd'hui hors du monde germanophone et hébreophone, mais dont le « messianisme juif à caractère anarchiste⁹ » était un aspect fondamental de la pensée d'un grand nombre de Juifs impliqués dans les kibboutz à cette époque. Ce fut Martin Buber, avec qui Landauer s'était lié d'amitié à l'occasion d'un des premiers rassemblements du groupe bohémien berlinois *Neue Gemeinschaft* (« Nouvelle Communauté »), en 1900, qui introduisit l'anarchisme de Landauer dans les cercles sionistes socialistes européens.

Bien que la vision bubérienne de la société future était davantage préoccupée par la réduction de l'État à sa « fonction propre » que par sa complète élimination, les idées de Buber étaient néanmoins proches de celles de Landauer, notamment lorsqu'il envisageait une société idéale composée d'un réseau décentralisé d'associations liées de manière fédérative, une « *communitas communitatum*, “communauté des communautés” à l'intérieur de laquelle “une vie commune propre et autonome” [...] de tous les membres peut se déployer¹⁰ ». Dans l'ouvrage classique de Buber, *Utopie et socialisme*, les chapitres sur Landauer, Kropotkine et Proudhon montrent à quel point sa propre pensée était influencée par leurs idées.

Landauer, quant à lui, avait rompu avec la communauté juive dès son jeune âge et n'avait pas eu de contacts particuliers avec le judaïsme dans la première partie de sa vie. Ses premiers travaux font plutôt référence à la tradition mystique chrétienne et,

9. Michael Löwy, *Rédemption et Utopie, le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, p. 163.

10. Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, p. 83 [trad. mod.].

avant 1908, on trouve bien peu de références au judaïsme dans ses écrits ou dans ses lettres. La rencontre avec Buber changea la donne. Dans les ouvrages de Buber, et particulièrement dans *La Légende du Baal-Shem* (1908), Landauer découvrit une conception de la spiritualité juive avec laquelle il ressentit immédiatement de profondes affinités. Les légendes hassidiques auxquelles l'avait initié Buber semblaient répondre à sa vision messianique d'une société égalitaire, qui représentait pour lui « l'œuvre collective d'un *Volk*, ce qui ne signifie pas quelque chose de "populaire" ou de trivial, mais "une croissance vivante : le futur dans le présent, l'esprit dans l'histoire, l'ensemble dans l'individu [...] Le Dieu libérateur et unificateur dans l'homme emprisonné et déchiré, et le ciel dans le terrestre¹¹ ». »

Dans son compte-rendu de *La Légende du Baal-Shem*, la même année, Landauer notait que « le judaïsme n'est pas un accident extérieur (*äussere Zufälligkeit*), mais une qualité interne impérissable (*unverlierbare innere Eigenschaft*), dont l'identité rassemble un certain nombre d'individus dans une communauté (*Gemeinschaft*). Ainsi s'établit, entre celui qui écrit cet article et l'auteur du livre, un terrain commun, une équivalence dans la situation de l'âme (*Seelensituation*)¹² ».

Landauer et le sionisme socialiste

Bien que son amitié avec Buber l'amenât à développer un profond attachement au judaïsme, Lan-

11. Gustav Landauer, cité dans Michael Löwy, « Le messianisme romantique de Gustav Landauer », in *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*, p. 94.

12. *Idem*, p. 95.

dauer restait méfiant à l'égard du sionisme politique. S'il s'est toujours abstenu de se déclarer « anti-sioniste » (en novembre 1916, il se dit « en accord sur tous les points principaux » d'un article de son amie, Margarete Susman, proche des positions du sionisme culturel¹³), il considérait que les mouvements visant à concentrer la nation juive en Palestine passaient à côté de la véritable nature du judaïsme. Dans son essai « Ces pensées sont-elles hérétiques ?¹⁴ », paru dans le cadre d'un recueil publié par une organisation étudiante sioniste à Prague, en 1913, il vilipendait les factions minoritaires du sionisme, davantage intéres-

13. Lettre à Margarete Susman, 4 novembre 1916, dans *Gustav Landauer. Lebensgang in Briefen*, vol. 2, p. 169, en référence à son article « Wege des Zionismus » (Les Voies du sionisme), publié dans la *Frankfurter Zeitung* le 17 septembre de la même année. [N.d.é. — Margaret Susman (Hambourg 1872-Zurich 1966), est l'auteur d'un ouvrage qui fera date dans le monde germanophone d'après guerre : *Le livre de Job et le destin du peuple juif* (1946), tr. fr. Paris : Le Cerf, 2003). Elle y proclame la nécessité absolue, inhérente à l'idée même de sionisme, d'un changement en profondeur des « formes obsolètes de l'économie et de la société ». Le sionisme culturel, incarné par Ahad Haam, se différenciait du « sionisme politique », incarné par Herzl, en ce qu'il encourageait l'idée d'un Yishouv fondé sur le judaïsme comme culture, véhiculé par une langue retrouvée, l'hébreu, sans qu'elle soit nécessairement liée à une idée de nation ou d'État. Dans cette perspective, il est évident qu'il était également favorable à « une terre pour deux peuples » comme solution au conflit avec la population arabe, pour reprendre l'expression de Martin Buber.]
14. Gustav Landauer, « Ces pensées sont-elles hérétiques ? », dans *La Communauté par le retrait et autres essais*, tr. fr. Charles Daget, Paris : Éditions du Sandre, 2009, p. 179-196.

sées à créer un État juif qu'à embrasser ce qu'il sentait être le véritable appel qui leur était présenté par les circonstances uniques de leur existence dans la diaspora.

Alors que les autres nations sont confinées dans les limites artificielles des frontières entre les États, Landauer estimait que la dispersion des Juifs à travers le monde les mettait dans une position unique, en ce qu'ils transcendaient d'emblée, en tant que nation, les divisions territoriales. Dans un discours tenu devant un groupe sioniste socialiste de Berlin, en 1913, il soutenait qu'étant « moins dépendante du culte de l'État¹⁵ » que les autres nations, la vocation historique des Juifs – et particulièrement ceux d'Europe de l'est, qui étaient généralement moins assimilés que leurs pairs d'Europe centrale et occidentale – était d'aider à construire des communautés socialistes autonomes de l'État.

Malgré sa réticence à l'égard du projet sioniste, Landauer s'est intéressé, par l'entremise de Buber, aux progrès des premières *kvoutzot* en Palestine. Buber avait été actif dans les cercles sionistes européens dès 1898, et il avait remarqué à quel point certaines des idées que Landauer s'était efforcé d'implanter dans le mouvement ouvrier européen s'étaient matérialisées de fait dans les premières communes juives au début du siècle. Reconnaisant que l'absence de structures de pouvoir permanentes dans la Palestine de l'époque signifiait que les *kvoutzot* pourraient jouer un rôle déterminant dans la

15. Eugene Lunn, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley: University of California Press, p. 271-272.

construction de cette société d'un genre nouveau, Buber en était venu à considérer ces communautés comme des précurseurs potentiels d'une nouvelle forme d'organisation en tous points similaire à l'anarchisme de son ami.

Contrairement à Buber, l'intérêt de Landauer pour le mouvement concernait assurément davantage son potentiel en tant que forme nouvelle et radicale d'organisation sociale que son caractère proprement juif. Dans le climat idéologique fertile propre aux kibboutz des années 1920 et 1930, son anarchisme avait un poids intellectuel considérable, et, dès 1913, on pouvait nettement sentir son influence dans les cercles sionistes. Au cours des années qui suivirent, il prononcera de nombreux discours devant des groupes de jeunesse juifs en Europe, dont plusieurs membres partiront en Palestine avec la troisième *aliya*.

On voit bien l'influence des idées de Landauer sur ce milieu dans l'échange de lettres qu'il eut avec Naḥum Goldmann au printemps 1919, et qui sont reproduites en annexe de cet ouvrage. En mars de cette année, les organisations sionistes socialistes allemandes avaient organisé une conférence à Munich pour « clarifier leur relation aux communes socialistes en Palestine¹⁶ », et Goldmann, qui deviendra plus tard président de l'Organisation sioniste mondiale, invita Landauer à présenter un texte sur un certain nombre d'enjeux relatifs au développement du mouvement des kibboutz.

16. Ruth Link-Salinger, dans Avraham Yassour éd., *Gustav Landauer on Communal Settlement: Exchange of Letters*, Haïfa : University of Haifa, p. 21.

Une des biographes de Landauer, Ruth Link-Salinger, note que cette correspondance est « une indication du sérieux avec lequel “l’utopisme” de Landauer était considéré, *en tant que projet et programme*, par les cercles socialistes juifs de l’époque, qui s’efforçaient de construire une société “libre”, volontariste et mutualiste, dans la Palestine moderne [je souligne]¹⁷ ». Link-Salinger écrit :

Quand on lit avec attention la lettre d’invitation adressée à Landauer, on réalise que « l’utopie » dont rêvaient ces intellectuels avait de profondes affinités avec les constructions sociales auxquelles on associait le nom de Landauer tant en Allemagne qu’à l’étranger, du fait de ses écrits et de ses activités politiques¹⁸.

Outre le fait que Goldmann a d’emblée cherché à s’enquérir de l’opinion de Landauer (ses prises de position ambivalentes au sujet du sionisme en faisaient sans doute un choix insolite pour la conférence), le sujet qu’il devait aborder au cours de cette discussion était crucial. En effet, son exposé devait traiter des problématiques d’une société centralisée ou décentralisée, de la nationalisation des ressources naturelles et agricoles, de la nature de l’industrie et de la question des échanges internationaux dans cette nouvelle société que les groupes sionistes socialistes s’efforçaient de créer en Palestine. Comme l’observe Link-Salinger, les points soulevés dans la lettre de Goldmann donnent un bon aperçu de la proximité entre leurs projets concernant les kibboutz et l’ordre

17. *Ibid.*, p. 21.

18. *Ibid.*, p. 21-22.

anarchiste futur de Landauer. Ceux qui élaboraient des plans pour cette société nouvelle souhaitaient qu'elle se fondât précisément sur le genre de « système communautaire décentralisé » que défendait Landauer, avec une insistance sur la communauté comme unité « où les individus sont en relation directe les uns avec les autres ». La centralisation économique et politique devait être évitée à tout prix.

Considérant le contexte de l'échange, l'aperçu que donne la lettre de Goldman des débats concernant l'industrialisation alors en gestation dans les communautés est particulièrement intéressant. Jusqu'alors, les *kvoutzot* étaient des communes agricoles dont l'objectif principal était d'inverser la structure socio-économique de la diaspora juive en se tournant vers l'agriculture. En Europe, néanmoins, on parlait déjà de consolider le mouvement en un système social agro-industriel permanent.

En lisant avec attention la lettre de Goldman, il devient clair que ce dernier demandait essentiellement à Landauer comment construire une économie participative fonctionnelle et un modèle socio-économique capable de subvertir l'émergence d'un « nouveau prolétariat petit-bourgeois et capitaliste ». « Seule une infime partie d'entre nous est marxiste, dans le sens où nous demandons la socialisation des moyens de production », écrivait Goldman. « Nous avons devant les yeux l'image d'une usine organisée sur la base de l'association, où les travailleurs participent en tant que propriétaires et ont un droit égal par rapport à tous les problèmes de distribution des profits, l'administration, etc.¹⁹ »

19. Nous ne savons pas exactement quels groupes ont pris part

Landauer n'a jamais pu se rendre à la conférence. Tandis qu'il correspondait avec Goldmann, il s'est retrouvé pris au cœur de la Révolution bavaroise. À la fin du mois d'avril 1919, le soviet de Bavière était renversé par les troupes contre-révolutionnaires du Freikorps, une milice d'extrême-droite, et le 1^{er} mai, Landauer était arrêté. Le lendemain matin, transféré à la prison de Stadelheim, il fut battu à mort par une meute de soldats dans la cour de la prison.

Mais la disparition prématurée de Landauer ne modifia en rien l'impact toujours plus profond de ses idées. Vers la fin de sa vie, selon Link-Salinger, l'anarchisme de Landauer était devenu « le projet d'utopie le plus inspirant depuis le *Freiland* de Theodor Hertzka, au XIX^e siècle²⁰ ». Dans un discours à la conférence de l'Hapoel Hatsaïr à Prague, en 1920, Buber décrit son ami comme « le *spiritus rector* secret », et « le chef désigné du nouveau judaïsme ».

L'idée de Landauer est notre idée. Ceci est une reconnaissance du fait que la chose la plus importante n'est pas un changement de l'ordre existant et des institutions, mais une révolution dans la vie de l'Homme et dans les relations entre l'Homme et son prochain [...] et, selon cette idée, Landauer aurait participé à la construction d'une nouvelle

à cette rencontre. Mais, en tant qu'une des seules organisations existantes en 1919, il est bien probable que les Poalei Tzion en firent partie. Si c'est le cas, ce commentaire indique que, malgré le fait que les Poalei Tzion aient été compris de manière un peu étroite comme une organisation marxiste, ce ne fut peut-être pas tout à fait exact.

20. Ruth Link-Salinger, *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, p. 53.

terre et d'une nouvelle société en tant que guide et mentor²¹.

Actif en Palestine et en Europe centrale – et tout particulièrement à Berlin et à Prague –, l'Hapoel Hatsaïr travaillait à l'élaboration d'un programme pour la renaissance du peuple juif, sur la base de la communauté, l'indépendance du travail, la religiosité et le nationalisme spirituel, et dont les perspectives étaient largement inspirées du populisme russe et de l'anti-étatisme chers à Landauer. L'édition de 1920 du *Die Arbeit*, l'organe de l'Hapoel Hatsaïr publié à Berlin, portait le titre « Gustav Landauer Gedenkheft²² », et reproduisait quelques-uns de ses essais concernant l'expérience juive et la nécessité d'installations communales.

Outre leur impact sur les organisations comme l'Hapoel Hatsaïr, qui s'inscrivaient dans la vague de contre-culture qui avait balayé le continent après la Grande Guerre, les idées de Landauer exercèrent une influence quasi programmatique sur nombre de groupes de jeunesse issus des crises idéologiques en Europe. L'aile gauche des *Wandervögel*, un mouvement de jeunesse néo-romantique, comprenait alors d'importants contingents juifs, sionistes et socialistes associés à l'anarchisme communautarien de Landauer, et certains groupes issus des *Wandervögel* et des mouvements de jeunesse allemands finiront par jouer un rôle important dans le développement des kibboutz dans l'entre-deux-guerres.

21. Martin Buber, cité par Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 198.

22. N.d.t. — En allemand, *gedenkheft* désigne une pièce commémorative en hommage à un personnage disparu.

De même, les premières cohortes du Blau-Weiß, du JJWB, du Brit Olim, du Werkleute et des Habonim, toutes familières avec l'œuvre de Landauer, apporteront une contribution décisive aux kibboutz dans ces mêmes années. La Pologne, qui avait vu naître le mouvement de jeunesse Gordonia et l'Hashomer Hatsaïr – sans doute l'organisation la plus importante à l'époque – était également une plaque tournante.

L'HASHOMER HATSAÏR

Si tous ces groupes ont, d'une manière ou d'une autre, subi l'influence de Landauer, celle-ci fut particulièrement vive dans les rangs de l'Hashomer Hatsaïr²³. Les membres de ce groupe (connus sous le nom de *shomrim*, « gardiens ») étaient à l'avant-garde du processus de construction des kibboutz à cette époque, et la fédération qu'ils mirent sur pied, « Kibboutz Artzi », deviendra par la suite l'épine dorsale idéolo-

23. Lorsqu'ils arrivèrent en Palestine, tous ces groupes avaient certes déjà une certaine connaissance des idées de Landauer, mais elle était rarement aussi systématique qu'au sein de l'Hashomer Hatsaïr. La seule exception est sans doute le Werkleute, dont les membres fonderont bientôt le kibboutz Hazorea, dans la vallée de Jezréel. Formé en 1932, le Werkleute était très proche de Buber, et il ne fait pas de doute qu'il a dû les introduire aux idées de Landauer. Or, en 1938, le groupe (qui à ce point avait déjà fondé deux kibboutz en Palestine) choquera Buber en rejoignant officiellement l'Hashomer Hatsaïr. À ce stade, cette dernière était une organisation explicitement marxiste, et cela allait tout à fait à l'encontre des visées religieuses du socialisme de Buber.

gique du mouvement. À la fin du XX^e siècle, Artzi comprendra 85 kibboutz, comptant environ 20 000 membres permanents pour une population totale de 35 000 personnes environs, soit 32% de l'ensemble des kibboutz à l'époque.

L'Hashomer Hatsaïr s'est formé dans la province polonaise de Galicie en 1913, à partir de la fusion de deux groupes antérieurs – l'Hashomer (« Le Gardien »), une organisation de scoutisme sioniste (à ne pas confondre avec le groupe paramilitaire juif qui était alors déjà actif en Palestine), et la faction majoritaire du cercle d'études Tseirei Tsion (« Jeunesse de Sion²⁴ »). Le groupe était surtout inspiré par Baden Powell, Gustav Wyneken²⁵, et la philosophie de Nietzsche, Buber et A. D. Gordon, ainsi que des *Wandervögel*. L'Hashomer Hatsaïr est longtemps restée étroitement liée aux mouvements de jeunesse juifs en

24. En 1915, les restes de Zeirei Tsion formeront un groupe distinct, « Dror », influencé par les enseignements des Narodniks (populistes) russes.
25. N.d.t. — Robert Stephenson Smyth Baden-Powell, ou Lord Baden-Powell (1867-1941) est un militaire britannique connu comme l'inventeur du scoutisme, où il applique dans le domaine civil et au service de la paix ses expériences avec de jeunes éclaireurs dans la guerre des Boers. Gustav Wyneken (1875-1964) est un philosophe de l'éducation allemand, ayant développé des thèses controversées sur l'attraction sexuelle entre le maître et l'élève, ou « l'éros pédagogique », fondé sur une lecture de Platon. Il était également un grand lecteur de Martin Buber. Cf. Margarete Kohlenbach, « Walter Benjamin, Gustav Wyneken and the Jugendkulturbewegung », in Steve Giles et Maïke Oergel, *Counter-Cultures in Germany and Central Europe: From Sturm Und Drang to Baader-Meinhof*, Peter Lang, 2003.

Allemagne. Dès ses débuts, l'organisation s'est exprimée dans le même genre de langage idéaliste quasi-religieux que Landauer, et elle sera grandement influencée par ses idées quand il sera question de construire des kibboutz.

Dans un entretien de 2007, un vétéran des kibboutz et ancien membre des Habonim, Chaïm Seeligman, raconte que de tous les groupes qui gagnèrent la Palestine pendant la troisième *aliya*, c'est l'Hashomer Hatsaïr qui lisait le plus attentivement Landauer²⁶. Dans ses mémoires, *De Berlin à Jérusalem*, Gershom Scholem raconte comment

l'Aufruf zum Sozialismus (« Appel au socialisme ») de Gustav Landauer ne m'a seulement profondément marqué moi-même, mais également un grand nombre d'autres jeunes sionistes. [...] Les idées tant sociales que morales, d'anarchistes comme Tolstoï ou Landauer ont eues, lors de la construction d'une vie nouvelle en Eretz-Israël, une importance qu'il ne faut pas sous-estimer²⁷.

En 1919, lorsqu'ils commencèrent à affluer en Palestine dans la foulée de la Déclaration Balfour, les *shomrim* avaient déjà une conception élaborée de la direction politique, économique et sociale qu'ils voulaient donner au pays et du rôle réservé aux kibboutz dans cette nouvelle société. Même si la Révolution d'octobre 1917 et la création de l'Union soviétique avaient été les principaux catalyseurs de leurs aspira-

26. Michael Tyldesley, lors d'une conversation avec l'auteur, juin 2007.

27. Gershom Scholem, *De Berlin à Jérusalem*, Tr. fr. Sandrine Bollack, Paris: Albin Michel, 1985, p. 91-92.

tions révolutionnaires, il faudra encore quelques années pour que le marxisme finisse par exercer une influence sérieuse sur l'Hashomer Hatsaïr. Les premières années, c'est l'anarchisme de Landauer et de Kropotkine qui constituait la matrice théorique des ambitions sociales et politiques de ses membres. Manès Sperber²⁸, qui faisait partie de l'organisation à l'époque, rappelle que « de la révolution russe, nous retenions surtout le socialisme révolutionnaire des descendants des *Narodniki* et l'anarcho-communisme du prince révolutionnaire Kropotkine ; quant au marxisme, il nous intéressait beaucoup moins²⁹ ».

Sans égard pour les bavardages qui pouvaient se tenir dans les hautes sphères de l'Organisation sioniste, les premiers groupes de l'Hashomer Hatsaïr n'étaient certainement pas venus en Palestine pour y fonder un État — qu'il soit juif, socialiste ou de quelque autre nature. Bien au contraire, ils « rêvaient d'un État qui ne serait pas un État, mais plutôt une large confédération de communes³⁰ ». En 1940, un des premiers leaders de l'organisation, Meir Yaari³¹,

28. N.d.t. — Né en Galicie orientale, dans l'actuelle Ukraine, Manès Sperber (1905-1984) est un intellectuel communiste français. Ayant perdu sa foi à l'âge de treize ans, Sperber sera successivement membre de l'Hashomer Hatsaïr, du Parti communiste d'Allemagne (KPD) et de l'Internationale communiste.

29. Manès Sperber, cité par Michael Löwy, *Rédemption et Utopie*, p. 208.

30. Avraham Yassour, « Chapters in the History of the Kvtzta and Kibbutz », *cit.*, p. 21.

31. N.d.t. — En plus de l'Hashomer Hatsaïr, Meir Yaari (1897-1987) participera à la fondation du syndicat Histadrout, de la fédération Kibboutz Artzi, du parti politique Mapam,

le disait sans hésitation : « Le chemin de l'Hashomer Hatsair vers le kibboutz était anarchiste³². »

À l'époque [des premières années du mouvement] nous étions ce qu'on appelle des anarchistes, nous croyions en l'établissement d'une société nouvelle en Eretz-Israël, nous vivions une époque de grands espoirs et de rêves [...] nous croyions à un modèle de société future dans laquelle la vie de l'Homme serait autonome et libre de toute coercition³³.

Dans ce modèle de société future, le kibboutz jouait un rôle central. Les *shomrim* étaient ouvertement hostiles aux partis politiques qui existaient déjà en Palestine juive, et Sperber raconte que « nous ne souhaitions pas exercer le pouvoir à l'intérieur de l'État, mais rendre superflus et l'État et le pouvoir³⁴ ». Leur rôle, tel qu'ils le concevaient, était presque d'ordre messianique : « Ce qui les motivait était le sens profond d'une mission historique », écrit Yassour, « de retourner sur une terre natale qui atten-

dont il sera le secrétaire général de 1948 à 1973 et le représentant à la Knesset. À partir de 1929 jusqu'à sa mort, Meir Yaari vivra dans le kibboutz de Merḥavia, qu'il avait également contribué à fonder. [N.d.é. — Il participera au numéro des *Temps modernes* de juin 1967, « Le conflit israélo-arabe » avec l'article : « Vers la coexistence pacifique et progressiste de l'État d'Israël et des pays arabes ! », p. 661-690.]

32. Meir Yaari, cité par Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 200.

33. *Idem* [trad. mod.].

34. Manès Sperber, cité par Michael Löwy, *Rédemption et Utopie*, p. 208.

dait d'être restaurée et à une culture qui attendait d'être ressuscitée. En même temps, ils envisageaient leur patrie revitalisée comme une société formée dans l'esprit des idéaux anarchistes alors répandus en Europe³⁵ ».

Betanya

Pour certains, dont Meir Yaari, le chemin vers une société nouvelle commençait à Betanya Illit, un des nombreux campements de tentes sur les collines surplombant la mer de Galilée, où les nouveaux immigrants s'établirent en 1919 lorsqu'ils arrivèrent en Palestine. Les habitants de Betanya se considéraient comme une « élite prophétique³⁶ », arrivée dans le pays pour poser les bases d'une renaissance du peuple juif. Dans une lettre rédigée à ses camarades en 1920, Yaari déclarait que l'ambition principale des *shomrim* à l'époque était d'établir « une communauté anarchiste » dans le pays.

En janvier 1921, dans un article publié dans le journal de l'Hapoel Hatsaïr, Yaari écrivait : « Nos communautés ne tolèrent pas le gouvernement ; elles forment un tissu anarchiste en se rejoignant librement³⁷. » Pour Avraham Yassour :

Le kibboutz devait être une entité intégrale où la relation entre l'individu et le groupe ne serait pas seulement économique. L'objectif principal [...]

35. Avraham Yassour, « Chapters in the History of the Kvtza and Kibbutz », *cit.*, p. 22.

36. « The Betanya Commune: Selections from Diaries », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources*, p. 119.

37. Meir Yaari, cité par Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 199.

était d'établir un réseau de groupes autonomes, reliés entre eux par des liens économiques, éducatifs et sociaux. Le point focal de ce concept devait être l'humain et sa valeur intrinsèque³⁸.

Le camp des *shomrim* à Betanya deviendra légendaire non seulement parmi les kibboutz de l'Hashomer Hatsaïr, mais à travers tout le mouvement, lorsqu'un recueil composé à partir de journaux intimes de ses membres sera publié et distribué en Palestine, au cours de la troisième *aliya*, sous le titre *Kehillatenu* (« Notre Communauté »). *Kehillatenu* aura un grand impact sur les développements ultérieurs des kibboutz, et les impressions dont témoignent ces pages montrent à quel point le plaidoyer de Landauer pour « non pas l'État, mais la société, c'est-à-dire une union qui n'est pas le résultat de la coercition, mais émerge de l'esprit d'individus libres et auto-déterminés³⁹ » était présent à l'esprit des membres de Betanya.

Ayant été témoin de l'échec des différentes révolutions en Europe⁴⁰, et ayant observé avec intérêt, de

38. Avraham Yassour, « Introduction: Chapters in the History of the Kvutza and Kibbutz », *cit.*, p. 21.

39. Gustav Landauer, cité par Erhard Doubrava, « The Politics of the I-Thou, Martin Buber, the Anarchist », *The Gestalt Journal*, Spring 2001 [en ligne].

40. Il vaut sans doute la peine de citer un passage du journal intime de Moshe, où ce dernier raconte pourquoi il était parti pour la Palestine: « Pendant la révolution de Novembre à Vienne, dit-il, j'étais avec de jeunes anarchistes que j'avais rencontrés plusieurs années auparavant. Durant cette période nous rêvions d'une véritable action révolutionnaire. Quand le mouvement communiste des Spartakistes est passé à l'action à Munich, j'étais du

l'étranger, les progrès des *kvoutzot* de la deuxième *aliya*, le groupe de Betanya partageait manifestement l'enthousiasme de Landauer et de Buber pour la *kvoutza* comme prototype de cet ordre communal post-capitaliste. Cette révolution, c'est en Palestine que les jeunes idéalistes de Bentanya croyaient qu'elle aurait lieu.

La *kvoutza* n'est-elle pas le cadre même où s'accomplira la révolution ? La *kvoutza* est comme la petite rigole creusée autour de l'arbre, où l'eau de pluie est recueillie pendant l'orage ; et là, discrètement, goutte par goutte, advient le processus du renouveau [...] Les milliers d'individus qui afflue-

nombre de ceux qui s'y rendirent pour y prendre une part active et faire accoucher la révolution. La révolte fut un échec, et comme les autres, je suis tombé dans les mains de l'ennemi. En prison j'ai réfléchi, médité et questionné beaucoup de choses. Je cherchais un projet qui pourrait inspirer une grande énergie spirituelle, de l'action et des résultats. Il n'y en avait aucun. Il n'y avait qu'un enchevêtrement tragique, sans aucune *raison d'être**. Humanité ! Tu marches ici, parmi les masses, sous le drapeau de la révolution. Tu poses des questions, tu t'entiches, avide de pureté, de beauté et de sainteté dans la vie. Ces mêmes masses, quels sont leurs désirs ? Qui sait ? Ne trahiraient-elles pas volontiers les âmes de ceux qui cherchent ? En général, toute cette révolution fut conçue dans les rues, au milieu des foules, en un soulèvement massif et sporadique [...] Le récit spirituel a débuté par une genèse. La soif d'un geste créatif, authentique, indépendant et tangible en fut renouvelée. Les choses sont devenues claires. Seul ce que tu réalises par toi-même dans ta propre existence sera achevé, restera debout, et ne te trahira jamais. La mémoire de la terre d'Israël me revint à l'esprit. Le plan était simple et consistant. »

ront comme la pluie battante des nuages d'une tempête mondiale accompliront cette révolution vivante. Les anciennes manières de vivre seront chauffées à blanc et du feu surgira une nouvelle formation⁴¹.

Pour les habitants de Betanya, comme pour Landauer, cette « nouvelle formation » relevait de la part spirituelle de la communauté. Cette conviction était la pierre angulaire de Betanya. Et c'est cette idée qui était au cœur de l'appel que Landauer adressa à cette génération de pionniers : la création d'une société nouvelle doit s'enraciner dans la création d'un nouvel être humain.

Dans le campement, on tenait régulièrement des discussions philosophiques à bâtons rompus sur la métaphysique et le cosmos. Au lieu de réunions formelles dans le réfectoire pour discuter des affaires courantes, Betanya préférait les discussions informelles autour de feux de camp, où les membres s'efforçaient de venir à bout de ce qu'ils considéraient comme les fausses valeurs qui leur avaient été inculquées par leur éducation dans une société capitaliste et bourgeoise. Comme l'écrivait un membre,

dans notre cercle, tous les individus, dont les esprits avaient été remplis de toutes sortes de valeurs spirituelles, se sont levés pour dénoncer ces valeurs [...] comme des illusions sans fondement dans l'âme de la personne essentielle. Il n'y avait qu'une seule valeur pouvant donner un poids et

41. Zvi Schatz, « Letters, Diary, Notes and Essays », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz: A Selection of Sources*, p. 91.

un véritable contenu à l'individu, le cosmos et la société. L'amour pouvait ébranler l'esprit jusque dans ses fondations. Nous savions alors qu'aucune idée ne pourrait s'accomplir sans ce moment positif où le passé est nié et la personne entière – et non seulement une partie – est reconstruite⁴².

Et pour un autre membre de la commune, « dès le premier jour de notre arrivée, l'idée de renouveau s'est cristallisée en nous⁴³ ». Les rubriques des journaux intimes laissent entendre que les membres de Betanya concevaient une « relation directe entre les personnes [comme] la condition première pour former une communauté » :

Afin d'en arriver à comprendre et à pardonner son ou ses semblables, il importe de les connaître. Il s'agit d'une règle psychologique, qui ne saurait être effacée de l'âme humaine. Si la vie sociale doit être belle, profonde et pure afin de créer une société nouvelle, alors il est nécessaire que les individus développent une compréhension de leurs vies quotidiennes, de leurs moindres gestes et de leur essence primitive. Une existence complète et entière en société ne saurait tenir cette vie quotidienne dans l'ignorance, [...] quand bien même elle le voudrait. Vous devez d'abord comprendre, parce qu'ensuite, seulement, vous pourrez croire, pardonner et aimer vos frères et vos sœurs. C'est

42. « The Betanya Commune : Selections from Diaries » dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz : A Selection of Sources*, p. 124.

43. *Ibid.*, p. 121.

ici que nous avons trouvé notre nouvelle voie ! Nous l'avons trouvée au plus profond de nos âmes. Chacun de nous a dévoilé sa véritable nature aux autres, y compris celle qui était laide ou haineuse. C'est ainsi que nous avons conquis les cœurs et la compréhension de nos camarades⁴⁴.

Seul le prisme de l'anarchisme de Landauer peut nous faire réaliser à quel point cette période de régénération « spirituelle » était cruciale pour les premiers *shomrim*. Ce n'est qu'en venant à bout des frontières interpersonnelles et en nourrissant une relation spirituelle entre les individus qu'on a pu jeter les bases sur lesquelles s'établiront bientôt les kibboutz. Yaari décrira plus tard le camp de Betanya comme « la source de la vie collective dans notre mouvement⁴⁵ », insistant sur le fait que « de Betanya émanait le contenu spirituel qui a donné forme aux kibboutz⁴⁶ ». Dans le demi-siècle qui suivra, le petit noyau de pionniers qui avaient fondé Betanya, avec leurs rêves de révolution spirituelle et de réalisation de soi, se transformera en un réseau de plus de quatre-vingts kibboutz répartis à travers le pays.

En 1922, le premier kibboutz de l'Hashomer Hatsaïr, fondé par le groupe de *Kehillatenu*, s'installa à Beit Alpha. Dans le courant de la décennie, l'organisation fondera quatre autres établissements : Mishmar Haemeq, Merḥavia, Gan Shmuel et Ein Shemer. En avril 1927, le Conseil des collectifs de l'Hashomer

44. *Idem*.

45. Meir Yaari, « Two Essays on Hashomer Hatzair », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz: A Selection of Sources*, p. 166.

46. *Idem*.

Hatsaïr unifia les colonies établies par le groupe en une structure fédérative à l'échelle nationale, la Fédération Kibboutz Artzi Hashomer Hatsaïr (« Mouvement national des kibboutz de la Jeune garde »), et édicta un certain nombre de principes de fonctionnement. Lors de cette réunion, on fit la description, reproduite dans le « Programme du Mouvement national des kibboutz », d'une communauté intégrale, qui embrasserait toutes les sphères de la vie économique, sociale et culturelle. Les membres de cette communauté étaient décrits comme « les noyaux pionniers d'une nouvelle société » :

Chaque kibboutz du Kibboutz Artzi est une unité organique [...] Il est un mode de vie autonome, servant à la fois de prototype pour la [...] société du futur et de collectif politique et idéologique indépendant. L'essence du kibboutz réside dans sa vie sociale même, qui vise à intégrer l'individu dans la communauté afin d'accomplir des tâches communes vitales. Il crée les conditions pour un libre épanouissement et développement de la personnalité. Il établit une nouvelle moralité sociale, et tente de trouver des solutions émancipatrices aux problèmes de la famille, des femmes et de l'éducation des enfants⁴⁷.

Dans tous les kibboutz Artzi, on mettait principalement l'accent sur la cohésion sociale et le « collectivisme idéologique ». Celui-ci, comme l'explique Near, était considéré comme « un cadre pour l'action

47. « The Program of the National Kibbutz Movement of the Young Guard », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources*, p. 192.

et la discussion idéologiques soutenues : une recherche constante du consensus, une réticence à prendre des décisions auxquelles s'opposerait la majorité, ainsi qu'une certaine disposition à différer la résolution des conflits ou à faire des compromis au nom de l'unité du mouvement – et tout cela appuyé par un soutien unanime à la ligne générale du mouvement, une fois que la décision est prise⁴⁸ ».

« Puisque nos vies étaient en tout point collectives, il nous semblait plutôt naturel de partager des croyances idéologiques communes qui renforçaient notre cohésion sociale, économique et culturelle » déclare un kibboutznik⁴⁹. Au cours des années 1920, cette cohésion étroite entre tous les domaines de la vie des kibboutz imprégnait toutes les activités de l'Hashomer Hatsaïr. Ses communautés considéraient l'engagement direct de ses membres dans les sphères sociale, économique, culturelle et politique, par le renforcement des activités inter-kibboutz, l'entraide et le développement d'entreprises conjointes, comme des impératifs de premier ordre.

Entre autres priorités, l'Hashomer Hatsaïr insistait sur l'égalitarisme, la croyance en l'organisation comme « corps révolutionnaire », l'importance d'une participation active des kibboutzniks aux enjeux sociaux internes, la démocratie directe dans l'administration sociale, économique et politique des kibboutz, et ainsi de suite. La vision anarchiste d'une communauté de voisinage – un groupe d'établissements voisins pratiquant l'entraide dans un esprit

48. Henry Near, *The Kibbutz Movement. A History*, p. 152.

49. Merron, cité par Michael Tyldesley, *No Heavenly Delusion*, p. 129.

d'égalité et de coopération – deviendra un élément important du mode de vie des communautés de l'Hashomer Hatsaïr, comme plus généralement au sein du mouvement des kibboutz.

En tant que mouvement de jeunesse, l'organisation demeura également active dans la diaspora juive. Dans les années 1920, en plus de ses quatre kibboutz en Palestine, elle comptait environ 38 000 membres en Europe de l'est. La création du Kibboutz Artzi, en 1927, amènera l'Hashomer Hatsaïr à s'étendre sur de nouveaux territoires, s'implantant en Hongrie, en France et aux États-Unis. En 1939, le mouvement comprenait quelque 70 000 membres répartis dans le monde. Le mouvement de jeunesse de la diaspora servait de réservoir où les kibboutz Artzi puisaient chaque année un nouveau contingent d'immigrants. Les idées éducatives joueront toujours un rôle décisif dans les activités de l'Hashomer Hatsaïr et du Kibboutz Artzi, et on notera que Landauer et Kropotkine n'ont jamais cessé de faire partie de leurs références obligées.

En ce qui concerne ses visées nationales, Artzi pensait que les kibboutz pourraient être en mesure d'accomplir les « objectifs historiques et constructifs de la classe ouvrière juive, en créant des entreprises économiques à la campagne et en ville, étendant autant que possible ses activités dans toutes les branches de la production et préparant la classe ouvrière à l'autogestion économique ». Mais son programme précisait :

Les activités constructives de la classe ouvrière ne devraient pas être considérées comme la voie principale pour résoudre les antagonismes de classe.

L'organisation de la production et de l'économie dans sa totalité par la classe ouvrière, fondée sur des principes de justice et d'égalité, ne peut s'accomplir que par l'élimination du régime actuel à travers une révolution sociale⁵⁰.

Changement de direction

Lors d'une conférence tenue par l'Hashomer Hatsaïr au kibboutz Beit Alpha, en 1924 – trois ans avant la fondation de l'Artzi –, Meir Yaari déclara que les idées de Landauer et Kropotkine n'étaient « plus pertinentes » pour le développement du mouvement des kibboutz. Il s'opposa à une proposition visant à identifier la fédération des communes de l'Hashomer Hatsaïr à l'« anarchisme communautaire », et parla, en revanche, des idées marxistes en termes positifs⁵¹.

Évidemment, la possibilité même de formuler une telle proposition était en soi significative. Néanmoins, cette conférence fut considérée comme un tournant à partir duquel s'est opéré « le passage d'un esprit anarchiste à une institutionnalisation du mouvement⁵² ». À l'époque, la rhétorique de l'Hashomer Hatsaïr avait évidemment commencé à prendre une coloration marxiste – les passages cités plus haut, extraits d'une réunion de 1927, laissent deviner l'émergence de la notion d'« antagonisme de classe », qui aurait certainement gêné un Landauer.

50. « The Program of the National Kibbutz Movement of the Young Guard », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources*, p. 192.

51. Yaacov Oved, « L'Anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 200.

52. *Idem.*

Quoi qu'il en soit, même après l'adoption par l'Hashomer Hatsaïr de sa prétendue posture marxiste, ses membres n'ont pas cessé d'étudier de près les œuvres de Landauer et Kropotkine, et nombre d'entre eux continuèrent d'assister régulièrement aux conférences de son ami et exécuteur testamentaire, Martin Buber. Des conversations avec d'anciens membres de l'Hashomer Hatsaïr et leurs contemporains issus d'autres mouvements de jeunesse actifs dans les kibboutz suggèrent que, bien que leur rhétorique fût devenue marxiste, les idées anarchistes de Landauer et Kropotkine formaient toujours – et continueraient de former pour quelques années encore – le socle de leur pensée⁵³.

L'Hashomer Hatsaïr ne s'affiliera à aucun des partis politiques sionistes qui existaient en Palestine jusqu'au milieu des années 1930, mais s'alignera officiellement sur le Centre révolutionnaire marxiste international (l'Internationale de la gauche socialiste, en opposition à la tendance dominante de l'Internationale ouvrière socialiste). En 1936, l'organisation trouva un allié politique en milieu urbain, la Ligue socialiste de Palestine, et après un long processus de délibération, ils fondèrent officiellement ensemble, en 1946, le Parti de l'Hashomer Hatsaïr. Alors que la position officielle de l'Hashomer Hatsaïr avait pris des accents marxistes depuis les années 1920, certains autres groupes de pionniers ayant participé à la fondation des kibboutz de la troisième *aliya* continuaient toujours de rejeter les théories marxistes. Nombre de

53. Menachem Rosner, dans une conversation avec l'auteur, juin 2006. Voir aussi : Michael Tyldesley, *No Heavenly Delusion*, cit.

kibboutzniks soutenaient toujours que la conception marxiste du socialisme, centrée sur la classe, n'était pas appropriée pour comprendre la réalité du peuple juif en Palestine, et continuèrent plutôt de se référer aux idéologies anarchistes.

ARLOSOROFF ET L'HAPOEL HATSAÏR

Une des organisations majeures de l'époque, où cette vérité ne fit jamais aucun doute, est le parti ouvrier Hapoel Hatsaïr (« Le jeune travailleur »). Depuis ses débuts en Palestine, en 1904, ce parti avait fourni une alternative libertaire au marxisme orthodoxe des Poalei Tzion, en suivant les enseignements de A. D. Gordon. Des portions importantes de l'organisation maintinrent cette position antimarxiste bien après que le groupe se fut officiellement tourné vers le marxisme et, en tant qu'organisation, l'Hapoel Hatsaïr resta généralement beaucoup plus proche des perspectives de Gordon, de Landauer et du populisme russe tout au long des années 1920.

L'un des principaux idéologues du parti, Chaïm Arlosoroff, était un fervent disciple de Kropotkine, depuis l'époque où il avait étudié l'économie à l'Université de Berlin. Avant de venir s'installer en Palestine, il s'était lié d'amitié avec Martin Buber, et c'est par Buber qu'Arlosoroff sera initié aux écrits de Gordon et de Landauer.

Lorsqu'il fit son entrée à l'université, Arlosoroff était déjà l'un des principaux leaders de l'Hapoel Hatsaïr en Allemagne. En tant qu'éditeur du journal du mouvement, *Die Arbeit*, Arlosoroff publia ses premiers articles politiques, ainsi que des essais sur (et

de) Proudhon et Kropotkine, pour ne citer que ces auteurs. Le programme social qu'il insuffla dans l'Hapoel Hatsaïr était rigoureusement fondé sur les idées de ces penseurs – une variante humaniste et communautaire de l'anarchisme, qui envisageait « un retour à la nature et à l'agriculture comme seule alternative à la violence du monde industriel et bureaucratique moderne⁵⁴ ».

L'essai qu'Arlosoroff consacra à Kropotkine en 1921, souvent décrit comme l'un des plus beaux articles sur le prince russe issu du mouvement socialiste international, laisse peu de doute sur les allégeances de son auteur. L'impact de Kropotkine est tout aussi visible dans le premier ouvrage majeur d'Arlosoroff, *Der Jüdische Volkssozialismus* (« Le Socialisme populaire des Juifs »), publié en 1919⁵⁵. La forme de socialisme volontariste et non étatique qu'il préconisait pour l'établissement des Juifs en Palestine peut être considérée comme un condensé non doctrinaire d'idées anarchistes et social-démocrates qui dénote de parallèles évidents avec Kropotkine et porte toutes les marques de l'influence de Landauer. De fait Ruth Link-Salinger écrit :

Der Jüdische Volkssozialismus est tellement rempli de perles landaueriennes, comme le retour à la nature, la terre comme source de créativité, l'importance des collectifs de producteurs-consommateurs, la primauté de l'« esprit communautaire » (*Gemeinschaftsgesinnung*) sur la haine ou la domina-

54. Shlomo Avineri, *Arlosoroff*, Londres : Peter Halban Publishers Ltd, 1989, p. 9.

55. N.d.é. — On peut en lire des extraits en français dans Denis Charbit éd., *Sionismes. Textes fondamentaux*, p. 433 sqq.

tion de classe, l'importance de la créativité spirituelle et culturelle pour les masses juives en Palestine, l'importance du socialisme comme sentiment intérieur qui transforme le travail de tous en un travail pour tous, qu'on ne peut que s'émerveiller du noyau commun de leurs pensées⁵⁶.

La conviction d'Arlosoroff concernant la possibilité d'une renaissance sociale de la culture moderne par un mouvement de retour à la terre et à la nature le rapprochait indiscutablement de figures telles que Gordon et Landauer, et ses plans pour l'établissement des Juifs en Palestine témoignent de l'impact de ces penseurs. « Le socialisme », disait-il, « devra être un socialisme de la liberté, un socialisme anti-étatique, un socialisme anarchiste – sans quoi l'idée socialiste ne vaincra jamais⁵⁷ ».

Bien qu'il n'ait jamais été lui-même membre d'un kibboutz, le kibboutz était au cœur de l'« anarcho-socialisme » d'Arlosoroff, qui leur prêtait un rôle décisif dans la création de cette nouvelle société en Palestine. Au début de la période mandataire, il avait proposé sa vision de « la nation comme une grande fédération d'associations communistes libres⁵⁸ », dont les kibboutz constitueraient les unités de base. Arlosoroff envisageait dans l'avenir qu'une

commune se joindra librement à une autre ou à un groupe de communes [...] si elle le juge nécessaire à sa propre existence. Dans une telle ligue de

56. Ruth Link-Salinger, *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, p. 73.

57. Arlosoroff, dans Shlomo Avineri, *Arlosoroff*, p. 104.

58. *Idem*.

communes libres, ces dernières régleront leurs affaires collectives par la coopération. En émergera une société future harmonieuse, sur la base de l'association⁵⁹.

Dans le contexte du sionisme socialiste, Arlosoroff avait tendance à considérer les kibboutz « dans l'horizon plus large d'une société volontariste et communautaire, où le pouvoir d'État est supplanté par la libre association des groupes humains⁶⁰ ».

Voici la société libre et nouvelle du bien-être universel; une société sans gouvernement, une société d'anarchisme communiste [...] [Cette] société n'est pas fondée sur le pouvoir, ni sur la dictature d'une minorité ou d'une majorité, pas plus qu'elle n'est conçue comme une nécessité externe, que ce soit sous l'apparence d'un titre de propriété ou d'une matraque de policier, d'un ordre militaire ou d'une règle de gouvernement. La société est fondée sur le libre arbitre, sur une association sans gouvernement, sur l'*élan vital** que la terminologie anarchiste appelle *libre entente**⁶¹.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*.

61. Chaïm Arlosoroff, dans Shlomo Avineri, *Arlosoroff*, p. 105. [N.d.t. — La notion de « libre entente » est fréquente dans les ouvrages de Kropotkine, notamment *La Conquête du Pain*. Quant à l'« élan vital », il fait référence au concept développé par le philosophe Henri Bergson et qui sera ensuite transposé dans le champ politique dans divers courants idéologiques, dont le syndicalisme révolutionnaire de Georges Sorel. (Cf. Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, Paris: Félix Alcan, 1907 et Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris: Marcel Rivière, 1908.)]

Cette conception s'enracinait donc en grande partie dans l'idée kropotkinienne de l'association libre et volontariste. Durant tout son parcours, Arlosoroff n'a jamais cessé de rejeter les théories du socialisme fondées sur la notion marxiste de la lutte des classes, et il passa la plus grande partie des années 1920 à s'efforcer d'éloigner le mouvement ouvrier juif de ces idées, qui avaient commencé à pénétrer dans les cercles des sionistes socialistes.

Dans un discours à l'occasion d'une conférence de l'Hapoel Hatsaïr, en 1926, Arlosoroff martela son message selon lequel la lutte des classes n'était tout simplement pas pertinente en ce qui concernait la situation des Juifs en Palestine. Puisque « l'État » y était l'Autorité mandataire britannique, défendait-il, sa politique reflétait les rapports de force entre les classes de la société britannique bien davantage que les relations de pouvoir entre les classes indigènes. En tant que société binationale, les clivages de classe horizontaux étaient sapés et court-circuités par le clivage national vertical entre les Juifs et les Arabes⁶². Qui plus est, il ne s'agissait même pas d'une société proprement capitaliste, puisque le Yishouv était encore une « société en devenir » et son économie était encore en cours d'auto-création. Sans un « cycle normal de production ou de partage du revenu national à l'intérieur d'un cycle⁶³ », et sans « lutte de classes au sein du peuple juif comme entité, et parmi les Juifs en terre d'Israël en particu-

62. Jason Schulman, « The Life and Death of Socialist Zionism », *New Politics*, vol. 9, n° 3 (new series), Summer 2003 [en ligne].

63. Arlosoroff dans Jason Schulman, « The Life and Death of Socialist Zionism », *cit.*

lier⁶⁴ », il n'y avait tout simplement aucune place pour les théories marxistes de la lutte de classe.

La stature publique du travailleur dans notre culture n'a pas d'équivalent : le mouvement ouvrier organisé en Eretz-Israël n'est pas un mouvement du "prolétariat". La Histadrout est l'aristocratie. [...] Le travailleur organisé est le groupe dominant dans la société – à la première assemblée représentative [des Juifs palestiniens] 48% des délégués étaient des travailleurs⁶⁵.

Ce discours, intitulé « La Lutte des classes dans la réalité de la terre d'Israël » était, selon le biographe d'Arlosoroff, « une polémique contre les tentatives des sionistes marxistes qui visaient à transposer en Eretz-Israël les conceptions matérialistes et classistes du marxisme, de la même manière que son essai sur Kropotkine tentait de présenter une alternative aux conceptions rigides du socialisme, centrées sur la classe⁶⁶ ». L'argument d'Arlosoroff selon lequel il ne s'agissait pas d'une société adaptée aux théories marxistes de la lutte de classes continua par ailleurs de susciter l'adhésion d'une bonne partie de l'Hapoel Hatsaïr.

De nombreux auteurs ont soutenu que, même si des idéologies anarchistes ont pu exister dans les premières années du Yishouv, elles étaient à ce moment-là bel et bien mortes. Or les écrits d'Arlosoroff, dont l'influence était indéniable à travers tout le Yishouv,

64. Yosef Aharonovitch dans Jason Shulman, « The Life and Death of Socialist Zionism », *cit.*

65. Chaïm Arlosoroff dans Shlomo Avineri, *Arlosoroff*, p. 108.

66. Shlomo Avineri, *Arlosoroff*, p. 107.

présentaient explicitement l'anarchisme comme une alternative aux influences marxistes émergentes, fondées sur une polarisation rigide entre les classes que beaucoup considéraient comme peu pertinentes dans le contexte palestinien. Et à ce stade, la voix d'Arlosoroff était loin d'être marginale. Oved rappelle à quel point ses idées « exprimaient parfaitement ce qui était dans l'air du temps⁶⁷ », et Shlomo Avineri fait son éloge en parlant d'« une véritable idole – un *Wunderkind* (enfant prodige) du mouvement⁶⁸ ».

« Les écrits d'Arlosoroff [...] ont fait de lui l'un des principaux penseurs de la renaissance nationale et de la reconstruction sociale juives, combinant la théorie et la pratique dans une synthèse rarement aussi parfaitement accomplie, autant en théorie qu'en pratique. On ne saurait probablement trouver d'équivalent que dans les années de formation de la Révolution russe », écrit Avineri.

En 1930, Arlosoroff jouera un rôle important dans l'unification des Poalei Tzion et de l'Hapoel Hatsaïr et dans la formation du Parti des travailleurs d'Eretz-Israel (*Mifletet Poalei Eretz-Israel* = Mapai), dont il sera par la suite responsable de l'édition de son organe intellectuel, *Ahdout haavoda*. Au Congrès sioniste de 1931, il sera élu membre de l'Exécutif sioniste et désigné, de fait, comme chef du Département politique de l'Agence juive pour la Palestine⁶⁹, une position qu'il conservera jusqu'à son assassinat (non élucidé), sur une plage de Tel Aviv, le 16 juin 1933. Il avait 34 ans.

67. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 197.

68. Shlomo Avineri, *Arlosoroff*, p. 10.

69. *Idem*.

Gordonia

il faut dire aussi que l'influence d'A.D. Gordon restait encore très palpable dans les premières *kvoutzot*. Alors qu'il doutait lui-même de la pertinence de resserrer les « définitions idéologiques », le Congrès des membres des *kvoutzot* avait décidé en 1923 que

les principes de base du mode de vie de la *kvoutza*, dont l'objectif est de transformer la manière de vivre en société, peuvent être rendus effectifs en implantant les principes d'égalité, d'entraide et de responsabilité mutuelle⁷⁰.

Gordon mourra en 1922, mais son influence perdurera au sein du mouvement. Comme nous l'avons déjà dit, les premiers groupes de l'Hashomer Hatsaïr voyaient en lui une source d'inspiration, et lui-même admirait en retour leur enthousiasme, leur sincérité et leur idéalisme. En 1923-1924, des partisans de l'Hapoel Hatsaïr en Galicie fondèrent le mouvement de jeunesse Gordonia, au travers duquel ils s'efforcèrent de garder vivante la philosophie qu'A. D. Gordon avait insufflée aux premières *kvoutzot*.

Son anarchisme d'influence tolstoïenne, prônant un retour à la terre et un rejet des programmes marxistes adoptés par les autres mouvements de l'époque, deviendra un des traits caractéristiques de Gordonia. Donnant congé aux modèles sociaux abstraits, Gordonia prit ses distances vis-à-vis des autres mouvements lorsque le mouvement décida qu'il

70. Cité par Avraham Yassour, « Socialist Communal Ideas as Inspiration for the Inception of the Kvutza », dans *From a Kibbutz Commune*, p. 7.

n'aurait jamais plus rien à voir avec les activités des partis politiques. Étant donné l'hostilité croissante entre Juifs et Arabes à la fin des années 1920, il est également remarquable que Gordonia ait continué de suivre la voie pacifiste de Gordon, refusant catégoriquement de traiter avec les groupes ou les mouvements dont l'attitude frayait, ne serait-ce que vaguement, avec le militarisme. Gordonia continuait à promouvoir l'attachement gordonien à la commune agricole et tendait à s'aligner sur les *kvoutzot* plus modestes, inspirées de Degania, qui s'étaient unies en 1925 pour former la première fédération unie, le Hever Hakvoutzot.

GEDOUD HAAVODA

Jusqu'à présent, nous avons vu comment les idées et les perspectives anarchistes étaient monnaie courante à l'époque, et s'étaient retrouvées à l'origine de deux des trois premières fédérations de kibboutz – le Hever Hakvoutzot et le Kibboutz Artzi. La troisième force politique majeure de cette période fut le Gedoud Haavoda, l'organisation qui naquit des idées de l'« anarcho-communiste » auto-proclamé, Josef Trumpeldor, dont nous avons déjà parlé.

Comme nous l'avons noté dans notre premier chapitre, Trumpeldor avait dressé des plans pour l'établissement de communes anarchistes en Palestine dès 1904, où il s'était rendu avec son groupe de pionniers en 1913. Au début des années 1920, le Gedoud devint un élément majeur dans la colonisation du pays et formera bientôt la troisième (et, dans l'immédiat avant-guerre, la principale) branche des kibboutz en importance : le Kibboutz Hameouhad. Mis à part

Trumpeldor, le principal responsable de l'introduction des idées de Kropotkine dans le groupe était Yitzhak Tabenkin, qu'on a appelé le « leader spirituel⁷¹ » du Kibboutz Hameouhad.

Le fait que Trumpeldor est aujourd'hui davantage connu comme le héros de la droite révisionniste plutôt que de la gauche en Israël témoigne autant de la complexité de ses conceptions politiques que de la mémoire sélective de l'*establishment* israélien. À bien des égards, Yitzhak Tabenkin est une figure non moins ambiguë. Bien qu'il n'ait jamais cessé d'insister sur le fait qu'il n'était pas un anarchiste au sens strict, les idées de Tabenkin étaient proches de l'anarcho-communisme, et il ne cachait pas son admiration pour la contribution de l'anarchisme à la pensée sociale : « J'ai de la sympathie pour l'anarchisme », écrivait-il. « Je suis conscient de ce qui s'y trouve de révolutionnaire et d'éthique⁷². »

S'il reconnaissait le danger du gouvernement politique, Tabenkin croyait néanmoins que le mouvement ouvrier devait utiliser les institutions de l'État afin d'atteindre ses buts et, à en croire Oved, « il ne concevait pas l'État comme une étape qui pouvait (ou devrait) être dépassée ou niée d'un seul coup⁷³ ». Pourtant, il voyait que les conditions particulières du mouvement ouvrier juif en Palestine offraient la possibilité unique de créer une société sans gouvernement. Soulignant l'importance des idées anarchistes

71. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 197.

72. Yitzhak Tabenkin, cité par Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 198.

73. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 197.

en Palestine, Tabenkin en déduisit que les pionniers du kibboutz devaient se « familiariser avec les points principaux de la pensée anarchiste [...] surtout à l'égard de la morale sociale et de l'approche critique de la bureaucratie et de l'autorité politique⁷⁴ ».

Conçu à partir de l'idée de Trumpeldor d'une force de travail communale (« un métal qui peut prendre toutes les formes selon les nécessités⁷⁵ »), l'objectif principal du Gedoud Haavoda était de faciliter le transport rapide des travailleurs selon les besoins économiques, et prit donc la forme de petites unités qui pouvaient être envoyées partout où elles étaient requises dans le Yishouv. L'idée était finalement de créer une « commune générale des travailleurs », à l'échelle nationale et en constante expansion, avec un trésor communal pouvant satisfaire les besoins de tous ses membres, à la différence des simples fédérations de micro-communes, comme celles des premières *kvoutzot* et des communautés de l'Hashomer Hatsaïr.

Malgré les querelles continues sur sa structure et son idéologie, cette vision d'une société communale et égalitaire était partagée unanimement par les membres de l'organisation et, bientôt, les objectifs primordiaux et le cadre général du Gedoud commencèrent à prendre forme et à s'institutionnaliser sous la forme du camp principal de l'organisation à Migdal.

Le camp de Migdal servait de « preuve vivante pour les autres colons qu'un groupe de personnes, même nombreux, pouvait effectivement vivre dans une

74. *Ibid.*, p. 197-198.

75. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2000, p. 46.

société communale avec un trésor commun⁷⁶ ». En ce qui concernait sa mission de travail, l'organisation et ses groupes affiliés se ramifiaient dans plusieurs lieux dispersés. Un an après sa création, Migdal disposait de plusieurs unités de travailleurs, qui s'impliquaient dans des projets de construction dirigés de manière communale, construisant des routes, des chemins de fer et des infrastructures et asséchant les marais. Ces groupes vivaient dans des campements de tentes et mettaient tous leurs biens en commun. S'ils incarnaient bel et bien l'idée d'une nouvelle ère, distincte de la simple *kvoutza*, les deux modèles gardaient cependant beaucoup d'idées et de principes en commun.

Contrairement aux groupes du *Hever Hakvoutzot* et de l'*Hashomer Hatsaïr*, le *Gedoud* rejetait toute forme d'approche sélective dans l'intégration de ses nouveaux membres, son objectif ultime étant essentiellement la transformation de la totalité du *Yishouv* en un unique grand *kibboutz*, dont la seule limite en termes de taille serait sa viabilité économique. Moins préoccupée par les aptitudes personnelles et l'uniformité idéologique que l'*Hashomer Hatsaïr* – qui insistait beaucoup sur les compétences personnelles, les valeurs culturelles et les idéaux partagés comme moyens d'atteindre un degré de cohésion maximal⁷⁷ –, l'idée du grand *kibboutz* impliquait que le cadre ainsi créé entraînerait les différentes perspectives de ses membres à s'y « fondre », accouchant d'une société exemplaire⁷⁸.

76. Avraham Yassour, « Introduction : Chapters in the History of the Kvutza and Kibbutz », *cit.*, p. 15.

77. *Ibid.* p. 22.

78. « Way of Life », *Degania* [en ligne].

Si cette notion d'une « commune générale de tous les travailleurs » résume l'approche globale du Gedoud, l'organisation accueillait par ailleurs un large éventail d'opinions politiques et d'idées différentes sur la manière de s'établir dans le pays. Durant les neuf années de son existence, cette diversité d'opinions amènera le Gedoud à être tourmenté par une série de conflits et de scissions, dont l'une des luttes principales opposera cette conception centraliste à une conception plus autonome et indépendante, héritée des *kvoutzot*.

Au moment de l'effondrement du Gedoud (qui devint inévitable après son deuxième grand conflit, en 1926), l'organisation avait constitué 44 sous-unités réparties à travers le pays, et formé plus de 3 000 immigrants. Mais l'apport principal du Gedoud au mouvement des kibboutz aura été sans aucun doute la création de la fédération du Kibboutz Hameouhad. Une des figures majeures de l'organisation, Shlomo Lavi, avait travaillé avec un petit groupe de ses partisans dans plusieurs *kvoutzot* et en était arrivé à la conclusion que la *kvoutza* était trop petite et d'une nature trop introvertie pour être souhaitable, utile, voire même praticable en tant qu'outil pour la construction d'une nation. Lavi doutait que le modèle de la *kvoutza* fût soutenable économiquement et proposa l'idée d'un cadre plus large, qui incorporerait une synthèse de l'industrie et de l'agriculture – prolongeant, en substance, les principes du Gedoud dans une manière plus permanente d'habiter la terre.

Selon ces principes, Lavi et Tabenkin fondèrent un prototype d'une communauté large et ouverte à Ein Harod, dans la vallée de Jezréel, en 1921. Ein Harod, tout comme le kibboutz de Tel Yossef – qui

sera fondé peu après –, deviendra le modèle de l'Hameouhad, qui, au cours de son histoire, avait toujours essayé d'établir le genre de kibboutz préconisé par Lavi et Tabenkin : assez grand pour accueillir des milliers de personnes, en continuelle croissance, et fondé sur un regroupement de l'agriculture et de l'industrie. Malgré l'attitude complexe de Tabenkin face à l'anarchisme, les fondateurs de l'Hameouhad considéraient Kropotkine comme « le plus proche de nous, entre tous⁷⁹ », et reconnaissaient la nécessité absolue d'organisations volontaires et non gouvernementales comme « éminemment adéquates à la réalité qui a surgi du mouvement des kibboutz⁸⁰ ». Oved écrit :

À cette époque les idées de Kropotkine sur la prééminence de l'entraide, la combinaison du village et de la ville, de l'agriculture et de l'industrie et l'établissement d'un réseau de communautés nouvelles et fédérées exercèrent une certaine influence. Elles trouvèrent une expression solide dans la théorie de la « grande *kvoutza* » qui devait remplacer la petite *kvoutza*, grâce à l'importante vague d'immigration qui arriva après la Première Guerre mondiale⁸¹.

En réalité, si le grand kibboutz n'a pas immédiatement remplacé la petite *kvoutza*, il représentait tout de même l'avènement d'un nouveau courant au sein

79. Avraham Yassour, « Prince Kropotkin and the Kibbutz Movement », *cit.*, p. 31.

80. *Idem.*

81. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 197.

du mouvement. Quant au Kibboutz Hameouhad, il continuera d'exister aux côtés des *kvoutzot*, jusqu'à une série de fusions au début des années 1950.

CONSTRUIRE L'ÉTAT

Alors que l'établissement des Juifs en Palestine s'accélérait dans les années 1920 et 1930, la prise de conscience des dilemmes politiques et moraux posés par la création d'un État juif⁸², au sein d'une partie de la communauté juive internationale, devenait de plus en plus forte. En mars 1919, peu après son départ pour la Conférence de paix de Paris, Julius Kahn, un représentant au Congrès américain, remit une pétition au Président Woodrow Wilson, où il fit part de ses inquiétudes concernant la question d'un État juif en Palestine. Signée par une longue liste de notables juifs américains, la pétition contestait « la restauration en Palestine d'un État proprement juif comme tout à fait contraire aux principes de la démocratie, dont l'établissement est le but avoué de la Conférence de paix mondiale⁸³ ».

Albert Einstein faisait partie des très nombreuses personnalités juives qui firent part des réticences semblables. En janvier 1946, il fit une présentation devant la Commission d'enquête anglo-américaine, qui étudiait le dossier palestinien, où il exprima ses préoccupations concernant l'éventualité d'une mono-

82. Pour un bon aperçu de cette question, voir Edward C. Corrigan, « Jewish Criticism of Zionism » *Middle East Policy*, Winter 1990-91, p. 94-116.

83. Cité par Corrigan, « Jewish Criticism of Zionism », *Middle East Policy*, *cit.*

polisation du pouvoir par la communauté juive en Palestine. Quatre ans plus tard, il indiqua qu'il préférerait « voir une entente raisonnable avec les Arabes sur la base d'une coexistence pacifique [plutôt] que la création d'un État juif⁸⁴ ».

Les premiers kibboutzniks n'auraient jamais imaginé que leur projet de renaissance nationale aurait pris la forme d'une entreprise de fondation d'un État. À leurs yeux, la Déclaration Balfour de 1917, qui promettait un « foyer national » pour les Juifs, impliquait une opportunité unique d'établir une forme de société complètement nouvelle. Ils étaient loin de considérer le kibboutz simplement comme la meilleure manière de coloniser la terre afin d'y créer un État juif et y installer une économie de marché capitaliste. Bien qu'il soit indéniable que le mouvement se retrouvera éventuellement au cœur de la création et de la défense de l'État d'Israël, l'idée que les pionniers n'auraient eu recours au collectivisme que pour créer les conditions propices à l'institution de cet État ne possède aucun fondement historique. Les fondateurs de Degania étaient strictement opposés à toute notion de gouvernement et d'État, et lorsque les premiers groupes de la troisième *aliya* arrivèrent au pays, l'idée de bâtir un nouveau modèle de société sans État était largement partagée. Une bonne partie des groupes qui prirent le chemin de la Palestine dans les années 1920 s'accordaient sur l'idée de transformer le Yishouv en un *commonwealth* de communautés autonomes sans État, dans un collectivisme sans équivoque.

84. Albert Einstein, cité par Corrigan, « Jewish Criticism of Zionism », *Middle East Policy*, *cit.*

L'anarchisme dans les kibboutz

La rhétorique anarchiste chez les Juifs palestiniens n'a pas simplement disparu après les premières étapes de leur installation. Même si sa force s'était amoindrie, l'anarchisme ne cessera jamais d'apparaître de manière sporadique comme un courant intellectuel majeur tout au long de l'histoire des kibboutz. Durant la guerre civile espagnole, les kibboutzniks suivirent avec beaucoup d'attention les activités des milices anarchistes. À la fin des années 1930, un groupe de jeunes, sous la direction spirituelle de Yitzhak Tavori du kibboutz Afikim, se réunit dans la vallée du Jourdain. Sous le nom des « Socialistes libres », ils publièrent un journal où ils reproduisirent des extraits d'ouvrages classiques de penseurs anarchistes, à côté d'articles sur les groupes de combat anarchistes qui luttaient en Espagne contre les fascistes de Franco. Tavori publia également des textes sur l'histoire de l'anarchisme dans le bulletin d'information du kibboutz Afikim⁸⁵. Par ailleurs, un grand nombre d'anarchistes provenant du mouvement des kibboutz firent à leur tour le voyage vers l'Espagne pour se joindre aux brigades de la CNT-FAI.

À l'époque de la fondation de l'État d'Israël, la région connut un afflux important de survivants du nazisme en provenance d'Europe de l'ouest, parmi lesquels l'anarchisme avait une « présence spécifique et palpable⁸⁶ ». Beaucoup de ces nouveaux immigrants rejoignirent les communautés de kibboutz qui

85. Yaacov Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 201.

86. Moshe Goncharok, « The Yiddish anarchist press in Israel », tr. angl. par Jesse Cohen, *R.A. Forum* [en ligne].

existaient déjà, certains en fondèrent des nouvelles, alors que d'autres posaient les jalons de nouvelles organisations anti-autoritaires qui commencèrent à prendre racine dans le pays, sans être pour autant connectées avec le mouvement des kibboutz⁸⁷.

Plus tard, dans les années 1960, une période de questionnement idéologique dans les cercles intellectuels des kibboutz, entraînera un regain d'intérêt pour les pensées de Buber et Landauer au sein du mouvement. Un groupe de jeunes intellectuels issus de la fédération Iḥoud Hakvoutzot Vehakibboutzim, le Cercle Shdemot, se forma à cette fin, « en quête de quelque chose qui manquait à la vie contemporaine des kibboutz⁸⁸ ». Selon l'historien israélien Gad Ufaz, le Cercle Shdemot était une réponse au sentiment de la deuxième génération de kibboutzniks selon lequel ils se seraient vus « [refuser] l'accès à la profondeur et à la richesse spirituelle cultivées dans la tradition et l'histoire juives⁸⁹ ». Comme le dit Ufaz, le groupe « sentait que le kibboutz avait besoin de renouveau, à la fois dans ses idées et dans la manière dont la responsabilité était transmise à la prochaine génération [...]. Ils cherchaient à substituer un nouvel ethos social à l'approche collectiviste et activiste dominante⁹⁰ ».

87. Cf. *infra*, chapitre 6.

88. Elan Ezrachi, « The Quest for Spirituality among Secular Israelis », dans U.Rebhun & C. I.Waxman édés., *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, New England : Brandeis, 2004, p. 317.

89. Gad Ufaz, « The Shdemot Circle Members in Search of Jewish Sources », dans D. Urian & E. Karsh édés., *In Search of Identity: Jewish Aspects of Israeli Culture*, Londres : Frank Cash, 1999, p. 136.

90. *Idem*.

Le Cercle de Shdemot se réunit autour du périodique du même nom, fondé en 1960 par Avraham Shapira, un jeune kibboutznik. À l'Université hébraïque de Jérusalem, Shapira avait suivi les cours de Gershom Scholem, Samuel Hugo Bergmann et Ernst Simon, qui l'avaient introduit à la pensée de Buber. Sous l'influence de ce dernier, qui s'était alors éloigné des kibboutz et vivait pratiquement isolé à Jérusalem, Shapira fonda la revue *Shdemot La-Madrih*, afin de réintroduire – à travers la figure des leaders des mouvements de jeunesse – la philosophie de Buber au sein du mouvement des kibboutz.

Ufaz raconte que la revue dégageait « un [...] parfum de mysticisme qui relevait à la fois de la cabale et de la culture indienne, de l'existentialisme et de la philosophie du dialogue, dans l'esprit de Buber et de ses collègues d'Europe de l'ouest⁹¹ ». Elle adoptait « l'approche organique du style midrachique traditionnel, donnant un nouveau sens et contenu aux anciennes écritures, en les arrangeant et en les remplaçant dans un nouveau contexte⁹² ». Le premier numéro de *Shdemot* parut en 1960, et le Cercle se forma peu après, à partir de son noyau central de lecteurs. Ufaz décrit ainsi l'esprit du groupe :

Leur nouvelle approche mettait l'auto-accomplissement personnel et individuel au premier rang des objectifs intellectuels. Ils étaient proches à cet égard de la philosophie des débuts du mouvement des kibboutz, de A. D. Gordon et de ses disciples de l'Hapoel Hatsaïr. La première chose à faire pour changer les choses était d'ouvrir des voies de

91. *Ibid.* p. 133.

92. *Ibid.* p. 133-134.

communication afin de créer un dialogue et une discussion libres, qui sauraient rapprocher l'homme de son prochain et ainsi élever l'esprit de la communauté⁹³.

En novembre 1963, *Shdemot* (vols. II-12) consacra sa section « Personnalités » à Gustav Landauer et publia un certain nombre d'articles de Landauer et d'essais sur sa pensée, accompagnés d'extraits de *Aufruf zum Sozialismus*. Dans l'éditorial, les éditeurs écrivaient :

Parmi tous ceux qui se réclament de l'anarchisme, Gustav Landauer appartient au courant le plus pur et véritable du socialisme utopique, qui aspirait à construire une nouvelle société et une nouvelle vie par le bas, en éduquant les individus et en établissant de petites cellules composées de personnes ayant opté pour cette voie de sortie par un choix libre et conscient. [...] Par ses ouvrages et ses paroles, Landauer a livré l'expression la plus forte et claire de ce courant parmi les dernières générations, qui eut une grande influence sur la *kvoutza* et le *kibboutz*.

À cette époque, il y avait une différence considérable entre ce qui se passait dans les rangs des intellectuels et les tendances plus majoritaires dans le reste du mouvement, et ce changement d'orientation n'était d'aucune manière emblématique d'une réorientation du mouvement des *kibboutz* en général. Néanmoins, alors qu'on assistait à une désillusion croissante face au socialisme marxiste (du fait de ce que l'on voyait de sa réalisation au sein de régimes

93. *Ibid.* p. 134.

totalitaires), l'anarchisme connut un regain d'intérêt. Même s'il était trop tard pour renverser la vapeur, des figures comme Landauer apparurent de nouveau comme une inspiration intellectuelle pour de nombreux kibboutzniks, et peu à peu les kibboutz commencèrent à reconnaître la dette historique de leur mouvement envers ses précurseurs anarchistes.

4. Le kibboutz

Dynamiques d'une commune libre

« Nous pensons que notre première obligation, quand la révolution aura brisé la force qui maintient le système actuel, sera de réaliser immédiatement le communisme. Mais notre communisme n'est ni celui des phalanstériens, ni celui des théoriciens autoritaires allemands. C'est le communisme anarchiste, le communisme sans gouvernement, – celui des hommes libres. C'est la synthèse des deux buts poursuivis par l'humanité à travers les âges : la liberté économique et la liberté politique. »

PIERRE KROPOTKINE

Les chapitres précédents voulaient donner un aperçu de la manière dont les idées anarchistes avaient imprégné la pensée des fondateurs du mouvement. Nous avons vu que les œuvres de Kropotkine, Proudhon, Gordon, Tolstoï et Landauer étaient très largement lues et estimées par les pionniers des kibboutz, et que nombre des figures déterminantes qui ont donné une forme et une direction au mouvement épousaient les idées de ces penseurs et prônaient activement leur réalisation en terre palestinienne. Néanmoins, la question de l'ampleur de l'influence théorique de l'anarchisme dans la réalité pratique de ces communautés nécessite une analyse de leur fonctionnement quotidien, pour pouvoir établir les points de convergence entre le kibboutz et les différentes variantes de l'idéologie anarchiste qui s'y déployait.

Avant de discuter en détail du fonctionnement du kibboutz, il nous faut considérer quelques-unes des caractéristiques majeures du mouvement, pour tenter de définir ce que serait un « kibboutz type ». Mais tout d'abord, il importe de se demander s'il est même *possible* de parler d'un « kibboutz type ». Les chapitres précédents ont insisté sur la diversité idéologique qui caractérisait la Palestine durant les trois premières vagues d'immigration juive, et sur la manière dont elle se traduisait en pratique dans les premiers établissements. Alors que les motivations politiques des kibboutzniks étaient le fruit de sources idéologiques et historiques communes – marquées par les idéaux largement partagés de l'égalitarisme, du communautarisme, de la démocratie directe et de l'autonomie dans le travail –, l'évolution ultérieure du mouvement fut marquée par une série de querelles, de conflits, de scissions et de fusions, où chaque rapprochement débouchait sur une nouvelle rupture, et chaque rupture sur la formation d'une nouvelle alliance.

Les discussions idéologiques qui ponctuèrent le mouvement dans les années qui précédèrent la création de l'État d'Israël finissaient souvent par « couper les cheveux terminologiques en quatre » et ce en dépit d'un consensus général sur la conception et le mode de vie des kibboutz. Dans les premières années du mouvement, les guerres intestines entre factions aboutirent à la formation de différentes fédérations, dont chacune se distinguera par des caractéristiques particulières.

Alors que certains groupes, comme le Kibboutz Hameouhad par exemple, proposaient une stratégie micro-utopique, considérant la création d'un réseau

de petites communes à travers le Yishouv comme la manière la plus efficace de traduire institutionnellement leur idéologie, d'autres proposaient une approche qui transformerait le Yishouv dans son ensemble en une vaste commune généralisée. À l'inverse, le *Hever Hakvoutzot* – qui formera, avec une partie du *Hameouhad*, le *Ihoud Hakvoutzot Vehakibboutzim* (« Union des établissements collectifs ») dans les années 1950, et s'associera par la suite avec ce qui restera du *Hameouhad* pour former le *TAKAM* (« Mouvement kibboutznik unifié ») – défendait l'idée d'une commune restreinte et intimiste, principalement consacrée à l'agriculture, tandis que le *Kibboutz Artzi*, suivant ses principes de croissance organique et d'absorption sélective, ne cessait d'insister sur l'importance d'une adhésion de tous ses membres à un ethos collectiviste et une idéologie commune.

Au cours du siècle, cependant, ces fossés devinrent de plus en plus étroits et les divergences idéologiques et structurelles entre les différents mouvements finirent par s'estomper. Quand la fondation de l'État devint imminente, le mouvement en vint à considérer comme un impératif et une urgence l'accélération soutenue du développement économique du pays. Entre la fin des années 1930 et le début des années 1940, la nécessité de construire une économie capable de rivaliser avec les exigences technologiques de l'industrie et de l'agriculture eut pour résultat pratique une certaine uniformisation des idées et des pratiques au sein du mouvement¹. On considère

1. Joseph Lanir, *The Kibbutz Movement Survey and Data*, Tel Aviv : Yad Tabenkin, 1985, p. 1.

l'unification du Iḥoud Hakvoutzot Vehakibboutzim et du Hameouḥad dans le TAKAM, en 1973, comme le symbole de la résolution des tout derniers conflits conceptuels qui subsistaient encore entre les différentes tendances, marquant une « atténuation des points de conflit idéologiques tant dans la sphère intellectuelle que socio-économique² ».

Le Kibboutz

S'il est vrai que la structure et la culture du kibboutz sont essentiellement fluides et dynamiques, on peut encore considérer le kibboutz dans des termes plus généraux, voire génériques, de manière à identifier les caractéristiques et les pratiques partagées par l'ensemble des établissements.

La lettre que le groupe de Romni avait adressée à Ruppin en 1910, dont nous avons parlé au premier chapitre, décrivait le kibboutz comme « une communauté coopérative sans exploiters ni exploités³ ». Cela reste sans doute encore la définition la plus concise des kibboutz d'avant 1948. Fondé sur les notions d'égalité politique et matérielle, de liberté et de démocratie directe, le kibboutz visait à l'élimination de toutes les structures politiques fondées sur la hiérarchie, l'autorité et l'exploitation. La propriété privée en était absente et toute possession, y compris celle des moyens de production, revenait à la communauté. La production et la consommation étaient organisées en commun, les décisions administratives étaient prises collectivement, *via* un processus de

2. *Idem*.

3. « Degania, the Mother of the Kibbutzim, is 90 Years Old », *Communa* [en ligne].

démocratie directe et de discussion informelle, et la rotation systématique des rôles garantissait que tous les membres prennent part aux différentes sortes de travaux et que chaque tâche ait un statut social égal.

L'institution suprême de la gouvernance collective était l'assemblée générale, qui réunissait les membres de la communauté pour discuter de tous les enjeux relatifs à la vie du kibboutz et où les décisions étaient prises à la majorité. Quant aux revenus, ils étaient versés dans une caisse commune où tous les membres étaient libres de puiser à leur guise. Ainsi, les kibboutz éliminèrent toute relation entre la contribution en travail et la récompense en argent, chacun donnant à la mesure de ses capacités et recevant selon ses besoins.

C'est à partir de ce noyau de valeurs que prendra forme le modèle du kibboutz, pour évoluer – en un très court laps de temps – en un système social à long terme, construit sur une fédération de communes semblables pour surmonter le problème de l'isolement. La définition du kibboutz proposée dans les *Kibbutz Society Regulations* donne une bonne idée de la manière dont ces impulsions initiales ont fini par se cristalliser :

Le kibboutz est une association libre de personnes dans le but d'établir, d'absorber et d'entretenir une société collective organisée sur les principes de la propriété conjointe des terres, du travail autonome et de la coopération dans tous les secteurs de la production, de la consommation et de l'éducation. [...] Le kibboutz subviendra à tous les besoins matériels, sociaux et culturels de ses membres [...] La satisfaction de ces besoins sera

implantée avec l'objectif de réaliser les principes de la consommation coopérative et de l'égalité des droits à conditions égales, en accord avec les règles et les procédures de leur implantation, telles qu'elles sont déterminées par le kibboutz⁴.

Les valeurs et les pratiques du kibboutz tel qu'il se développera au cours du XX^e siècle comprennent donc la propriété collective des terres, des moyens de production et de consommation, la responsabilité et l'entraide, le caractère commun de la production et la consommation, ainsi que l'autogestion par démocratie directe, autant dans le domaine économique que socio-politique. En fondant la distribution des biens, des services et des ressources directement sur les besoins des membres, ces derniers bénéficiaient (ou souffraient) à parts égales de l'accumulation du produit du surtravail⁵.

En dernière instance, c'est le collectif, c'est-à-dire la communauté tout entière du kibboutz, qui faisait autorité à tous les niveaux de son fonctionnement, y compris ses activités économiques et industrielles, et le pouvoir de décision incombait exclusivement à l'assemblée générale de tous ses membres. Le fait que le collectif constituait le socle de toutes les activités sociales, économiques et politiques impliquait un certain chevauchement entre les décisions politiques et économiques, alors que la base économique de la commune (ses moyens de production) et sa superstructure non économique (ses aspects culturels et

4. Cité dans Avraham Yassour, « Maintaining Equality in a Kibbutz Commune », *From a Kibbutz Commune*, p. 14.

5. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 72-73.

politiques) étaient contrôlées par les mêmes groupes et individus.

Pour la majeure partie de l'histoire du mouvement, l'économie des kibboutz se fondait sur une combinaison entre industrie et agriculture. Même si l'on a encore l'habitude de les appeler des « fermes communautaires » – ce qu'ils furent au début – l'industrie a depuis longtemps remplacé l'agriculture comme principal secteur de production. Presque tous les kibboutz en Israël ont désormais développé une certaine forme de projet industriel, en partie pour diversifier et augmenter les opportunités professionnelles au sein du mouvement (fournissant des emplois appropriés aux membres plus âgés ou invalides, ou à ceux pour qui le travail agricole était trop pénible), mais également à cause de l'impossibilité de vivre exclusivement de l'agriculture, étant donné la compétition accrue du marché mondial.

De nos jours, alors que les projets industriels du mouvement sont encore souvent liés à l'agriculture (les kibboutz restent à l'avant-garde de la recherche et de la production en Israël pour ce qui a trait aux méthodes d'irrigation et de transformation alimentaire, les paillis en plastique qui protègent les champs, la viticulture, etc.), les kibboutz sont également à la pointe dans le domaine des hautes technologies, y compris les produits de santé, les outils à pointe de diamant, l'impression, les téléviseurs, le verre de haute qualité, les meubles, les jouets, les instruments de musique et la défense⁶.

Même si, à l'aube du XXI^e siècle, 15% environ seulement des kibboutzniks adultes travaillent dans

6. « The Communal Scene in Israel » [en ligne].

l'agriculture (qui fournissent encore près de 40% de la valeur ajoutée brute de la production agricole en Israël⁷), les kibboutz comprenaient 327 installations industrielles, ainsi que onze collectivités régionales composées d'une cinquantaine d'unités industrielles. Ces dernières totalisent actuellement environ 8,5% du revenu industriel en Israël, avec une production concentrée dans trois domaines principaux – le plastique et le caoutchouc (37%), les métaux et les machines (17%), ainsi que l'alimentation (15%). L'industrie compte aujourd'hui pour environ 70% de la production totale des kibboutz et emploie environ 25% de la population adulte des kibboutz⁸.

Une économie participative

À son niveau le plus élémentaire, on peut considérer que le modèle économique du kibboutz repose sur une série d'impératifs éthiques combinés : l'abolition de la propriété privée, l'absence de salariat, l'intégration des travaux manuels et intellectuels et la croyance en la valeur intrinsèque du travail. Ces principes de base sont interdépendants à plusieurs égards et ne peuvent être dissociés les uns des autres, autant pour ce qui a trait à leurs origines idéologiques qu'à leurs implications pratiques dans le mode de vie des communes.

Le caractère commun de la propriété fut d'emblée considéré comme une priorité parce qu'il encourageait la solidarité et la cohésion sociale, et contribuait à endiguer l'émergence d'attitudes antisociales comme l'égoïsme, l'avarice, la possessivité et la com-

7. « Kibbutzim : Some Facts and Figures » [en ligne].

8. *Idem*.

pétition, dont on pouvait craindre qu'elles risqueraient de détériorer les liens de fraternité entre les kibboutzniks⁹. Dans la commune, l'individu ne possédait rien de plus que quelques effets personnels. Tout le reste – du logement et de la machinerie agricole et industrielle aux vêtements et à la nourriture – était la propriété commune des membres. Les terres sur lesquelles les kibboutz ont été bâtis appartiennent toutes au Fonds national juif (*Keren Kayemet*), une agence nationale fondée en 1901, qui loue la terre aux kibboutz sur le principe d'un bail de 99 ans renouvelable, avec un loyer (nominal) annuel payable après la cinquième année, et correspondant à 2^o% du prix de base de la terre plus les améliorations. Jusqu'en 2007, il existait des lois prévenant la possibilité légale qu'un kibboutz vende ses actifs et mette fin à son activité, assurant que s'il advenait qu'un kibboutz disparaisse, ses avoirs seraient redistribués entre les autres communes du mouvement, empêchant ainsi toute possibilité d'une appropriation individuelle.

Le premier principe du modèle économique des kibboutz est donc que tout bien utilisé et produit par le kibboutz appartient à la communauté tout entière. Le deuxième implique que tout travail accompli doit l'être volontairement et sans rémunération spécifique. Quand je préparais cet ouvrage (2007-2008), c'était encore le cas dans la plupart des kibboutz, mais les choses étaient sur le point de changer. Au début des années 1990, l'introduction de salaires dif-

9. Melford Spiro, « Moral Postulates of Kibbutz Culture », dans Warner P. Woodworth éd., *Economic Democracy: Essays and Research on Workers' Empowerment*, Pittsburgh : Sledgehammer Press, 2002, p. 138.

férentiels fut à l'origine de l'une des polémiques les plus importantes de l'histoire récente du mouvement, et provoqua un tournant décisif. Jusque-là, il n'existait aucun système de salariat dans quelque kibboutz que ce soit. La dissociation entre la contribution et l'effort d'une part, et la distribution de récompenses de l'autre, avait pour effet de produire une culture économique où la position et le statut n'avaient aucune incidence sur les gratifications matérielles. La distribution des ressources et des services se déroulait sur un mode égalitaire, sans égard à la quantité de travail fournie par les individus, ce qui supposait une séparation complète entre la rémunération et l'activité¹⁰.

Le troisième principe sur lequel repose le système de valeur économique des kibboutz est la valeur morale du travail. Comme je l'ai déjà dit, cette idée prend racine dans l'histoire spécifique du sionisme travailliste. L'éloge gordonien du travail manuel signifiait qu'aux yeux des premiers *haloutzim* le travail était considéré non seulement comme un moyen en vue d'une fin, mais aussi comme une fin en soi, un accomplissement de soi. Cet aspect joua un rôle fondamental dès la formation des premières communes. Dans les années 1920, un membre de Betanya pouvait déclarer :

Le travail fait partie de [notre] vie et de [notre] création commune. L'amour de la société consti-

10. Uri Leviatan, « Relevancy of Kibbutz Experience to Society at Large », dans Yehudit Agasi & Yoel Darom éd., *Alternative Way of Life: The First International Conference on Communal Living (Communes and Kibbutzim)*, Norwood: Norwood Editions, 1984, p. 63.

tue une attitude positive vis-à-vis du travail, un moment de communalité entre les travailleurs. Par le travail, l'individu réalise toutes ses forces et ses capacités et l'amène à se percevoir indépendamment de sa participation à la création d'une communauté. Tout travail, jusqu'au plus rudimentaire, est donc un moyen sacré pour établir et fortifier la communauté. Il lui donne son plein contenu et cesse dès lors d'être second ou inférieur¹¹.

Cet ethos du travail fut sans doute l'héritage le plus durable des pionniers et reste encore très présent dans les kibboutz contemporains. Bien qu'il provienne d'une source idéologique particulière et intimement liée au caractère spécifiquement juif des kibboutz, il a également une dimension pragmatique – quoique certainement plus terre-à-terre que les qualités cosmiques que lui attribuait A. D. Gordon. La propriété commune de la terre, la consommation égale des biens et la distribution égale des ressources et des services, sans égard à la contribution individuelle, reposent sur la détermination de tous les membres de cette société à travailler sur une base volontaire. Sans une participation universelle à cette manière de penser aucun modèle économique fondé sur l'engagement volontaire ne pourrait fonctionner. La motivation de chaque individu à faire de son mieux dans tous les secteurs de l'économie est la condition *sine qua non* de la viabilité du système des kibboutz.

11. « The Betanya Commune : Selections from Diaries », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 124.

La fusion des travaux manuels et intellectuels est étroitement liée à ce phénomène. Ayant parfaitement conscience du fait que le travail finit le plus souvent par devenir une « calamité du destin », les pionniers, qui reconnaissaient la nécessité d'une vie pleine et équilibrée, veillèrent à ce que leur modèle de vie collective garantisse à l'individu la liberté d'accomplir différents types de travaux¹². Ils créèrent donc un modèle économique unique, situé à mi-chemin entre un système fondé sur la « juste part du travail » et un modèle « anti-quota¹³ ». Les membres occupaient des postes de travail pour des durées variables, les travaux quotidiens, comme les tâches de la cuisine et du réfectoire, étant assumés à tour de rôle. Dans les premières années, par exemple, les kibboutzniks pouvaient travailler à la cuisine à intervalles de quelques mois, à l'étable deux fois par an, et au jardin, avec les animaux ou dans les champs, selon la saison, tout en assurant ponctuellement les charges administratives nécessaires.

On considérait que le partage égalitaire des tâches aidait à faire du travail une activité gratifiante et même épanouissante, de sorte qu'il « cesse d'être second ou inférieur ». Ainsi, toutes les tâches avaient une valeur sociale égale, sans distinction entre les activités « respectables » et « dégradantes ». Un kib-

12. Josef Trumpeldor, « Letters and Program », dans *Avraham Yassour* éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 67-68.

13. Voir la définition qu'en donne A. Allen Butcher, dans « Communal Economics », Karen Christenson & David Levinson éd., *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*, Thousand Oaks : Sage Publications, 2003.

boutznik pouvant travailler un jour à la laiterie, un autre à l'usine, pour ensuite se retrouver dans les champs et ainsi de suite, ce système de roulement aménageait le travail de sorte que personne n'était tenu de passer tout son temps à accomplir des besognes pénibles, les compétences spécialisées n'exemptant personne des tâches désagréables ou répétitives, ni ne conférant quelque droit que ce soit à une plus grande part des ressources de la communauté. Comme l'observait Maurice Pearlman dans un article de *Community Overseas* – un pamphlet publié dans les années 1950 par le Community Service Committee –, malgré une certaine spécialisation dans les services d'éducation ou de santé,

les corvées, comme servir à table [et] laver la vaisselle [...] sont assurées par tous, sans distinction de classe. Non seulement les femmes partagent tous les travaux des hommes, sauf les plus pénibles, mais les hommes partagent les tâches de cuisine qui sont traditionnellement le lot des femmes. Un médecin est mis sur un pied d'égalité avec un balayeur, et l'on peut voir un conférencier d'une haute stature intellectuelle nettoyer les tables après le repas, juste avant de commencer son discours¹⁴.

Les pionniers de kibboutz sont partis de la croyance que leurs communautés devaient « unir tous les travailleurs, qu'ils utilisent leurs muscles ou leur cerveau, pourvu qu'ils gagnent leur croûte par le fruit de leur propre travail, et non par l'exploitation

14. Maurice Pearlman, dans George Woodcock, *The Basis of Communal Living*, London: Freedom Press, 1947, p. 23.

de celui des autres¹⁵ ». Le précepte fondamental de l'économie des kibboutz est qu'un modèle socio-économique qui tient certains genres de travaux en meilleure estime que d'autres est moins juste et moins logique qu'un modèle qui les considère sur un plan d'égalité.

Par extension, le système des kibboutz considèrerait toutes les qualités humaines comme égales, et ne respectait pas moins la finesse intellectuelle que la dextérité manuelle, ou à plus forte raison les aptitudes physiques que les capacités organisationnelles ou administratives¹⁶. Les travailleurs décidant eux-mêmes de leurs tâches spécifiques et de la méthode pour les accomplir, le kibboutz témoigne – encore à ce jour – d'une « telle unification de la conception et de l'exécution dans le processus du travail qu'il n'en reste plus aucune différenciation entre le travail intellectuel et manuel¹⁷ ».

Les kibboutz industriels: l'administration sans l'autorité

Si les kibboutz ont été en constante évolution depuis leur création, l'organisation de leur vie économique ne cessera jamais de suivre les principes que je viens de décrire. Même lorsque les kibboutz et *kvoutzot* embryonnaires des deuxième et troisième *aliyot* se transformeront en imposantes entreprises agro-

15. Josef Trumpeldor, dans Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 68.

16. « A Meeting of Representatives of Kibbutz Groups: From the Meeting Minutes » dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 211.

17. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 137.

industrielles dans les années 1930 et 1940, ils parviendront à transposer et à adapter leurs valeurs et pratiques fondamentales à des activités industrielles à grande échelle.

J'ai déjà dit que, jusqu'aux années 1930, l'agriculture avait été le pilier économique des kibboutz, et le secteur industriel se limitait à une « économie d'atelier ». L'hostilité initiale des pionniers à l'égard de la notion d'entreprise industrielle était liée à leur volonté d'inverser la structure socio-économique des Juifs de la diaspora, en rejetant l'urbanisme industriel bourgeois à la faveur d'une existence naturelle, fondée sur l'agriculture. Chez les partisans des idées de A. D. Gordon sur l'enracinement dans la terre et le renouveau spirituel par une reconnexion avec la nature, l'industrie était considérée comme un désaveu. Dans la seconde moitié du siècle, néanmoins, le processus d'industrialisation devint la principale préoccupation du mouvement. Au moment de la création de l'État d'Israël, il commença à consacrer ses énergies à s'adapter au mieux à cette transition, et l'adoption de nouvelles technologies et l'acquisition des capacités industrielles requises devinrent des priorités incontournables pour le développement économique des kibboutz.

Cette croissance industrielle entraîna de nouveaux défis organisationnels et administratifs, et il devint plus difficile de maintenir le haut niveau de démocratie directe, d'autogestion et de gouvernance ouvrières que permettait la dimension réduite des premiers kibboutz. Dans les *kvoutzot*, l'autogestion participative et la démocratie sur le lieu de travail étaient facilitées non seulement par la petite taille et le caractère intime des communautés, mais égale-

ment par le fait que les premiers kibbouzniks partageaient une même compréhension de l'urgence des tâches auxquelles ils étaient confrontés, sans oublier l'esprit pionnier, ou l'*élan** – qu'un membre de Degania décrivait comme « ce sentiment d'énergie intérieure qui nous pressait de regrouper nos forces afin de créer quelque chose de précieux dans notre travail collectif, quelque chose de différent de tout ce qui existait auparavant¹⁸ ».

Tandis que les communes se développaient et que leurs projets devenaient plus ambitieux, ses membres durent se résoudre à accepter le recours à certaines formes de gestion. Les procès-verbaux des assemblées générales de Degania montrent à quel point ses membres étaient à l'époque « incapables de se répartir entre administrateurs et administrés¹⁹ ». Pour remédier à la situation sans devoir pour autant scinder la commune entre administrateurs et administrés, les membres de Degania décidèrent de partager leur kibboutz en deux établissements distincts, Degania Alef, Degania Bet, afin de restaurer l'atmosphère constructive qu'ils n'estimaient possible qu'au sein d'un petit groupe.

Traditionnellement, les *kvoutzot*, plus modestes, adoptaient souvent cette approche et essayaient délibérément de maintenir la population de leurs communes à un « groupe critique²⁰ », faisant l'hypothèse

18. « Discussion in the General Assembly at Degania : Excerpts from the meeting minutes », p. 109.

19. *Idem*.

20. N.d.é. — Cette notion de « groupe critique » a été développée par l'architecte et penseur Yona Friedman (Budapest, 1923), qui vécut et travailla en Israël de 1946 à 1956 : « Nous appellerons *groupe critique* le plus grand ensemble d'éléments

qu'une démocratie directe en face-à-face ne fonctionne convenablement qu'en deçà d'un certain seuil. Mais en fin de compte, étant donné la nécessité de construire une économie capable d'absorber une immigration massive, sans compter la croissance démographique et, bientôt, la perspective imminente de la fondation d'un État, tous les kibboutz furent *contraints* de se développer. Alors que l'industrialisation et l'explosion démographique compliquaient le maintien d'un niveau de démocratie directe aussi élevé que dans les petites communes agricoles des premières années, les communautés développèrent de nouveaux mécanismes pour s'assurer d'imposer leur propre culture économique à ces nouvelles entreprises industrielles. Elles parvinrent ainsi à y conserver une certaine « conformité idéologique » avec leurs valeurs et leurs pratiques initiales, en vue de créer « une forme d'industrialisme libre, active et sans classes²¹ ».

Pour ce faire, les kibboutz mirent en place une structure managériale « horizontale », composée d'un réseau de comités administratifs élus démocra-

(hommes, objets et liens) avec lequel le bon fonctionnement d'une organisation, ayant une structure définie, peut encore être assuré », écrit Friedman et il ajoute : « *L'aliénation* pour l'homme est une conséquence du dépassement très important du groupe critique humain : nous cohabitons avec plus d'hommes que nous ne pouvons en supporter et nous utilisons plus d'objets que nous ne pouvons en commander ; tout cela sans que nous ayons changé nos caractéristiques biologiques », *Utopies réalisables* [1974], Paris : L'éclat, « l'éclat/poche », 2015, p. 56 *sqq.*

21. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 86.

tiquement par l'assemblée générale et opérant à travers un système de rotations régulières. Les différents secteurs se voyaient assigner un gestionnaire de secteur, chaque secteur étant lui-même composé de plusieurs unités autonomes opérant de manière indépendante – l'usine, les champs, les vergers et les avocats dans le secteur de la production, par exemple, et la lessive et la cuisine dans le secteur de la consommation. Chacun avait son propre groupe de travail, avec ses propres responsables, ainsi qu'un coordinateur qui déterminait les objectifs généraux des différentes équipes. Mis à part ses fonctions administratives et planificatrices, le coordinateur travaillait avec toute l'équipe, au même titre que les autres membres. Selon Rosner,

les équipes de travail développent une camaraderie et une solidarité. Six à douze membres travaillent ensemble côte à côte dans les champs, [...] les ateliers ou les usines. Ils prennent leur petit-déjeuner et leur déjeuner ensemble et tiennent régulièrement des réunions. [...] Dans une atmosphère de responsabilité et de confiance mutuelles, ils forgent des liens étroits, qu'ils reproduisent souvent dans leur vie sociale²².

Dans ces groupes, les décisions étaient prises sur la base d'une démocratie directe où chaque équipe était libre de choisir le coordinateur responsable des opérations de l'équipe au quotidien. Le coordinateur distribuait les tâches entre les membres de l'équipe,

22. Menachem Rosner, cité dans Michael Fischer & Brenda Geiger, *Reform through Community: Resocializing Offenders in the Kibbutz*, New York: Greenwood Press, 1991, p. 11.

qui décidaient ensuite d'eux-mêmes comment ils accompliraient leur mission, gardant ainsi une vision d'ensemble et un contrôle sur le processus de travail.

L'adhésion persistante au principe de la rotation systématique des tâches fit en sorte que dans les industries des kibboutz, l'emploi ne devenait jamais une occupation permanente, les membres partageant leur temps de travail entre l'usine et les autres secteurs²³. Si la répartition du travail pour le lendemain était généralement déterminée la veille par un comité élu, l'attribution des tâches était souvent gérée de manière plus ouverte et informelle, avec une douzaine de membres, voire davantage, assistant chaque soir à la commission afin de s'assurer que les préférences de travail individuelles étaient prises en compte. L'attribution des tâches avait toujours tenu compte, dans la mesure du possible, des préférences individuelles des membres pour permettre à chacun d'être libre de suivre ses propres capacités et intérêts. Si cette diversification de l'économie exigeait évidemment une logistique plus complexe afin d'assortir les attributions de travail aux aptitudes personnelles, les facteurs décisifs dans l'assignation des tâches restaient toujours les aspirations, les désirs et les personnalités des personnes concernées²⁴.

Avant d'intégrer leur poste, les membres avaient l'opportunité de travailler dans plusieurs secteurs afin de trouver celui qui leur convenait le mieux et pouvaient demander à tous moments d'être affectés à un autre poste. Même si chaque ouvrier pouvait aussi

23. *Idem.*

24. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 136.

être dépêché là où la demande était la plus forte pour travailler sur de courtes périodes, au bout d'un certain temps tout le monde se retrouvait à faire ce qui correspondait à son propre choix²⁵.

Ce fonctionnement survécut de manière pratiquement intacte jusqu'aux années 1980, et c'est essentiellement le même système qui est encore en vigueur aujourd'hui dans les kibboutz, même si de récents développements ont entraîné une certaine complexification des réseaux de comités et de corps administratifs. Cela dit, la bureaucratisation généralisée du mouvement, ainsi que l'usage croissant de gestionnaires à plein-temps (un phénomène très récent, qui n'a pas encore été étendu à tous les kibboutz), ont suscité des critiques reprochant au mouvement d'avoir abandonné ses anciennes valeurs. Or, si l'on en croit l'étude des pratiques gestionnaires des kibboutz menée par Warhurst en 1999, malgré le fait que leurs structures administratives reflètent de plus en plus la complexité croissante de l'économie, les kibboutz industriels ont conservé à peu près les mêmes principes de démocratie et d'autogestion du travail qu'on pouvait constater dans les premières communes, adaptés à une autre échelle.

Warhurst a observé que chaque secteur de travail organise un comité pour assumer la responsabilité des différentes branches de la production, qui sont toutes finalement subordonnées au comité des

25. Amir Helman, « Use and Division of Income in the Kibbutz », dans Yehudit Agasi & Yoel Darom éd., *Alternative Way of Life: The First International Conference on Communal Living (Communes and Kibbutzim)*, Norwood: Norwood Editions, 1984, p. 50.

affaires économiques. La participation au comité des affaires économiques se fait sur une base volontaire et en complément de la journée de travail. Le comité d'usine est un groupe de gestion conjoint entre le kibboutz et l'usine, qui agit comme un conseil de vérification des politiques de production. Il est composé de cadres supérieurs, de responsables de département, du secrétariat du kibboutz, de deux ou trois ouvriers de l'usine ainsi que d'un membre du kibboutz qui ne travaille pas à l'usine (« afin d'intégrer une perspective non officielle des membres du kibboutz²⁶ »).

Malgré ce réseau complexe de comités et de gestionnaires, le kibboutz est parvenu à empêcher l'émergence – jadis redoutée par les membres de Degania – d'une hiérarchie managériale entre « administrateurs et administrés ». Aujourd'hui encore, les fonctions de l'administrateur n'ont rien à voir avec celles pratiquées dans les entreprises capitalistes, dans la mesure où celui-ci a pour tâche « la coordination, et non le contrôle, des ouvriers ou du travail en cours²⁷ ». Ni le coordinateur, ni le contrôleur, ni quelque autre membre de l'administration n'a le pouvoir de licencier un travailleur. La prise de décision a toujours lieu de manière participative, et le moindre conflit sur les lieux de travail doit être porté devant l'équipe de travail pour être discuté de manière collective.

Warhurst rapporte ce qu'un ouvrier de kibboutz disait de son contremaître : « C'est certes un ges-

26. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 98.

27. *Ibid.*, p. 134.

tionnaire, mais il peut seulement me demander si je *peux* faire une chose, et mais jamais me dire que je *dois* la faire²⁸. » Ce que le contremaître confirme :

Mon boulot n'est pas d'imposer une discipline sur la chaîne de montage. Lorsque je travaille avec d'autres membres, il n'y a aucune différence entre nous. Ce n'est pas mon boulot de leur inculquer une discipline ou une responsabilité. La discipline devrait venir des membres eux-mêmes : c'est une autodiscipline. Ça ne fait pas partie de mes attributions²⁹.

Ainsi, en vertu de sa position, un gestionnaire ne dispose pas d'un pouvoir ou d'un statut supérieurs à celui des autres travailleurs, et la rotation systématique des responsables du bureau administratif fait en sorte que les gestionnaires doivent prendre part aux tâches « domestiques » tout autant que les autres membres du kibboutz. Les administrateurs et les ouvriers jouissent respectivement d'une autonomie considérable pour ce qui a trait à la manière dont ils assument leurs propres tâches, et il revient à l'individu seul de décider comment il veut accomplir sa tâche : « [Je suis] complètement libre de faire mon travail comme je l'entends, dit un contrôleur. Personne ne me dicte comment je devrais travailler, pas même le responsable de production. [...] Je ne m'embête pas à connaître tous les petits détails. Je crois qu'il faut donner aux gens de l'espace pour qu'ils puissent manœuvrer [...]. Chacun a sa propre

28. *Idem.*

29. *Idem.*

manière de travailler. C'est une chose que je sais, et je les laisse s'arranger avec le reste. Je n'interviens que s'il y a un problème³⁰. »

Malgré les difficultés survenues dans son effort pour concilier ses objectifs idéologiques initiaux avec la croissance démographique et le progrès technologique, le mouvement des kibboutz a lutté pour qu'un maximum de liberté et d'égalitarisme dans la prise des décisions reste un pilier central du *modus operandi* des kibboutz industriels. Comme le rôle des gestionnaires est nominal, ce qui les empêche autant d'exercer un pouvoir coercitif que de jouir d'une autorité ou d'une rétribution supérieures, toutes les hiérarchies – si tant est qu'on en trouve comme telles dans les kibboutz –, y sont néanmoins atténuées. De même, les élections par démocratie directe et la rotation régulière des cadres administratifs empêchent l'émergence d'une classe administrative distincte³¹.

30. *Ibid.*, p. 137.

31. Des études menées dans les kibboutz au début des années 1980 indiquent que l'industrialisation n'a changé ni la structure sociale fondamentale du kibboutz ni l'attachement de ses membres à ses idéaux de départ. Ainsi, les kibboutz se sont révélés capables de prendre le virage industriel sans pour autant compromettre leurs principes idéologiques. Des études comparatives du recours à la démocratie directe dans les industries en Italie, en Autriche, aux États-Unis, en Yougoslavie et dans les kibboutz des années 1980 ont montré que, comparées aux industries capitalistes, les industries des kibboutz appliquaient les principes de la « qualité de vie au travail » mieux que tous les autres environnements industriels étudiés. On s'est rendu compte que le kibboutz offrait le milieu de travail le plus participatif, où la distribution du pouvoir et de l'autorité était comparativement la plus égalitaire, avec un des niveaux les plus élevés de parti-

L'efficacité sans coercition

Il est important de préciser que le kibboutz n'exige officiellement aucune contribution de travail minimum. Son « administration » n'a jamais formellement tenu compte de qui travaille, ni quand, ni combien de temps. Le seul critère est la motivation propre de chaque travailleur. Celui-ci étant responsable de sa propre existence, au lieu d'être simplement une pièce dans un processus de production dirigé d'en haut, il est libre de prendre ses propres décisions concernant ce qu'il doit faire, et *comment* et *quand* il doit le faire. « Le fait que les membres ne faisaient l'objet d'aucune pression, ne serait-ce que pour rester sur leur lieu de travail », raconte Warhurst, « est attesté par le flot constant de bicyclettes qui vont et viennent à l'usine pendant toute la journée de travail. À un certain moment dans la journée, chaque membre peut quitter l'usine pour vaquer à ses propres occupations³² ».

Or, avec une telle liberté individuelle comme principe quasi immuable de sa vie économique, et en

icipation informelle aux décisions. On a également découvert que les relations entre les coordinateurs et les ouvriers des kibboutz étaient comparativement les plus harmonieuses, ses coordinateurs se montrant très réceptifs aux nouvelles idées et suggestions, et plus à mêmes d'aider et de soutenir leur équipe. (Voir: A. S. Tannenbaum éd., *Hierarchy in Organizations: An International Comparison*, San Francisco : Jossey Bass, 1974 et A. S. Tannenbaum, « Foreword », dans U. Leviatan & M. Rosner édés., *Work and Organization in Kibbutz Industry*, Darby, Pa. : Norwood Editions, 1982, p. XII-XIX.)

32. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 134.

l'absence de toute autorité managériale, menaces de sanctions ou promesses de primes en argent, comment le kibboutz peut-il être sûr d'atteindre ses objectifs en matière de production ? Qu'advierait-il, par exemple, si un membre de kibboutz faisait preuve de paresse au travail ? Confronté à cette question dans les années 1920, un membre de Degania répondit simplement : « Nous cesserions de l'aimer³³. » Aussi simpliste que cela puisse paraître, cette attitude joua un rôle décisif dans la définition de l'ethos du travail des kibboutz tout au long du siècle. Traditionnellement, l'atteinte des objectifs de productivité était garantie par « un cadre de sanctions et de prescriptions comportementales défini socialement, fondé sur l'opinion publique et la pression des pairs³⁴ », c'est-à-dire par l'effet de l'intimité et de l'intensité des relations interpersonnelles entre kibboutzniks, caractéristique des communautés de type *gemeinschaft*.

Par conséquent, la réputation de travail d'un individu est déterminante pour la cohésion sociale et le bon fonctionnement du modèle économique participatif, où la question de la contribution individuelle et de la productivité se fonde sur la « connaissance [...] et l'opinion de la communauté sur ses membres et sa perception de leur engagement et de leurs efforts ». Son moyen de transmission est essentiellement le commémage et les ouï-dire, ou ce que la sociologie appelle « les communications interpersonnelles informelles³⁵ » !

33. « Degania the mother of the kibbutzim », *Communa* [en ligne].

34. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 137.

35. *Idem*.

C'est donc par la pression des pairs, plutôt que par la méritocratie caractéristique de l'économie de marché, que le kibboutz est en mesure de garantir une conformité à ses normes sociales et ses objectifs de travail.

La consommation dans la commune

La propriété et le contrôle collectifs des moyens de production implique la jouissance commune des fruits de cette production. En ce sens, le système du kibboutz doit s'assurer que le produit du travail de la communauté reste à la disposition de tous ses membres. Depuis ses débuts, le kibboutz a veillé à répondre aux besoins des kibboutzniks le plus intégralement et égalitairement possible, en fondant son approche de la consommation sur la suppression de toute relation entre ce qu'un individu fournit et ce qu'il reçoit.

Une ébauche de constitution pour la *kvoutza* rédigée en 1924 stipulait que le coût de certains articles de base, comme la nourriture, le logement et les vêtements, devait être « assumé à partir du compte commun ». En pratique, cela s'est traduit par un système où les besoins économiques des membres de la communauté étaient entièrement pris en charge par le kibboutz. Tout, des aliments et des vêtements jusqu'aux cigarettes (un paquet par jour pour ceux qui le désiraient³⁶), était fourni par le kibboutz. La pro-

36. N.d.é. — Dans un kibboutz du Negev, l'attribution d'un paquet de cigarettes par jour pour celles et ceux qui en considéraient le besoin comme « vital », fit l'objet d'un débat houleux en assemblée générale, suscité par celles et ceux qui ressentaient le même besoin « vital » en... chocolat!

priété privée n'existant tout simplement pas, c'est le kibboutz qui était propriétaire du logement des membres, qui, de fait, ne payaient pas de loyer. Dans la mesure où le kibboutznik mangeait au réfectoire, il n'avait pas non plus de frais de nourriture et il pouvait même emprunter chaque semaine ses habits dans la réserve commune de vêtements au lieu de posséder les siens propres. Les articles personnels de base, comme les peignes et les brosses à dents, pouvaient être obtenus au magasin communal. L'éducation des enfants était également assurée par la communauté. Si un kibboutznik tombait malade, le kibboutz payait ses factures médicales et ses frais d'hospitalisation³⁷. Même si chacun recevait une petite allocation pour ses excursions hors du kibboutz (chaque membre ayant droit à un voyage annuel aux frais du kibboutz), aucune monnaie n'était utilisée à l'intérieur de la communauté. Il n'y en avait nul besoin, car les nécessités économiques quotidiennes des membres étaient entièrement prises en charge à travers le compte commun.

Le kibboutz conservera ce statut de société sans argent bien après 1948, la solidarité, l'opinion des pairs et « l'identification sociale de l'individu avec le système et son administration³⁸ » étant les seules garanties contre la possibilité de gaspillage et de surconsommation qui accompagnent le plus souvent toute expérience de gratuité. Dans un article intitulé « L'usage et le partage des revenus dans le kibboutz », présenté

37. Melford Spiro, « The Moral Postulates of Kibbutz Culture », p. 138.

38. Amir Helman, « Use and Division of Income in the Kibbutz », p. 47.

dans le cadre d'une conférence internationale sur la vie communale, en 1981, Amir Helman affirmait que le système de distribution et de consommation dans les kibboutz reflétait la continuité du principe « à chacun selon ses besoins », chaque membre continuant à l'époque de recevoir une quantité égale de biens gratuits déterminés par le kibboutz³⁹.

Quoi qu'il en soit, les années 1980 verront bientôt ce système s'éroder. Pour toute une série de raisons (analysées dans le cinquième chapitre), la conscience idéologique⁴⁰ sur laquelle le kibboutz s'était appuyé comme le principal agent stabilisateur de son économie, commença à s'affaiblir. En premier lieu, la surconsommation croissante des biens gratuits amena les kibboutz à devoir mesurer la consommation d'énergie, ce qui signifiait que, les membres devant désormais payer leur électricité, ils devraient également disposer de leur propre argent. Pour la première fois de leur histoire, les comptes bancaires privés furent introduits dans les kibboutz. Ce phénomène se propagea rapidement dans d'autres branches de la consommation, comme l'alimentation, lorsque les réfectoires des communes – jadis le cœur de la vie communautaire des kibboutz – furent remplacés par des cafétérias payantes, qu'on retrouve aujourd'hui dans la plupart des kibboutz.

LA POLITIQUE DU KIBBOUTZ : LE SYSTÈME DE NON-GOUVERNEMENT

Avant 1948, le modèle économique des kibboutz reposait sur la propriété commune de tous les biens.

39. *Idem.*

La production était entièrement aux mains de la communauté et la consommation répondait au principe de Marx « de chacun selon ses moyens à chacun selon ses besoins ». Dans la mesure où l'activité économique et les décisions relatives au travail fonctionnaient sur une base égalitaire et participative, ni la reproduction ni la transformation de la force de travail ne dépendaient des rapports de production par lesquels les biens et les services étaient produits et distribués⁴¹. En d'autres termes, les rapports de production n'étaient pas fondés sur une opposition entre employeur et employé, et, du fait de l'absence de travail salarié, on ne pouvait pas considérer que les membres des kibboutz étaient sujets à quelque forme d'exploitation et de domination que ce soit, et donc que les antagonismes économiques et sociaux propres à l'économie de marché y étaient inexistants.

Mais revenons un instant à Kropotkine. En adaptant la critique de l'économie politique que Marx avait développée, l'anarchiste russe soutenait que le système politique d'une société donnée devrait refléter sa structure économique⁴². À ses yeux, chaque nouvelle phase de la vie économique engendrait une nouvelle phase politique correspondante (la monarchie absolue impliquait le servage, le gouvernement repré-

40. *Idem.*

41. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 73.

42. La différence principale entre Marx et Kropotkine est que si Marx soutenait que tout système politique et social est entièrement déterminé par sa base économique, Kropotkine considérait l'infrastructure et la superstructure comme mutuellement déterminantes, jouissant d'une relation symbiotique et interdépendante.

sentatif supposait le règne du capital, et ainsi de suite). Dans une société d'où aurait disparu toute distinction entre le capitaliste et le travailleur, il n'y aurait plus aucune nécessité d'un gouvernement : « Des travailleurs libres », écrit Kropotkine, « exigeraient une organisation libre, et celle-ci ne pourrait avoir d'autre base que la libre entente et la libre coopération. [...] Le système non capitaliste suppose un système de non-gouvernement⁴³. » De la sorte, étant donné la structure de ses rapports économiques, le kibboutz s'est toujours efforcé de mettre en application un tel « système de non-gouvernement ».

Se fiant à la participation directe de ses membres pour tout ce qui concerne son fonctionnement au jour le jour, l'autorité suprême de la gouvernance collective des kibboutz est l'assemblée générale, ou, en hébreu, l'*Asefa*. Cette assemblée, dont font partie tous les membres du kibboutz, se réunit chaque semaine, généralement au réfectoire. C'est le forum où la communauté prend ses décisions, confronte ses enjeux économiques, politiques et sociaux, ou encore étudie les demandes d'adhésion de nouveaux candidats. Chaque membre détient une voix et les décisions sont prises à la majorité. On s'attend à la participation et l'implication de tous aux assemblées générales (mais si c'était le cas dans les premiers kibboutz, on estime aujourd'hui que seuls 35% à 45% des membres assistent aux séances des assemblées générales).

La démocratie directe mise en place par les pionniers implique que chaque membre du kibboutz s'engage dans le processus de prise de décisions, où toutes les opinions doivent recevoir une égale atten-

43. Kropotkine, « Anarchist Communism », *cit.*, p. 52.

tion. Dans les premières années du mouvement, quand bon nombre de *kvoutzot* comptaient moins d'une centaine d'habitants, le processus de prise de décisions était de nature informelle et sporadique, avec une démocratie directe essentiellement spontanée et des institutions qui fonctionnaient à bâtons rompus⁴⁴. Pour arriver à une décision, on favorisait généralement le consensus, les discussions informelles, les débats – et les discordes – en groupe au réfectoire, lieu de prédilection des activités politiques, sans présidence de séance ni agenda fixe.

Les premiers kibboutzniks considéraient que le travail pouvait s'accomplir sans devoir doter un individu ou un groupe d'un quelconque pouvoir sur ses camarades. Ce fut bel et bien le cas à l'origine. Mais la croissance démographique et la diversification économique forcèrent les kibboutz à reconnaître que la démocratie en face-à-face et les décisions par consensus, si elles étaient tout à fait réalisables dans les petites communautés des premières années, devaient désormais évoluer. Si la complexité croissante de l'économie exigeait un certain niveau d'organisation formelle, les communes tentèrent de concilier cette reconnaissance avec leur engagement idéologique, visant à empêcher l'accumulation de pouvoir personnel, afin de saborder toute formation d'une « bureaucratie retranchée⁴⁵ » – c'est-à-dire une classe poli-

44. Avraham Pavin, « The Governmental System of the Kibbutz » dans Uriel Leviatan, Hugh Oliver & Jack Quarter eds., *Crisis in the Kibbutz. Meeting the Challenge of Changing Times*, Londres : Praeger, 1998, p. 100.

45. Melford Spiro, « The Moral Postulates of Kibbutz Culture », *cit.*, p. 142.

tique séparée, se comportant comme une élite dirigeante.

Les structures de prise de décision évoluèrent en tenant compte de ces idées. Selon la constitution de la *kvoutza* ébauchée en 1924, l'assemblée générale restait « l'organe suprême », comme elle l'avait été traditionnellement, mais elle se chargeait désormais de la responsabilité de désigner des « organes exécutifs qui s'occuperont des affaires courantes pour une durée déterminée⁴⁶ ». Dès lors, tandis que l'assemblée générale restait la tribune principale où se prenaient les décisions politiques les plus importantes, certaines responsabilités résiduelles se voyaient déléguées à différents autres comités.

Ainsi, un comité exécutif élu par l'assemblée générale élisait à son tour un secrétaire pour un mandat d'un ou deux ans, et des sous-comités se voyaient chargés de gérer les différents aspects de la vie communautaire. Il y avait des comités pour les allocations de travail, la culture, les services, la planification économique, l'agriculture, les relations personnelles, la santé, l'éducation, les sports, les distractions, etc. En outre, un secrétariat, habituellement composé d'un secrétaire, d'un trésorier et d'un coordinateur économique, était choisi parmi les membres de l'assemblée générale, qui procédait ensuite à leur élection. Ces différentes fonctions administratives étaient investies pour une durée déterminée et soumises à un roulement après une période fixe, généralement d'un à cinq ans.

46. « Draft for Kvutza Constitution » dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 181.

Après la mise en place de ce système de charges administratives, on continua de considérer pour acquis le fait que les membres élus à ces postes ne devaient bénéficier d'aucun avantage matériel sur leurs pairs. Leur opinion ne devait pas l'emporter sur celles des autres kibboutzniks, pas plus qu'ils ne devaient jouir d'un prestige ou d'un statut supérieurs. Considérant le fait que ceux qui se voyaient confier ces charges ne profitaient pour autant d'aucun privilège particulier ni de récompense matérielle (les récompenses ne devaient résulter que de la « satisfaction du service rendu et de la gratitude générale envers la personne qui assure le poste⁴⁷ »), et compte tenu du roulement systématique des positions de leadership, ainsi que la large participation – allant jusqu'à 50% – des kibboutzniks aux différents comités, les kibboutz sont toujours parvenus à empêcher toute formation d'une élite bureaucratique « retranchée ».

Les kibboutzniks actifs dans un de ces comités devaient remplir leurs tâches spéciales de nuit, la maladie étant la seule excuse pour exempter quiconque – secrétaire, trésorier, coordinateur économique, etc. – du travail dans les champs le lendemain⁴⁸. En outre, le rôle de ces titulaires de charges était considéré comme purement organisationnel et n'entraînait aucune capacité supplémentaire à accompagner leurs recommandations d'une quelconque forme de sanctions ou de pouvoirs coercitifs, comme on le verrait dans un gouvernement classique. Enfin, les comités restaient sous la surveillance

47. Degania « Way of Life » [en ligne].

48. J.F.H. dans George Woodcock, *The Basis of Communal Living*, p. 22-23.

constante de la communauté en général. Toutes les décisions politiques qu'ils prenaient devaient ensuite être soumises à l'assemblée générale, où elles étaient vivement débattues. Au milieu des années 1980, Joseph Blasi notait :

La structure rapprochée de la communauté, l'égalitarisme économique, la démocratie directe et l'absence de différenciation salariale travaillent de concert pour décourager la formation de groupes d'élite. Le plus important mécanisme central d'atténuation de la stratification est sans doute le système collectif de récompenses. Les membres sont désignés pour des charges publiques, et non pas élus ; il y a donc rarement des « campagnes d'influence ». Dans ces postes au sein des comités, le pouvoir se présente donc comme coordonnateur et exécutif et non pas définitif. On y persuade, informe et oriente. Mais c'est l'assemblée générale qui décide, définit et établit les limites et les politiques des titulaires. Ces derniers reçoivent leur pouvoir de la communauté, et non des gens qui étaient au pouvoir avant eux⁴⁹.

Ainsi le « pouvoir » des titulaires est d'autant plus restreint que ce ne sont pas eux qui prennent les décisions les plus importantes, mais l'assemblée générale – qui reste l'autorité souveraine en ce qui concerne la gouvernance. En tant qu'« organe suprême » du kibboutz, l'assemblée a donc conservé son rôle d'origine et a conservé son pouvoir de destituer à tout moment les titulaires, au cas où ils ne répondraient pas aux attentes de la communauté.

49. Joseph Blasi, *The Communal Experience of the Kibbutz*, p. 105-106.

Au fil des années, la croissance démographique et la complexité accrue de l'organisation sociale des kibboutz les ont amenés à développer un réseau extrêmement complexe et diffus de comités, dont chacun était responsable de l'organisation et de la gestion des nombreux aspects de la vie économique et sociale des kibboutz. Même si cette expansion impliquait une certaine perte de l'intimité et de la transparence des relations sociales, ce vaste système de partage du pouvoir entre comités, branches et groupes interconnectés est encore en vigueur dans les kibboutz actuels. Naturellement, davantage de comités se sont rajoutés depuis et leurs fonctions sont devenues plus spécialisées, la politique des kibboutz s'étant élargie à une panoplie de groupes consultatifs et exécutifs, qui sont les nouveaux foyers des prises de décisions. Néanmoins, la souveraineté repose en définitive encore et toujours sur l'assemblée générale, qui intègre l'ensemble des composantes du kibboutz.

L'ORDRE SANS LA LOI

Tout comme la réussite du modèle de travail participatif du kibboutz tient à la fois sur l'opinion publique, la pression des pairs – qui peut prendre la forme de « commérage » – et la conscience sociale, ces mêmes mécanismes informels sont les principaux stabilisateurs de la vie politique et sociale de la communauté. Pour maintenir sa cohésion sociale, le kibboutz ne fait usage d'aucun mécanisme de contrainte, préférant s'appuyer sur la pression sociale de la vie en collectif et sur l'intimité et l'intensité des relations interpersonnelles au sein de la communauté afin de susciter une adhésion volontaire aux normes de com-

portement qu'il s'est collectivement imposées. L'intimité des relations sociales suppose que l'échange direct, l'expression et la résolution des opinions contradictoires sur une base informelle est une composante quotidienne de la vie en kibboutz. Ces interactions en face-à-face sont considérées comme cruciales pour l'épanouissement d'une démocratie directe, en l'absence de surveillance institutionnelle ou de réglementation officielle⁵⁰.

Dans un article intitulé « Lois et légalisme au kibboutz », présenté dans le cadre d'une conférence internationale sur les communes et les kibboutz en 1985, Avraham Yassour soutenait que le kibboutz, de par sa nature même de société organique fondée sur l'association volontaire, la responsabilité commune, la confiance mutuelle et la décision collective, n'avait tout simplement pas besoin de règles formelles ou de sanctions devant être exécutées par un corps spécialisé d'institutions coercitives légales⁵¹. À l'appui des propos de Yassour, l'enquête déjà citée menée par Blasi en 1986, rappelait que, depuis leur création, les communautés qu'il avait étudiées n'avaient jamais connu de crimes majeurs. Dans une lettre adressée en 1940 au journal londonien *Freedom*, un aviateur britannique stationné en Palestine faisait part d'une observation similaire. Dans le kibboutz, écrivait-il, « le problème de la violence ne s'est tout simplement jamais posé⁵² »,

50. *Ibid.*, p. 100.

51. Avraham Yassour, « Laws and Legalism in Kibbutz (Abstract) » dans A. Yassour éd., *International Conference: Kibbutz and Communes, Past and Future, Abstracts of the Lectures*, Tel Aviv: Yad Tabenkin, 1985, p. 28.

52. J.F.H. dans Woodcock, *The Basis of Communal Living*, p. 23.

avant de suggérer que cette tendance n'était pas exceptionnelle par rapport au mouvement des kibboutz en général. De même, l'étude de Yassour laissait entendre que le phénomène même du crime « avait, de fait, disparu » des communes⁵³.

Ces remarques sur l'absence de criminalité ont été formulées une époque où nombre de kibboutz avaient une taille équivalente à celle de petites villes, ou plutôt de gros villages, d'un millier de personnes tout au plus. Bien que Blasi et Yassour ne tiennent pas compte des pressions externes qui auraient pu encourager la solidarité communautaire et renforcer sa capacité de maintenir un milieu sans criminalité, le fait d'avoir vécu près d'un siècle sans connaître de crimes graves est une performance non négligeable pour une organisation aussi large que le mouvement des kibboutz.

Rappelons, d'autre part, que le kibboutz est parvenu à atteindre un niveau de bien-être social pratiquement sans précédent dans le monde industriel moderne. Blasi notait que le suicide, la maladie mentale, la délinquance juvénile et la toxicomanie y avaient été presque complètement éradiqués⁵⁴, une réussite due en grande partie au sens de l'appartenance et à l'identité commune rendues possibles par la coopération, l'entraide et la solidarité des pairs, de l'avis du sociologue Menachem Rosner. « L'attachement émotif du membre d'un kibboutz envers ses pairs et le kibboutz en général », écrit-il, « a presque complètement éliminé les sentiments d'isolement, de

53. Avraham Yassour, « Laws and Legalism in Kibbutz (Abstract) », *cit.*, p. 28.

54. Joseph Blasi, *The Communal Experience of the Kibbutz*, p. 143.

solitude dans la foule et d'anomie qui sont si fréquents dans la société de masse moderne. » La nature même de l'adhésion au kibboutz, ajoute-t-il, « crée un sentiment d'appartenance au groupe et de partage du sort des autres, qui sont les conditions d'une véritable synergie et d'une coopération entre les êtres humains⁵⁵ ».

« L'impression de vivre comme une partie importante de quelque chose de plus grand que soi est constamment renforcée par la société », convient Daniel Katz. « La règle, c'est l'intégration totale – et non partielle⁵⁶. » Une bonne partie de ce qui a été écrit sur le mouvement des kibboutz, tant par ses membres que par des chercheurs extérieurs, fait écho à l'importance de cette synergie dans la vie sociale des kibboutz. Même si les leçons que l'on peut tirer de ce phénomène ne doivent pas nous faire croire que la vie au kibboutz est sans problème (particulièrement ces dernières années, alors que les tendances individualistes ont menacé d'ébranler sa très forte structure communautaire), lorsqu'on le compare avec le reste de la société israélienne, il demeure un véritable laboratoire pour les études en criminologie et en psychologie sociale.

Dans leur ouvrage *Reform through Community* (1991), le sociologue Michael Fischer et la philosophe de l'éducation Brenda Geiger décrivent un projet expérimental où l'on avait proposé à quelques jeunes délinquants de vivre et de travailler dans un kibboutz

55. Menachem Rosner cité dans Michael Fischer & Brenda Geiger, *Reform through Community*, p. 12.

56. Daniel Katz dans Michael Fischer & Brenda Geiger, *Reform through Community*, p. 12.

comme membres à part entière de la communauté, au lieu de purger le dernier tiers de leur peine en prison. En étudiant leur témoignage, Fischer et Geiger expliquent de quelle manière l'environnement protecteur, les rituels quotidiens, le mode de vie égalitaire, les groupes de soutien, l'acceptation et la confiance propres au mode de vie des kibboutz ont eu pour effet une meilleure implication, un engagement et une plus grande confiance en soi des participants. En rapportant à certaines théories en criminologie et en psychologie sociale la méthode par laquelle le kibboutz assure son harmonie sociale, Fischer et Geiger concluent que le mode de vie des kibboutz donne un bon aperçu de la manière dont une certaine combinaison entre des dynamiques de groupe et un apprentissage social donnant un sens au travail peut, dans un contexte général d'agrément, conduire à résoudre les problèmes d'anomie engendrés par la société moderne.

L'éducation dans le kibboutz

Si nous revenons aux pionniers des kibboutz, il est clair que la « solidarité des pairs » – que Rosner identifie comme un déterminant majeur du caractère pacifique et cohésif des relations sociales dans les kibboutz –, est née des « difficultés de leur situation ». Elle fut certes le produit de l'esprit pionnier, de l'*élan**, mais aussi du simple fait que plusieurs des premières communes s'étaient constituées à partir d'un cercle restreint d'amis ayant grandi ensemble, fait l'*aliya* ensemble, et vécu ensemble en communauté avant même de fonder leur *kvoutzot*.

Néanmoins, pour les générations suivantes – nées dans les kibboutz – le devoir d'encourager la solida-

rité entre pairs était plutôt le résultat du système éducatif propre au kibboutz. Il va sans dire que la question de la famille et de l'éducation des enfants fit d'emblée l'objet de longues et houleuses discussions au sein du mouvement et constitue aujourd'hui encore un des conflits les plus compliqués, les plus durables et émotifs (alimenté par un grand nombre de mythes) au sein du mouvement.

Indépendamment des considérations pratiques, les premières naissances d'enfants dans les *kvouzot* provoquèrent une crise idéologique majeure. Revenait-il aux parents d'élever leurs enfants, ou devaient-ils être confiés à d'autres ? Les enfants devaient-ils vivre avec leur famille ou dans des logements distincts ? Devait-on les considérer comme une « propriété privée », ou « appartenaient-ils » au groupe ? À bien des égards, la réponse à cette dernière question tombait sous le sens. Étant donné le caractère communautaire des premières colonies, où toutes les dépenses étaient assumées par la collectivité, il allait de soi que les dépenses relatives à l'éducation des enfants devaient être supportées par tous. Personne n'en serait exempté pour la seule raison qu'elle ou il n'avait pas d'enfant⁵⁷. De plus, on pensait qu'une approche individuelle de la parenté porterait préjudice au travail collectif, et on considérait comme une évidence que la naissance d'un nouvel enfant dans le kibboutz ne devrait pas interférer avec l'égalitarisme et la participation à la vie communale.

57. « Discussions in the General Assembly at Degania : Excerpts from the Meeting Minutes », dans Avraham Yassour éd., *The History of the Kibbutz : A Selection of Sources*, p. 108.

Mais l'arrivée des premiers nouveau-nés à Degania posa un problème autrement plus important à ses habitants. Les parents furent surpris par leurs tendances égoïstes quand il s'agissait de leur propre progéniture, et le fait de les transformer par la coopération, la sympathie et le souci mutuels devint l'une des priorités du système d'éducation de la *kvoutza*. Avec le temps, Degania considéra l'éducation et la socialisation de la jeunesse comme une entreprise conjointe entre les parents, les *metaplot* (qui s'occupent de l'intendance des enfants), les *madrihim* (« guides » ou instituteurs) et les enseignants, qui se partageaient la responsabilité de la planification et de l'aménagement des différents programmes éducatifs.

Le système d'éducation que les kibboutz mirent en place était fondé sur l'idée que les enfants devaient également constituer leur propre communauté. Cette « communauté de jeunes » visait à faire du groupe de pairs la principale force de socialisation, à la place de la structure traditionnelle de la famille nucléaire. Dans la plupart des kibboutz, les jeunes vivaient ensemble dès leur plus jeune âge dans la « maison des enfants », où leurs parents leur rendaient visite quelques heures par jour, et parfois une journée entière lors du shabbat ou des jours fériés⁵⁸. Les enfants grandissaient et étaient élevés en groupe d'environ seize individus, qui restaient ensemble de la maternelle au lycée. Au sein de ces groupes, la vie était organisée selon les mêmes principes démocratiques qui gouvernaient la société adulte des kibboutz.

58. Ce n'était pas le cas dans tous les kibboutz. À Degania, par exemple, les enfants vivaient toujours avec leurs parents.

La communauté de jeunes (composée d'adolescents et adolescentes entre treize et dix-huit ans) avait une existence propre et formait une entité autogérée, avec sa propre assemblée générale, ses propres activités et ses propres comités sociaux. Le *madrih* (guide, instituteur) orientait le groupe et n'intervenait que si le comportement des enfants déviait trop par rapport aux normes du kibboutz. L'agriculture et les autres formations professionnelles étaient tout aussi valorisées que l'apprentissage académique et, dès leur plus jeune âge, on encourageait les enfants à accomplir des corvées utilitaires et à tenir un rôle dans la vie économique de la communauté⁵⁹.

La compétition entre ces groupes de jeunes n'était encouragée que dans la mesure où elle pouvait encourager la solidarité, la coopération et le travail d'équipe. Tandis que le groupe prenait en charge plusieurs responsabilités normalement assumées par les parents, le système éducatif s'assurait de faire disparaître la structure autoritaire de la famille nucléaire, même si on abandonna assez rapidement les pratiques communistes plus « radicales » (dans plusieurs kibboutz, la séparation prolongée des parents et des enfants s'est vite avérée trop difficile à supporter pour les uns comme pour les autres).

Quant à déterminer si ce système d'éducation a vraiment été fructueux ou bénéfique, la question a suscité de nombreux débats parmi les psychologues et les sociologues du monde entier (sans qu'on soit véritablement parvenu à un consensus). Mais il est sans doute plus intéressant de remarquer à quel point les opinions sur le système d'éducation des kibboutz

59. George Woodcock, *The Basis of Communal Living*, p. 23-24.

sont partagées, même chez les personnes qui en ont fait personnellement l'expérience. De son éducation dans le kibboutz de Nachshon, Dorit Friedman retient surtout que « c'était inhumain, vraiment inhumain⁶⁰ ». D'autres kibboutzniks considèrent également que leur éducation a créé une tension insupportable dans les relations parentales et familiales. Certains pédagogues ont affirmé que des « sentiments non naturels » issus de séparations parent-enfant prolongées persistent même chez les kibboutzniks des deuxième et troisième générations, qui n'ont jamais connu l'expérience d'une éducation au sein d'une famille traditionnelle⁶¹.

D'un autre côté, l'un des premiers enfants nés à Degania conservera, des années plus tard, le souvenir d'une enfance beaucoup plus heureuse, où « le soin mutuel de chacun pour son prochain », nourri dès le plus jeune âge – au point de devenir d'ordre presque intuitif, comme une impulsion à laquelle l'individu obéit d'instinct –, a fait en sorte qu'« il ne m'est jamais venu à l'esprit que je pourrais avoir une orange sans la partager avec tous les autres enfants⁶² ». Bien que l'évolution du système d'éducation des kibboutz fut largement le fruit d'expériences et d'erreurs (surtout d'erreurs, diront certains – vers la fin des années 1970, la plupart des kibboutz ayant abandonné la plupart des pratiques

60. Dorit Friedman dans Peg Lopata, « The Infant Daycare Experiment », *Mothering*, n° 69, Winter 1993.

61. Peg Lopata, « The Infant Daycare Experiment », in *Mothering*, cit.

62. « Deganya, the Mother of the Kibbutzim, is 90 Years Old », cit.

décrites ci-dessus pour revenir à la famille traditionnelle), les premiers kibboutzniks tentaient d'inculquer ces réflexes spontanés de solidarité et d'entraide à leur progéniture. Pour les mêmes raisons, les idées éducatives jouaient également un rôle clé dans le fonctionnement de bon nombre des groupes de jeunesse européens qui bâtirent les kibboutz des années 1920 et 1930. À cet égard l'Hashomer Hatsaïr représente un cas particulier. En tant que mouvement de jeunesse, l'Hashomer Hatsaïr considérait la formation éducative et la discipline particulière encouragée par la participation à un groupe de jeunesse comme les clés de la vie collective et les éléments les plus efficaces pour construire une communauté durable.

Un bref coup d'œil sur les activités de l'organisation en Europe donne un bon aperçu du genre de cadre éducatif qu'ils offraient à leurs membres. Le mouvement était divisé en groupes d'âge (*schichvot*) : les *Bnei midbat* (neuf à douze ans) ; puis les *Tsofim*, eux-mêmes subdivisés en *Tsofim tseirim* (douze à treize ans) et *Tsofim* (quatorze à quinze ans) ; et enfin les *Bogrim*, subdivisés en *Tsofim bogrim* (seize à dix-sept ans) et *Bogrim* (dix-huit ans et plus). Selon le chercheur Michael Tyldesley, les *Bnei midbar* utilisaient « une approche émotionnelle, fondée sur les coutumes, les symboles et les mots d'ordre du mouvement », tandis que le programme des *Tsofim* visait à « forger le caractère et poser les bases d'une perspective sioniste-marxiste ». Les *Bogrim*, quant à eux, s'efforçaient d'approfondir leur compréhension des racines politico-idéologiques de l'Hashomer Hatsaïr à la lumière de la situation de l'organisation et du rôle du développement communautaire en Palestine,

tandis que les *Tsofim* étudiaient de textes comme le *Manifeste communiste*, ou les ouvrages de Kropotkine et de Landauer⁶³.

Ce système éducatif sera également la pierre angulaire du Kibboutz Artzi, qui, du fait que tous ses membres passaient par le même processus éducatif, était en mesure de reléguer sa cohésion sociale et sa cohérence idéologique à ses kibboutz locaux, garantissant du même coup leur pertinence et leur pérennité en tant qu'unités socio-économiques. L'insistance initiale de l'Hashomer Hatsaïr, en tant que mouvement de jeunesse, sur l'élaboration de ce « collectivisme idéologique » trouvera dès lors une expression institutionnelle appropriée au sein des kibboutz Artzi.

Les fédérations de kibboutz

Les kibboutz ont commencé assez tôt à mettre en place un important réseau de communications et d'échanges inter-communautaires. Dès l'origine, l'idée de fédération fut au cœur du mouvement, alors que Landauer, Arlosoroff, Buber et Meir Yaari – pour ne nommer qu'eux –, partageaient une même vision de la nation juive en terre palestinienne comme une association de communes (par opposition, sans doute, à l'autre conception plus centraliste du kibboutz dont il avait été question au départ dans le Gedoud et le Kibboutz Hameouhad). Les fédérations – officieuses, irrégulières et spontanées à leurs débuts – finirent par assumer une bonne part des responsabilités qui relèvent normalement de l'État.

63. Voir Michael Tyldesley, *No Heavenly Delusion: A Comparative Study of Three Communal Movements*, Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

Jusqu'en 1925, l'idée de formaliser ce penchant pour la fédération n'avait pas encore pris forme. Un an auparavant, pourtant, le *verbatim* d'une assemblée de représentants de *kvoutzot* à Degania stipulait que même si la possibilité de créer une fédération de *kvoutzot* n'avait pas encore fait l'objet d'une étude, elle était considérée comme « importante, dans la mesure où elle pouvait améliorer les relations entre les *kvoutzot*⁶⁴ », tandis que l'entraide était considérée également « comme une manière de diffuser l'idée communale⁶⁵ ». Néanmoins, lorsque Buber reviendra sur ces années dans *Utopie et socialisme*, il conclura que

Même sous sa première forme encore indifférenciée, il y avait dans la *kvoutza* une tendance innée vers la fédération, vers une association des *kvoutzot* en une unité sociale supérieure, tendance extrêmement importante puisqu'elle montrait que la *kvoutza* se comprenait implicitement comme la cellule d'une nouvelle structure sociale. Avec la distinction et le déploiement d'une variété de formes – depuis la forme semi-individuelle qui protégeait jalousement l'autonomie personnelle dans son économie domestique, son mode de vie et l'éducation de ses enfants, jusqu'à la forme proprement communiste – l'unité individuelle a été supplantée par une série d'associations, où chaque forme définit de colonie, et son type d'humain plus ou

64. « A meeting of Representatives of Kibbutz Groups: From the Meeting Minutes » dans A. Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 207.

65. « Draft for Kvutza Constitution » dans A. Yassour éd., *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, p. 180.

moins déterminé, se constituait en fédération. L'hypothèse fondamentale de ces dernières était que les groupes locaux s'associeraient les uns aux autres sous le même principe de solidarité communautaire et d'entraide qui règnent dans les groupes particuliers⁶⁶.

Dans le chapitre qu'il consacre à Kropotkine, Buber appuie l'idée de l'anarchiste russe selon laquelle « une commune socialiste ne peut être fondée que sur la base d'un double rapport intercommunal : la fédération des communautés locales et la fédération des communautés de travail, qui s'entrecroisent entre elles de multiples façons et se soutiennent mutuellement⁶⁷ ». Comme nous allons le voir, l'évolution ultérieure des kibboutz suivra à peu près ces lignes.

Les communautés fondées par les différentes organisations de pionniers des deuxième et troisième *aliyot* se rapprochèrent graduellement les unes des autres, posant les bases des futures fédérations. Le Gedoud Haavoda formera le Kibboutz Hameouhad (« Kibboutz uni »), les kibboutz de l'Hashomer Hatsaïr s'associeront pour former le Kibboutz Artzi Hashomer Hatsaïr (« le Mouvement national des kibboutz de la Jeune garde »), tandis qu'en 1951, la toute première fédération, le Hever Hakvoutzot (« l'Association des *kvoutzot* »), fondée en 1925, intégrera le Iḥoud Hakvoutzot Vehakibboutzim (« L'Union des *kvoutzot* et des kibboutz »).

À travers tout le XX^e siècle, le mouvement sera guidé par ces principes de fédération et d'entraide

66. Martin Buber, *Utopie et socialisme*, p. 217 [trad. mod.].

67. *Ibid.*, p. 87.

entre kibboutz, alors même que ces derniers subissaient un processus long et complexe de ruptures et de fusions. Le Mouvement des kibboutz – un amalgame entre les deux plus grandes fédérations, Kibboutz Artzi et TAKAM – regroupe aujourd'hui 94% de la population globale des kibboutz en Israël, les derniers 6% revenant au Kibboutz Dati, le mouvement des kibboutz religieux⁶⁸.

Chaque fédération est dotée d'une autorité centrale composée des représentants de tous les kibboutz et tient des assemblées annuelles et extraordinaires. Environ 6% des kibboutzniks travaillent à temps plein aux affaires de la fédération, avec un renouvellement des membres tous les deux ans. En plus du travail de planification, de recherche, d'évaluation et de consultation, sans compter les programmes de formation professionnelle ou éducative, les fédérations offrent des soins de santé, une assurance sociale, ainsi que d'autres services incorporés à l'échelle nationale, dont certains services de consultation économique et technique comme l'Association des industries des kibboutz (KIA), une organisation bénévole fondée en 1962 pour représenter et fournir des conseils aux projets industriels des unités⁶⁹. Si chaque kibboutz demeure une entité autonome, les liens de coopération et d'entraide – qui étaient évidents dès les débuts du mouvement –, demeurent encore très concrets au sein de ces fédérations nationales. Un exemple contemporain du genre d'assistance qui avait cours

68. « The Kibbutz Movement », *The International Communal Studies Association* [en ligne].

69. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 70.

entre les premiers kibboutz est la mise en place par les fédérations d'un impôt progressif, qui permet aux kibboutz les plus prospères d'aider les communes plus jeunes ou plus pauvres.

Même si le rôle principal des fédérations est de coordonner les activités entre et au sein des kibboutz, elles ont traditionnellement joué un rôle important dans la vie sociale en général. Un exemple frappant est l'Agence pour l'implication dans la société israélienne, un organisme consacré à la création de programmes pour aider les personnes défavorisées dans la société israélienne. Si les fédérations ont pour tâche d'orchestrer les politiques au niveau national et d'élaborer les règles de comportement des membres des kibboutz pour ce qui a trait à la consommation, aux programmes éducatifs et à la réglementation de nombreux autres domaines de la vie, le secrétariat des kibboutz, installé à Tel Aviv, ne dispose d'aucun réel pouvoir sur les différents kibboutz. À moins qu'une décision du secrétariat soit adoptée et ratifiée par les assemblées générales respectives tous les kibboutz, le pouvoir contraignant de l'autorité centrale reste très faible, ce qui permet à chacun des kibboutz de conserver son autonomie⁷⁰.

La Histadrout

Si les kibboutz, en tant que structures sociales autosuffisantes, sont liés entre eux par les fédérations, ils n'ont jamais cessé d'entretenir un lien privilégié

70. Giora Manor, « The Kibbutz: Caught Between Isms », *Kibbutz Trends*, été 1993 [N.d.é. — Il existe une traduction italienne en ligne dans la revue *Rivista anarchica*, 214, 1994-1995].

avec la Histadrout – l'organisation syndicale nationale. Outre l'influence considérable qu'elle a pu exercer dans la définition idéologique du mouvement des kibboutz, la Histadrout est une organisation qui vaut la peine d'être analysée pour elle-même. Fondée à Haïfa en décembre 1920, la Histadrout visait à fédérer tous les travailleurs juifs, à promouvoir la colonisation des terres, à défendre les droits des travailleurs et les intérêts des consommateurs membres, ainsi qu'à fournir certains services comme l'échange de personnel et les indemnités de maladie. Dans les années qui ont précédé la constitution de l'État, la Histadrout avait néanmoins dépassé le rôle traditionnel d'une organisation syndicale, pour devenir quelque chose de l'ordre d'une véritable « société alternative ».

À partir des années 1920, la Histadrout dirigera un grand nombre d'entreprises dans toute la Palestine mandataire, devenant pendant un moment le premier employeur du pays. En plus des nombreuses entreprises et usines dont elle était propriétaire, elle possédait son propre réseau d'établissements scolaires et animait des séminaires éducatifs, des bibliothèques et des centres culturels parsemés à travers tout le territoire. En milieu urbain, les Conseils ouvriers et les kibboutz mirent en place un grand nombre de programmes culturels, commanditèrent des équipes sportives et créèrent de florissantes maisons d'édition⁷¹. Dans la Palestine d'avant-1948, observe Laqueur,

71. Plus particulièrement les maisons d'édition Am Oved et Sifriat Poalim, fondées respectivement par la Histadrout et l'Hashomer Hatsaïr, et où plus de 2000 livres furent

Un membre d'un syndicat n'avait aucun besoin de sortir beaucoup de l'orbite de la Histadrout, même s'il ne travaillait pas dans l'une de ses entreprises. Il pouvait faire ses achats dans une coopérative, déposer son argent dans une banque ouvrière, envoyer ses enfants dans un jardin d'enfants ou dans une école financée par la Histadrout et consulter un médecin de la Koupat Holim, caisse d'assurance-maladie de la Histadrout, organisme qui allait plus tard assurer des soins médicaux à 65% de la population et devenir donc une sorte de service national de la santé semi-officiel. Exception faite des cimetières – la Histadrout n'en possédait pas –, on aurait pu dire d'elle qu'elle procurait à la grande majorité de la population tout ce dont elle avait besoin, du berceau au tombeau⁷².

Deux ans après sa création, la Histadrout comptait plus de 8 000 membres et représentait plus de la moitié de la classe ouvrière juive en Palestine. En 1927, avec 25 000 membres, elle représentait désor-

publiés. En plus du journal de la Histadrout, *Davar*, les principaux partis socialistes publiaient également leurs propres journaux – l'Hashomer Hatsair publiait *Al Hamishmar* et l'Akhdot haavoda, *Lamerhav*. Comme le commente Laqueur, « ce n'étaient pas là des réalisations banales : des partis socialistes plus importants et plus puissants comme ceux de Grande-Bretagne et de France ne sont pas parvenus à conserver leurs quotidiens. C'est un nouvel exemple de la détermination et de l'ingéniosité du mouvement ouvrier juif qui, par ailleurs, fournissait à ses membres et à ses sympathisants un mode de vie original » (Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, p. 485).

72. Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, p. 485.

mais 75% de toute la force de travail juive au pays. Même si la fondation de l'État l'obligea à abandonner certaines fonctions qu'elle remplissait auparavant, l'organisation demeurera un pilier important du mouvement ouvrier et continuera de remplir un important rôle d'assistance publique jusqu'aux années 1990.

L'ANARCHISME DANS LES KIBBOUTZ ?

Décrire – comme beaucoup l'ont fait – le modèle organisationnel unique esquissé dans ce chapitre comme un microcosme d'État socialiste serait une erreur. Même si le discours sur la colonisation des terres finit par être étroitement encadré par le contexte idéologique marxiste-léniniste et ce, dès les années 1930, alors que la ligne officielle des kibboutz était devenue ouvertement pro-communiste – à l'image d'une bonne partie des discours politiques en Israël (et tout particulièrement au sein de la Histadrout) –, le modèle d'organisation politico-économique des kibboutz est à ce point différent de la plupart des schémas théoriques, voire même des exemples historiques, du socialisme d'État, que l'analogie entre les deux systèmes ne tient tout simplement pas la route. Or, si les conditions de possibilité du *socialisme d'État*, tel que défini par Marx et les marxistes, ne sont pas réunies dans le kibboutz, les caractères essentiels d'un socialisme anarchiste y sont en revanche clairement visibles.

C'est en tout cas ce qu'avance le journaliste et kibboutznik Giora Manor, dans un article de 1993, « The Kibbutz : Caught Between 'Isms' », où il tente de réfuter l'idée reçue selon laquelle le kibboutz

serait une réalisation exemplaire du marxisme, voire un microcosme du socialisme d'État. Manor soutient que le virage commencé dans les années 1920 vers les idées marxistes n'aurait eu en réalité aucune véritable incidence sur la vie réelle des kibboutz, mais aurait plutôt créé « un abîme toujours plus grand entre l'idéologie, telle qu'elle est exprimée dans les slogans et les manifestes, et la réalité⁷³ ».

Selon Manor, l'anarchisme « était encore ancré dans la vie des kibboutz, bien qu'il n'ait été jamais mentionné comme tel⁷⁴ ». Il estime que cet écart entre l'idéologie et la pratique était ressenti surtout chez les éducateurs des kibboutz, dont la tâche consistait à expliquer aux jeunes l'histoire idéologique de la communauté où ils étaient nés. Dans les années 1930, cette tâche était devenue particulièrement ardue du fait des positions farouchement anti-sionistes des communistes à l'international (ainsi, certains leaders des kibboutz parlaient d'un « amour non-partagé » entre le mouvement des kibboutz et l'URSS). Mais même après que le combat de l'URSS contre Hitler et son incidence sur la proclamation par les Nations Unies d'une résolution appelant à un vote sur la création d'un État en terre d'Israël permirent de rationaliser la position officiellement pro-communiste des kibboutz, « les éducateurs continuaient certes à se dire marxistes pour la forme, mais n'essayaient pas d'intégrer le marxisme à une théorie du kibboutz⁷⁵ ».

73. Giora Manor, « The Kibbutz : Caught Between 'Isms' », *cit.*

74. *Idem.*

75. *Idem.*

Manor rapporte qu'il était considéré de mauvais goût dans les kibboutz de formuler une quelconque théorie considérant ses principes fondamentaux à partir d'un cadre idéologique plus large, notant que « jusqu'aux années 1950, presque personne n'avait remarqué combien il était absurde de prêcher le marxisme tout en vivant selon des principes anarchistes⁷⁶ ». Même s'il faut replacer cet argument dans un contexte où l'importance du marxisme – et plus particulièrement du léninisme – dans la société juive palestinienne et la société israélienne naissante était considérable, l'argument de Manor selon lequel l'adoption d'une conception du monde marxiste-socialiste a produit non pas l'abandon de l'anarchisme comme mode de vie, mais plutôt « un divorce complet entre la théorie et la pratique des kibboutz », n'est pas sans fondement.

Contrairement à ce que suggèrent les analyses classiques, alors même que leur rhétorique devenait certes plus marxiste, cette période a vu les kibboutz se rapprocher significativement de l'anarchisme social, autant dans leur structure interne que dans leur praxis. Bien que le regroupement de l'agriculture et de l'industrie impliquait de délaisser la mystique agricole tolstoïenne des premières *kvoutzot* et confronta les kibboutz à devoir repenser leurs structures organisationnelles, la diversification de l'économie eut pour effet de rapprocher les communes encore davantage de l'idéal prôné par Kropotkine et Landauer d'une intégration locale de l'industrie et de l'agriculture. L'introduction d'une industrie légère composée de petits ateliers, d'abord, puis leur inté-

76. *Idem.*

gration éventuelle au sein d'une industrie plus vaste et une agriculture intensive et technologiquement avancée ont entraîné le modèle du kibboutz, selon les termes de l'éco-anarchiste Graham Purchase, à devenir « exactement le même genre de commune villageoise moderne que Kropotkine avait envisagé⁷⁷ ».

77. Graham Purchase, *Peter Kropotkin: Ecologist, Philosopher and Revolutionary*, University of New South Wales, thèse disponible en ligne, p. 242.

5. Un nouveau mouvement des kibboutz ?

Le kibboutz au XXI^e siècle

« Pour les anarchistes et les socialistes de la vieille école, le mouvement des kibboutz en Palestine [...] était un exemple de la manière dont les gens pourraient vivre et travailler ensemble sans l'impulsion du capitalisme, de l'État et des patrons. Hélas, il ne semble aujourd'hui subsister des kibboutz que le nom, car ils ont laissé tomber tous les objectifs et valeurs qui les rendaient uniques. »

The Raven: Anarchist Quarterly, summer 1995.

Dans un entretien réalisé en 1999, Noam Chomsky faisait remarquer que les premiers kibboutz « étaient plus proches de l'idéal anarchiste que toutes les autres tentatives qui ont duré à peine plus qu'un instant avant de s'effondrer¹ ». Il ne fait pas de doute que les communes se sont montrées capables – du moins dans leur fonctionnement interne –, de créer et de soutenir un système social fondé sur les principes de l'anarchisme classique. Non seulement elles surent procurer à leurs membres un mode de vie confortable et égalitaire, mais elles réussirent également là où d'autres expériences utopistes avaient échoué. Cette réussite, elles parvinrent à l'étendre au niveau d'un pays tout entier, en bâtissant, avec une

1. « Eight Questions on Kibbutzim: Answers from Noam Chomsky », *Znet Commentary*, 1999 [en ligne].

force de travail coopérative organisée par la fédération de communes horizontales, une véritable infrastructure nationale.

Dans les premières années de la colonisation, la structure organisationnelle et économique du Yishouv consistait en un réseau « panarchiste² » constitué à partir de la coexistence de diverses institutions collectives, semi-collectives ou même non-collectives, comprenant d'une part les kibboutz et la fédération quasi tentaculaire de la Histadrout, et de l'autre, les entreprises de type capitaliste, comme les colonies financées par Rothschild ou d'autres philanthropes de la diaspora. Pour autant, à côté des organisations coopératives juives qui formaient la colonne vertébrale de l'économie du Yishouv, l'économie palestinienne n'a jamais cessé de fonctionner. Les villages arabes, qui étaient eux-mêmes organisés en grande partie de manière collective, continuaient de cultiver leurs terres et à vendre leurs produits aux marchés de Hébron, Beer Sheva et Jaffa. Jusqu'à la révolte arabe de 1936, les deux économies étaient

2. Voir Max Nettlau, « Panarchie, une idée oubliée de 1860 », *Der Sozialist*, 15.3.1909 [en ligne]. [N.d.t. – Cet article de l'anarchiste autrichien Max Nettlau fut d'abord publié en 1909 sous le titre « Panarchie. Eine verstollene Idee von 1860 » dans le journal de Landauer, *Der Sozialist*. Il faisait référence au texte Paul-Émile de Puydt « Panarchie », qui avait été publié dans la *Revue Trimestrielle* (Bruxelles) en juillet 1860, où l'économiste et botaniste belge prônait une « tolérance mutuelle » entre les divers types de gouvernements, qui entreraient en concurrence pour gagner le cœur du peuple, et pourraient « coexister pacifiquement », chacun étant libre de « s'associer à d'autres selon ses affinités électives ».]

relativement bien intégrées, certaines denrées (comme les légumes) étant surtout produites par le secteur arabe, tandis que d'autres (dont une grande variété de fruits) étaient importées des pays arabes voisins³.

Même s'il restait finalement soumis à la juridiction des puissances étrangères, ce réseau décentralisé de communes, de coopératives et d'entreprises collectives et semi-collectives s'est montré capable d'assumer la plupart des fonctions habituellement remplies par les institutions centralisées du capitalisme et de l'État. Grâce à cet effort collectif, l'industrie, l'agriculture, une foule de programmes culturels et sociaux et même les rudiments d'un service de santé national furent coordonnés avec succès. Les individus restaient libres d'adhérer au système de leur choix sur une base volontaire, et on laissait à leur discrétion le fait de rejoindre ou de quitter la juridiction des communautés.

La trahison d'un rêve

Une bonne partie des fondateurs des kibboutz espérait et œuvrait pour que cette réalité devienne un système permanent. Ils auraient fort bien pu y parvenir sans une succession de trahisons majeures pendant la période du Mandat britannique, lorsque le rêve des pionniers fut systématiquement manipulé et détourné par les institutions émergentes du futur État.

Les événements survenus au kibboutz de Tel Yossef, dans la vallée de Jezréel, au début des années 1920, présagèrent clairement de ce qui allait suivre.

3. Henry Near, *The Kibbutz Movement. A History*, p. 178.

Fondé en 1922 par des membres du Gedoud Haavoda, Tel Yossef était rattaché au kibboutz de Ein Harod⁴. À l'été 1923, il se retrouva au cœur des tensions qui s'étaient accumulées entre l'Ahdout Haavoda et le Gedoud Haavoda. Depuis sa naissance, en 1919, l'Ahdout aspirait à prendre le contrôle du Gedoud et tenta, sous la direction de David Ben Gourion, qui deviendrait le premier Premier ministre d'Israël, plusieurs rapprochements en vue d'une fusion. Au cours de la période qui a précédé la deuxième convention de la Histadrout, en 1922, alors que le contrôle de l'Ahdout Haavoda sur la Histadrout n'était pas encore assuré, Ben Gourion approcha le Gedoud et les autres kibboutz de la vallée de Jezréel pour tenter d'élargir et de renforcer la base de soutien de l'Ahdout Haavoda.

Le 3 décembre, lors d'une réunion des représentants de kibboutz à Tel Yossef, Ben Gourion prit la parole et fit part de ses préoccupations concernant la viabilité de la Histadrout telle qu'elle se présentait alors, en soulignant la nécessité d'une « institution forte et organisée qui ouvre la voie à la population ouvrière⁵ ». Après s'être plaint de la faiblesse de la Histadrout et de son incapacité à contrôler efficacement ses diverses composantes, il conclut que la priorité devrait être de renforcer cette organisation qui, à son avis, « peut et doit être tout dans le pays », mais qui, pour le moment, « n'est pas encore construite⁶ ».

4. N.d.t. — Tel Yossef, « la colline de Joseph », a été nommé en l'honneur de Joseph Trumpeldor.

5. David Ben Gourion, cité par Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël: entre nationalisme et socialisme*, p. 419.

6. *Idem.*

Ben Gourion soutenait alors que son intention était de faire des kibboutz la base de son pouvoir, et demanda leur soutien dans ses démarches pour prendre le contrôle des sources de financement de l'Organisation sioniste mondiale. Sans base financière indépendante, disait-il, il n'y aurait aucun espoir de parvenir à une quelconque autonomie.

Entre autres talents, Ben Gourion en avait un immense pour la manipulation. Même s'il savait pertinemment que toutes ces propositions étaient tout à fait acceptables pour les kibboutz, il n'évoqua pas une seule fois la possibilité d'un partenariat idéologique⁷. À l'époque, plusieurs représentants des kibboutz voulaient faire de la Histadrout une « coopérative de groupes organisés », mais Ben Gourion sentait que la fédération ouvrière serait beaucoup plus facile à contrôler si elle était composée d'individus plutôt que de collectifs⁸. Il savait qu'en se pliant à la volonté des kibboutz de faire de la Histadrout une organisation qui accorderait la priorité aux communes qui, pétries d'idéologie socialiste, demandaient l'égalité économique et l'autonomie complète, elle pourrait rapidement devenir un sérieux rival pour l'Ahdout Haavoda. Ce risque, Ben Gourion n'était pas prêt à le prendre. Après la deuxième convention de la Histadrout, lorsqu'il était devenu clair que le Gedoud n'avait aucune intention de fusionner avec l'Ahdout Haavoda, il décida d'éradiquer cette menace une bonne fois pour toutes.

Étant donné la composition des directions respec-

7. Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël : entre nationalisme et socialisme*, p. 420.

8. *Idem.*

tives des deux organisations, la tâche ne devait pas s'avérer difficile pour un homme de sa trempe. La direction du Gedoud était loin de posséder son talent en matière de manipulation politique, avec sa fâcheuse habitude de mettre en pratique ce qu'elle défendait dans ses discours. Le Gedoud « considérait l'idéologie de l'Aḥdout Haavoda comme nébuleuse. Pour lui, ce parti était un magma qui charriait trop d'éléments incompatibles. De plus, il ne supportait pas l'indolence du patron de la Histadrout dans la mise en application de ses belles envolées sur l'égalité ou le collectivisme. À la différence des dirigeants de l'Aḥdout, ceux du Gedoud croyaient à la supériorité de ces principes et les mettaient en pratique. Chez eux, les actes suivaient la parole⁹ ».

« Aucun travail n'était rebutant, aucune tâche n'était indigne d'eux », explique Zeev Sternhell. « Ils ont participé à la création d'Ein Harod et de Tel Yossef, ils ont souffert de malnutrition, ils ont connu les limites de l'épuisement. Bref, ils ne se sont pas donné les moyens de réussir. Ils ont cru qu'il suffisait de tomber la chemise pour refaire le monde. En délaissant le travail politique, ils s'étaient condamnés. Au lieu de hanter les lieux où les décisions se prenaient ou allaient se prendre, au lieu de conquérir des postes à la Histadrout ou au Bureau des Travaux publics, ils ont préféré continuer à s'échiner, à donner l'exemple de l'égalité et du travail accompli par soi-même. À l'heure où [les leaders du Gedoud] construisaient des routes, fondaient des kibboutz ou s'attachaient à les consolider, à l'heure où ils croyaient plus urgent de tenir la truelle que de la

9. *Ibid.*, p. 421.

décrire, à l'heure où ils fendaient la pierre des carrières, les dirigeants de l'Ahdout Haavoda avaient choisi, eux, le métier de la politique, mis en place un appareil de parti et lié des milliers d'hommes à la Histadrout. Ces politiques n'avaient pas ressenti, fût-ce un instant, la nécessité ou le devoir de donner l'exemple » poursuit Sternhell¹⁰.

Afin d'affaiblir ses adversaires politiques, Ben Gourion entreprit de tirer profit des divisions internes qui minaient le Gedoud, en prenant le parti de Shlomo Lavi, membre fondateur de Ein Harod et promoteur de l'idée de la « grande kvoutza ». Afin de ne plus être soumis à l'autorité du Gedoud, Lavi avait suggéré que les fonds de l'Organisation sioniste soient directement versés au kibboutz de Ein Harod, sans l'intermédiaire du Gedoud. À terme, Lavi visait à dissoudre le Gedoud en éliminant son trésor commun, et souhaitait empêcher que les fonds alloués à Ein Harod soient transférés à d'autres communes. À cette fin, il accusa tout simplement le Gedoud de détournement de fonds. Armé d'une panoplie d'allégations concernant sa mauvaise gestion des ressources financières, il demanda aux autorités de la Histadrout de couper les vivres au Gedoud¹¹.

Le 2 décembre 1922, Lavi fit une déclaration officielle à propos des faits reprochés au Gedoud. Même s'il en avait manifestement pris connaissance, Ben Gourion ne fit aucune référence aux allégations de Lavi quand il s'adressa le lendemain aux représentants de kibboutz réunis à Tel Yossef (pour demander leur appui à la convention de la Histadrout), pas plus

10. *Idem.*

11. *Ibid.*, p. 423.

qu'il ne le fera dans les semaines suivantes. Il garda ses commentaires pour une occasion qui lui semblerait plus propice. Quand cette occasion finit par se présenter, il « [mit] en marche le rouleau compresseur¹² » de la Histadrout pour le compte de l'Ahdout. Bien que les adhérents du Gedoud à Tel-Yossef étaient largement plus nombreux que les partisans de Lavi à Ein Harod, la Histadrout demanda de diviser l'économie conjointe des établissements en deux parts égales.

Tel-Yossef refusa évidemment cette division. Après un ultimatum qui fut ignoré, Ben Gourion contre-attaqua. « Ben Gourion réagit rapidement », explique Sternhell. « Pour plier la compagnie Tel Yossef, la Histadrout ne recule devant aucune mesure de rétorsion : on fait cesser l'acheminement de l'alimentation et des produits de première nécessité vers le kibboutz Tel Yossef, et on ira jusqu'à lui couper l'assistance médicale. Un véritable blocus¹³. » Il ne restait alors pas d'autre solution au Gedoud qu'une reddition inconditionnelle.

Pions

L'affaire de Tel Yossef, qui eut lieu entre mai et juin 1923, marqua un tournant majeur. Le rêve d'une fédération organique de communautés égalitaires et autonomes avait été trahi. L'embryon d'appareil d'État, dirigé par le jeune politicien de carrière, David Ben Gourion, venait d'usurper les perspectives utopistes des kibboutz tout en préservant le mythe de cette utopie à ses propres fins politiques. Après que

12. *Ibid.*, p. 424.

13. *Idem.*

Ben Gourion eut pris le contrôle des moyens de financement d'un kibboutz pour se venger de son refus d'obéir aux ordres de l'autorité centrale, il n'était plus guère réaliste d'envisager la création d'un nouveau type de société. Ce ne serait plus qu'une question de temps pour que l'ambitieuse expérience socialiste du mouvement des kibboutz ne se transforme en une simple composante collectiviste d'une économie dirigée par l'État.

Si cette première trahison fut celle du moment utopique, la seconde fut celle du moment *révolutionnaire*. En un sens, cette dernière fut également le fait de l'État, mais non plus de cet appareil d'État proto-sioniste qui commençait tout juste à prendre forme en Palestine, mais de la réalité sous-jacente au fait que le sionisme politique avait pu être, dès l'origine, à la solde du colonialisme. Étant donné le réseau élargi de puissances politiques au sein duquel le projet du kibboutz s'était empêtré dès sa naissance, cette nouvelle trahison ne faisait qu'attendre son heure.

Au tournant du siècle, la jeunesse juive, qui avait reçu une éducation socialiste en Europe, considérait que le sionisme n'était pas seulement un moyen de mettre un terme à leur exil par la refondation d'Eretz Israël, mais l'occasion de créer une société nouvelle sur une terre nouvelle. C'était un projet auquel cette génération pouvait adhérer volontiers – une impulsion en mesure de faire concurrence aux courants marxistes et capable d'attirer tous ceux dont la vocation et l'émancipation ne correspondaient pas à la tradition révolutionnaire européenne. Telle était leur *véritable* cause : une révolution sans ennemi, où les radicaux auraient l'opportunité de construire quelque chose de totalement nouveau, sur de nouvelles bases.

Néanmoins, tandis que ces jeunes idéalistes construisaient leurs *kvoutzot*, les institutions du sionisme politique restaient en arrière-fond, achetant des terres et établissant des relations diplomatiques, notamment avec le gouvernement britannique. Ce fut particulièrement le cas après la Première Guerre mondiale, avec la mise en place de la Palestine mandataire, où le pouvoir politique était conjointement assumé par les Britanniques et les organisations sionistes. Après la Seconde Guerre mondiale, avec l'émergence d'intérêts fondés sur un partage du monde en deux blocs antagonistes, l'avenir de la communauté juive en Palestine devint un enjeu hautement stratégique et économique, avec l'installation d'un bastion solide pour un agent du monde occidental dans une région riche en ressources naturelles. Ainsi, lorsqu'il fut question de fonder un État, l'influence décisive ne revenait plus aux ouvriers des kibboutz, mais bien aux superpuissances mondiales.

C'est la composante colonialiste du sionisme politique qui finit par donner le coup de grâce au rêve originel des pionniers. L'indépendance ne viendrait pas, comme on l'avait espéré, de la « volonté collective », mais de l'organisation des Nations Unies. Quelles qu'aient été les ambitions des jeunes radicaux des deuxième et troisième *aliyot*, la portée du mouvement sioniste et des projets utopistes qu'il nourrissait en son sein avaient toujours été restreints par l'influence externe des États occidentaux et par le fait qu'ils étaient empêtrés dans le vaste jeu d'influences engagé par la présence de ces acteurs extérieurs. En dépit de l'ingéniosité avec laquelle les kibboutzniks parvinrent à créer et à développer de nouvelles formes de vie radicales dans leurs com-

munes, à long terme, le potentiel de ces communautés, en tant que force politique nationale, était structurellement inhibé du fait qu'elles étaient de simples pions dans le cadre plus général de la politique étrangère des États occidentaux. Cette réalité, dont tiennent rarement compte les analyses anarchistes et socialistes des kibboutz agricoles, fit en sorte que l'absorption des communes par l'État devint presque inévitable.

Même si les intérêts de l'aile droite de la diaspora juive ont joué un rôle certain dans la fondation de l'État d'Israël, lui conférant son caractère national (ce que soutient l'anarchiste italien Alfredo Bonanno, qui accuse les lobbys juifs américains et internationaux d'avoir fait la cour aux Américains afin de « pousser le petit mais féroce Israël à jouer le rôle de gendarme du Moyen-Orient¹⁴ »), le rôle de l'impérialisme occidental dans le renversement de l'ethos utopiste qui avait caractérisé la communauté juive palestinienne avant la création de l'État fut, en réalité, d'une nature bien plus symbiotique. Dans les années 1950, Ben Gourion et les dirigeants du nouvel État entreprirent de présenter Israël à une myriade de commanditaires étrangers, dans l'idée de rendre le pays « utile » sur la scène internationale. En conséquence, un Israël appauvri, vulnérable et inquiet s'est offert, en quête d'amis, pour rendre les pires services à l'Occident, en échange de protection et d'argent.

C'est du moins la conclusion à laquelle parviennent Ralph Miliband et Marcel Liebman dans un échange de lettres à l'aube de la guerre de 1967 et qui

14. Alfredo Bonanno, *Palestine! Mon Amour*, Londres: Elephant Editions, 2007, p. 9-10.

sera publié plus tard sous le titre *Le dilemme israélien : un débat entre juifs de gauche*. La discussion entre Liebman et Miliband sur la relation entre le sionisme et l'impérialisme occidental s'attardait tout particulièrement sur le rôle des Français et des Britanniques durant la Guerre du Sinaï (1956), et sur l'adoption subséquente d'Israël par la France, alors même que les troubles commençaient en Algérie. Les auteurs – deux Juifs de gauche, ayant des positions très différentes sur Israël – réprouvaient à divers degrés l'empressement de l'État israélien à se prostituer avec les différentes puissances européennes que Ben Gourion voulait courtiser.

Il est cependant important de souligner, dans l'échange entre Liebman et Miliband, la distinction entre la métaphore qui voit Israël comme le porte-avions des puissances occidentales au Moyen-Orient (à la Bonanno), et l'impact interne de cette situation sur l'ethos et l'idéologie en Israël, malgré la différence entre ses politiques étrangère et intérieure. Étant donné la pauvreté et le besoin désespéré de soutien du jeune État israélien, l'abandon par ses dirigeants de ne serait-ce qu'un semblant de socialisme et de libéralisme n'avait rien de surprenant. En faisant preuve d'autant d'ouverture et de disponibilité, en flattant l'Occident, les dirigeants israéliens allaient inévitablement accélérer la transformation de leur société dans un très grand nombre de domaines. Au premier chef, son idéologie nationale serait brusquement renversée, et l'idée du kibboutz peu à peu congédiée.

LA FIN DU MOUVEMENT DES KIBBOUTZ ?

Si le rôle des kibboutz dans la société juive palestinienne et le projet sioniste subit des changements

importants qu'en est-il pour autant du mode de vie à *l'intérieur* des communautés ? À certains égards, après 1948, les communes ressemblaient à un archipel d'anarchisme social au beau milieu d'une mer d'État, mais d'un autre côté, le caractère radical de leur mode de vie commençait également à s'atténuer. Alors que les communes, saluées par Buber comme « cette utopie qui n'a pas échoué », étaient souvent décrites naguère comme des sociétés socialistes exemplaires, la plupart des analystes contemporains parlent maintenant plutôt de « la fin du mouvement des kibboutz ».

L'absorption des kibboutz par l'État eut un impact profond sur leur fonctionnement, ne serait-ce que parce que les nouveaux membres que l'État introduisait au sein du mouvement avaient une approche moins radicale, et provenaient d'univers plus sociaux-démocrates et conventionnels. Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, l'enthousiasme à l'idée d'appartenir à une organisation pionnière radicale avait perdu de sa force. Cette transformation s'accéléra notamment du fait que nombre d'enfants nés dans les kibboutz épousaient des personnes venues de l'extérieur du mouvement, affaiblissant de fait ses assises idéologiques¹⁵. Alors que les communes se refermaient progressivement sur elles-mêmes, délaissant leur implication dans la politique nationale, le statut des kibboutz s'est peu à peu érodé, autant aux yeux de ses propres membres qu'à ceux de l'ensemble de la société israélienne.

Pendant quelques décennies encore les kibboutz

15. Doreen Ellen Bell-Dotan, « Anarchy in Praxis - Getting off the Ground » [en ligne].

réussiront malgré tout à conserver un mode de vie communaliste et anarchiste. La formule de Buber gardait de son « actualité » dans la mesure où les communes restaient proches du type de société décrit de Kropotkine, quand bien même étaient-elles désormais prises dans une structure fortement étatisée. Néanmoins, quelque quarante ans après la parution d'*Utopie et socialisme*, la confiance de Buber sera mise rudement à l'épreuve, quand le mouvement entrera dans une phase de transformations drastiques, annonçant un divorce rapide et radical vis-à-vis des idéaux qu'il défendait depuis ses origines.

Les crises des années 1980

Les véritables problèmes commencèrent en 1977, avec la victoire électorale du Likoud de Menahem Begin, un événement sans précédent dans l'histoire israélienne. En conséquence de ce séisme politique, Israël subit un important processus de transformation économique, la propriété de son économie passant des mains de la Histadrout et de l'État à celles du secteur privé pour la première fois dans son histoire. Avec le Mapaï, la Histadrout avait exercé jusque-là un contrôle effectif sur toute l'économie du pays, et dès lors qu'elle perdait de son envergure, l'influence du mouvement ouvrier accusait un recul dramatique.

Il est vrai que ce bouleversement s'opérait aussi dans le contexte plus large d'un processus de mondialisation frappant l'ensemble des pays industriels, mais les politiques internationales mises en branle par Thatcher et Reagan eurent tôt fait d'atteindre Israël. La première transformation – et sans doute la plus importante – fut l'indexation de son économie nationale sur le marché global, ce qui l'exposa sou-

dainement aux forces de l'économie mondiale et provoqua une importante vague de privatisations et de licenciements dans le secteur public¹⁶. Ces changements furent bientôt accélérés par la suppression, en 1985 par le gouvernement Likoud, de toutes les contraintes sur les transactions financières, qui assouplit les conditions pour les investissements étrangers et permit aux Israéliens d'investir hors du pays, tout en favorisant l'essor du marché financier en Israël¹⁷. Les droits de douane, qui s'élevaient à 13% en moyenne dans les années 1970, chutèrent à 1% à la fin des années 1980, et les importations (comme part du PIB) passèrent de 37% à plus de 50% durant la même période¹⁸.

Ces changements économiques frappèrent durement Israël, paralysant son secteur productif et causant la faillite de nombreuses petites entreprises à travers le pays. La plupart des industries israéliennes traditionnelles subirent des dommages sévères, et si les kibboutz réussirent tout de même à survivre à cette période, ils durent en payer le prix fort. En 1982, le mouvement affichait des profits de l'ordre de 345 millions de NIS (nouveaux shekels israéliens), mais la montée en flèche de l'inflation (avec un pic de 400% en 1985), combinée avec le contrôle du prix des produits par l'État et l'offensive commune des banques pour exploiter les garanties mutuelles des kibboutz

16. Assaf Adiv, « Post-Zionist Israel: The rules have changed », *Challenge Magazine* [en ligne].

17. Gershon Shafir et Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge University Press, 2002.

18. Bichler et Nitzan dans Assaf Adiv, « Post-Zionist Israel: The rules have changed », *cit.*

(en leur accordant des crédits onéreux et illimités pour des investissements à haut risque) changèrent la donne. Entre 1984 et 1988, les kibboutz perdirent environ 470 millions de NIS chaque année du fait du système bancaire national¹⁹. Croyant que l'inflation maintiendrait leurs dettes à un niveau raisonnable, ils empruntèrent des sommes trop importantes au début des années 1980, mais lorsque le gouvernement mit en place des mesures d'austérité, ramenant l'inflation à 20% par année, les communes se retrouvèrent avec une montagne de dettes qu'elles étaient incapables d'honorer. En 1988, leur dette collective approchait les 12 milliards de NIS, ce qui impliquait des versements d'intérêts astronomiques²⁰.

Bien que le Likoud pourrait passer aujourd'hui pour socialiste en comparaison de ses plus récents avatars conservateurs et néo-libéraux, on ne peut pas dire qu'il portait les kibboutz dans son cœur, en tant que premier gouvernement de l'histoire du pays non plus dirigé par le mouvement ouvrier. Même si sa contribution à l'économie nationale restait toujours importante, le mouvement des kibboutz comprit qu'il ne jouissait plus du prestige, de l'influence ou de la représentation dont on l'avait jadis investi dans la société israélienne. Longtemps, les suggestions visant à un recyclage massif des dettes du mouvement restèrent lettre morte. Mais en janvier 1989, l'élection d'un gouvernement d'union nationale entre le Parti travailliste et le Likoud, dirigé par Yitzhak Shamir et Shimon Peres, permit un certain répit. Cette année-là, les kibboutz, le gouvernement

19. Eli Avrahami, « The Changing Kibbutz » [en ligne].

20. *Idem*

et les banques nationales israéliennes parvinrent à signer un accord pour rééchelonner la dette du mouvement.

Malheureusement, cela arrivait trop tard pour réparer les dommages subis pendant la période de crise, d'autant plus que les dégâts les plus sérieux n'étaient plus seulement économiques. Dans les années 1980, les politiques gouvernementales confisquèrent aux fédérations leur capacité de distribuer des ressources aux kibboutz membres, ce qui entraîna une perte d'influence considérable des fédérations et la dégradation des relations entre les différents mouvements. Progressivement, la solidarité entre les kibboutz se détériora à mesure qu'ils se repliaient sur eux-mêmes et sur leurs problèmes internes. En 1987, l'affaire de Beït Oren amena ses membres à ressentir les effets de ce phénomène d'une manière on ne peut plus dramatique²¹. Comme de nombreux autres kibboutz, Beït Oren s'était retrouvé aux prises avec une grave crise économique et sociale du fait des politiques économiques du gouvernement. Cette crise était exacerbée par des changements démographiques internes, avec un vieillissement accru de la population et une diminution du nombre de jeunes en mesure de supporter le fardeau économique. Dans un geste sans précédent – dont l'onde de choc n'épargnera aucun kibboutz –, le mouvement répondit à la détresse de Beït Oren en lui supprimant son aide financière et en suggérant le départ de ses vétérans.

L'affaire Beït Oren n'est qu'un exemple parmi d'autres qui minèrent la confiance et la sécurité éco-

21. *Idem.*

nomique des kibboutz. La rupture qui survint entre le mouvement des kibboutz et l'État israélien sous la direction de Begin fut un énorme bouleversement. Alors que le Likoud prétendait incarner un changement de cap dans la société israélienne, son impact sur l'image que les kibboutz avaient d'eux-mêmes fut dévastateur.

Ce changement de direction idéologique au sein de la société israélienne entraîna un processus introspectif douloureux. Le néo-libéralisme avait le vent en poupe et son approche individualiste impliquait d'abandonner la lutte pour un ethos national collectiviste. Succombant à son tour au phénomène qui s'était emparé de l'Occident depuis la fin des années 1960, le consensus laïque traditionnel en Israël fut supplanté par un retour du religieux et d'une spiritualité à la fois ultra-orthodoxe et nationaliste. Les kibboutz, avec leur libéralisme caractéristique et leur culture politique séculaire, en vinrent à être perçus comme passés de mode et non plus dignes de respect²².

Ces nombreux glissements idéologiques entamèrent durablement la foi en l'idéal pionnier du sionisme, affaiblissant la crédibilité du mode de vie des kibboutz et la cohésion sociale des communautés. Pour résumer, même si le mouvement réussit à survivre aux crises des années 1980, il en ressortit non seulement écrasé par de nombreuses dettes qu'il devait rembourser d'une manière ou d'une autre, mais également passablement ébranlé dans sa *raison d'être**. Manquant de légitimité institutionnelle et culturelle, et devant faire face à la collusion du sionisme avec l'imperialisme occidental, on aurait pu dire que son

22. *Idem.*

compte était bon, et qu'avec lui prendrait fin toute possibilité de réaliser le projet d'émancipation sociale mené par les Juifs en Palestine historique. Israël s'étant effectivement retrouvé coincé dans l'impasse que ses critiques n'avaient jamais cessé de lui prédire, la mort du mouvement des kibboutz n'était qu'un des nombreux exemples de l'échec de la communauté juive à réaliser quoi que ce soit de positif dans la région.

Le mouvement aujourd'hui

Cette perte de confiance dans le mode de vie classique des kibboutz provoqua des changements organisationnels majeurs. La transformation radicale fut le lot commun de tous les kibboutz dans les années 1980 et 1990, alors qu'ils luttaient pour s'adapter aux conditions fluctuantes. En pratique, cela impliquait que plusieurs communes prenaient une forme considérablement différente des intentions anticapitalistes de ses fondateurs. Les deux dernières décennies du siècle furent le théâtre d'une transition rapide et soutenue des kibboutz vers une réduction de leur vie communale, alors que les communes abandonnaient peu à peu les derniers oripeaux de leur héritage collectiviste pour faire face aux pressions croissantes de l'extérieur.

Au moment de la rédaction de la version anglaise de ce livre (2008-2009), le statut légal du mouvement distinguait deux types de kibboutz : les « kibboutz communaux » (*kibboutzim shitoufim*), où seuls des changements mineurs avaient été apportés aux principes originaux, et les « kibboutz 'nouvelle manière' » (*kibboutzim mithadshim*), où des changements considérables avaient été ou étaient sur le point d'être apportés. Le mouvement a passé les dix dernières années à mettre en place cette transition, où chaque kibboutz

devait décider à quelle catégorie il appartenait. Aujourd'hui, une trentaine de kibboutz font partie du « Courant commun » (*Zerem shitoufi*), qui s'oppose à tout changement radical dans le mode de vie des kibboutz, tandis qu'une centaine relèvent du « Cercle commun » (*Maagal shitoufi*) regroupant les kibboutz qui, tout en ayant accepté certains changements, adhèrent encore aux principes de base du kibboutz.

Alors que la majorité des établissements tentait de préserver son ethos originel face à l'adversité, une minorité sans cesse croissante délaissa officiellement les idéologies socialistes, se tournant ouvertement vers le capitalisme. Une des premières d'entre elles fut le kibboutz de Kfar Ruppin, qui convertit en 1999 ses secteurs industriels et agricoles en sociétés anonymes contrôlées par une holding, dont ses membres reçurent des parts sur la base de leur ancienneté²³. Alors que la privatisation des avoirs n'a pas encore affecté tous les kibboutz, beaucoup estiment que ce n'est qu'une question de temps avant que cette tendance ne devienne majoritaire. Cette menace qui pèse sur la propriété commune et égalitaire des moyens de production reste une préoccupation importante du fait de l'avenir économique précaire des kibboutz. Même si la plupart d'entre eux fonctionnent aujourd'hui sur une certaine forme d'économie hybride, le nombre de communautés qui ont emboîté le pas à Kfar Ruppin augmente chaque année : ils étaient déjà 22 à la fin des années 1990.

Si la majorité des établissements doivent maintenant prendre les décisions qui s'imposent, à savoir s'ils emprunteront la voie de la privatisation, le mouve-

23. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, p. 209.

ment en général s'est indéniablement orienté vers le capitalisme. Dans les années 1980, quand on en vint à considérer le système administratif traditionnel comme anachronique – le tenant même pour responsable de la faillite économique de cette décennie –, plusieurs membres des kibboutz proposèrent de remplacer le système horizontal par des pratiques administratives modernes, quitte à ce que la démocratie participative en pâtisse²⁴. Aujourd'hui, la structure administrative de la plupart des kibboutz industriels est extrêmement complexe, centralisée et hiérarchique, et ressemble davantage aux grandes entreprises capitalistes qu'aux unités économiques anarcho-communistes de jadis. Des conseils d'administration dirigent les secteurs économiques – celui de l'industrie en particulier – et la séparation entre la gestion de l'entreprise et le système socio-politique des kibboutz est désormais complète. Ainsi, les décisions économiques ne sont plus soumises aux considérations sociales.

Cette séparation progressive entre la gestion économique et le milieu de vie des kibboutz – les bons vieux comités élus par l'assemblée générale ayant été remplacés par des directeurs et des gestionnaires externes – a remis en cause l'appartenance des kibboutz aux sociétés de type *gemeinschaft*, où le collectif est responsable et engagé dans tous les aspects du fonctionnement de la communauté. Les années 1990 ont également vu l'introduction de dispositifs de primes selon l'ancienneté, la fonction ou le travail accompli au sein des kibboutz²⁵. Après Ein Zivan – le premier kibboutz à introduire des salaires différen-

24. Eli Avrahami, « The Changing Kibbutz », *cit.*

25. Henry Near, *The Kibbutz Movement*, *op. cit.*

tiels en 1993 – plus d'un tiers des kibboutz ont emboîté le pas dans les années qui ont suivi. Mais dès lors qu'un directeur d'usine reçoit une allocation personnelle beaucoup plus importante qu'un ouvrier ou un travailleur agricole, c'est l'un des piliers le plus importants des kibboutz qui est perdu : l'égalitarisme.

Dans le domaine politique, les changements démographiques, la stratification et la différenciation salariale entraînent de tels bouleversements dans le système de prise de décisions démocratiques qu'il en devint méconnaissable. Dans plusieurs cas, c'est l'introduction d'organes représentatifs et de votes par scrutin qui vint menacer la démocratie participative. Partout, on remplaça cette dernière – et son assemblée générale – par des conseils élus. De sorte que l'assemblée générale d'aujourd'hui « ressemble à une réunion annuelle d'actionnaires beaucoup plus qu'à l'assemblée traditionnelle de tous les membres du kibboutz²⁶ ».

Suivant le même principe, et pour conclure, les kibboutz ont considérablement modifié leur manière de maintenir l'ordre social depuis les années 1970. La liberté individuelle – déjà menacée, bien avant les crises des années 1980, par la bureaucratie tentaculaire et les comités toujours plus autoritaires – s'est radicalement détériorée par l'effet de la formalisation et de l'institutionnalisation généralisée des décisions de l'assemblée générale – un phénomène dont Yassour avait averti, dès 1985, qu'il « subverti [rait] le développement et le réajustement constants, qui sont vitaux pour l'existence du kibboutz comme société communale volontaire²⁷ ».

26. Eli Avrahami, « The Changing kibbutz », *cit.*

27. A. Yassour, « Laws and Legalism in Kibbutz », p. 29

RÉINVENTER L'UTOPIE

Si une généralisation peut être faite au sujet de l'état actuel du mouvement – et les généralisations ne sont pas faciles, étant donné la rapidité des transformations actuelles –, c'est que le kibboutz contemporain ressemble très peu aux communes farouchement idéologiques des débuts du mouvement. Pourtant, il serait prématuré de rejeter dès lors l'idée du kibboutz comme une énième tentative ratée dans l'histoire de l'anarchisme.

Tout d'abord parce que si la structure et le fonctionnement quotidien des kibboutz contemporains se sont évidemment éloignés de l'anarchisme classique, le mouvement s'organise encore d'une manière clairement distincte des modèles du capitalisme ou du socialisme d'État. L'influence persistante de l'identité originelle du mouvement suppose qu'il reste encore des leçons à tirer de son mode de vie. L'*International Communal Studies Association* (ICSA) insiste sur le fait que même si les kibboutz ne conservent aujourd'hui qu'une ressemblance lointaine avec le mouvement du début du siècle, ils ont réussi dans la plus grande majorité des cas à préserver leur caractère unique en tant que communautés solidaires, avec une propriété collective des moyens de production et ce malgré tous les changements matériels et organisationnels qu'ils ont subi depuis les années 1980²⁸.

L'étude ethnographique des kibboutz industriels menée par Warhurst dans les années 1990 indique que si l'on fait abstraction de l'assimilation du mouvement à l'économie de marché, on peut encore aisément distinguer dans les kibboutz une intégration de

28. Henry Near, *The Kibbutz Movement*, cit.

la main-d'œuvre, une démocratie directe (bien que sous une forme qui va en diminuant), un système de gestion non hiérarchique, une absence de structures autoritaires dans les sphères économique et politique, ainsi qu'une production et une consommation à caractère collectif. À condition, évidemment, de les comparer à la société capitaliste alentour, et non pas aux premiers kibboutz. Ceci étant, l'étude de Warhurst montre que les conditions essentielles du capitalisme (ou du socialisme d'État tel que Marx l'a défini) restent absentes du kibboutz, alors même que le mouvement se préparait à entrer dans le XXI^e siècle²⁹.

Mais étant donné le déclin apparemment irréversible des kibboutz sous leur forme originelle, l'aspect le plus intéressant sur le long terme est sans doute le cycle dialectique qui a toujours semblé caractériser l'évolution historique du mouvement. Les kibboutz ont subi un processus continu de transformation depuis ses origines, ne serait-ce qu'en réponse aux nombreux défis auxquels ils ont été confrontés, non seulement sous la pression des forces mouvantes du monde extérieur, mais également du fait des nombreux développements politiques, idéologiques, démographiques et sociaux de leurs membres. La phase actuelle du mouvement ne fait pas exception.

Samar

Vers la fin du XX^e siècle, en réponse au fait que le mouvement s'éloignait progressivement de ses objectifs idéologiques initiaux, de nouveaux projets com-

29. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 72.

mencèrent à émerger partout à travers le pays. Tandis que les enfants des kibboutz traditionnels se mettaient à fonder de nouvelles communes en réaction à ce qu'ils voyaient comme l'échec des communautés traditionnelles, une nouvelle ère s'ouvrait dans l'évolution dialectique des kibboutz.

Parmi ces projets, l'un des plus audacieux – et à plusieurs égards le porte-étendard d'une nouvelle génération d'expérimentations communales d'inspiration anarchiste – est Samar. Cet établissement modeste, comptant moins d'une centaine de membres permanents, est situé à une trentaine de kilomètres au nord d'Eilat. Samar a été fondé en 1976 par des enfants des kibboutz qui tentaient de remédier à ce qu'ils estimaient être les défaillances des communes de leurs parents. « En fait, nous sentions que nos parents s'étaient trompés », explique l'un des fondateurs. « Nous étions tous natifs de kibboutz vieux d'une quarantaine d'années, et nous étions parfaitement conscients de l'aliénation qui peut s'installer entre les membres et l'*establishment* des kibboutz. Nous savions tout sur de la tyrannie des listes de corvées et de la dépendance humiliante des comités. Nous avons forgé nos principes comme une révolte contre les kibboutz établis, et nous nous y sommes toujours tenus depuis lors³⁰. »

La plupart des enfants des kibboutz de cette génération relataient exactement cette même érosion de la liberté et de la dignité individuelles dans les communes de leurs parents que les fondateurs de Samar, mais beaucoup croyaient que ce genre de communalisme autoritaire et écrasant était une donnée indépas-

30. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, p. 260.

sable. De fait, beaucoup quittèrent tout simplement les kibboutz, en disant : « si c'est du communalisme, on n'en veut plus ! » D'un autre côté, les jeunes qui fondèrent Samar étaient convaincus qu'un autre type de vie en commune – qui réconcilierait la liberté individuelle et la responsabilité face au groupe – restait possible, et ils ont voulu en apporter la preuve concrète.

Les membres de Samar ne se sont jamais définis comme « anarchistes ». Leur mode de vie ne s'est pas modelé d'emblée sur l'anarchisme (aujourd'hui encore, beaucoup de ses membres connaissent peu les idéologies anarchistes), et leur commune ne s'en est jamais explicitement réclamée. Or, c'est pourtant à ce titre qu'on la connaît désormais. Ayant compris, à partir de l'expérience des kibboutz de leurs parents, que l'autorité est à la racine de l'humiliation et du dénigrement d'autrui, ses fondateurs décidèrent purement et simplement d'éliminer le moindre élément du mode de vie des kibboutz de leurs parents qui impliquait la domination d'une personne sur une autre. Le fonctionnement de Samar en est ainsi venu à ressembler rigoureusement aux principes de l'anarchisme communautaire, en se débarrassant de toute structure hiérarchique ou autoritaire, comme de tous les autres dispositifs organisationnels qui avaient miné la vie commune des premiers kibboutz³¹.

Ses fondateurs ont donc veillé à ce que Samar ne comprenne aucune des institutions, comités, budgets, règles formelles ou décisions contraignantes qui avaient compromis la liberté individuelle dans les

31. Michael Liskin, « Anarchy Rules », *The Jerusalem Report*, volume X, n° 19, 17 janvier 2000, p. 18.

kibboutz de leurs parents. Au lieu de l'autorité, il n'y aurait que des relations personnelles entre des êtres humains singuliers et égaux, la régulation de la vie communale étant exclusivement le fait du sens de la responsabilité personnelle de chaque membre vis-à-vis de son prochain.

En d'autres termes, Samar fonctionne à peu de chose près comme les premières *kvoutzot*. Sa taille modeste et son caractère intime lui permettent d'utiliser un système fondé sur la confiance, la responsabilité mutuelle et la démocratie directe, qui garantit la participation active de tous ses membres aux prises de décisions. Les assemblées générales informelles qui prennent en charge les affaires du kibboutz n'ont rien à voir avec le système bureaucratique complexe qui caractérise désormais la plupart des kibboutz. Bien plus que les assemblées générales – qui sont pour le moins sporadiques –, le dialogue informel est continuellement à l'œuvre à Samar. Cette volonté de discuter ouvertement de tout témoigne du rôle fondamental que joue la culture de la conversation spontanée dans la vie quotidienne du kibboutz.

À Samar la plupart des revenus proviennent de l'agriculture. Mais si sa plantation de dattes, sa laiterie et sa pépinière forment l'essentiel de son économie, Samar reste une communauté fluide et dynamique, où la diversité économique est loin d'être proscrite. « Le kibboutz évolue selon les besoins et les désirs de ses membres », déclare l'un de ses habitants, ce qui le distingue de l'enchevêtrement complexe de comités qui est désormais devenu l'apanage des kibboutz traditionnels. « À Samar, si quelqu'un veut faire quelque chose, il ou elle constitue un comité *ad*

hoc et se lance³². » Cette approche a donné lieu à de nombreuses expérimentations avec toute une gamme de nouvelles entreprises coopératives.

Si la bureaucratisation et l'institutionnalisation ont fini par compromettre l'autonomie des individus dans bon nombre des kibboutz traditionnels, la liberté individuelle marque tous les aspects de la vie à Samar. Alors que les anciens kibboutz avaient l'habitude de confier la distribution des tâches à un comité nommé à cet effet, on ne trouve aucune liste de corvées à Samar. Il revient aux membres particuliers de décider quand, si, dans quel secteur et pour combien de temps ils vont travailler. Il en va de même pour la consommation : si le collectivisme des kibboutz traditionnels a depuis longtemps pris la forme d'un budget imposé aux membres par la collectivité, Samar a remis en vigueur le système utilisé par les toutes premières *kvoutzot* en créant une bourse commune où tous les membres sont libres de prendre ce dont ils estiment avoir besoin.

Un membre de Samar raconte : « Au début, il y avait une allocation mensuelle fixe, mais nous avons rapidement opté pour le système de la caisse ouverte, et l'avons toujours gardé ouverte depuis. Chacun prend ce qu'il veut et rien n'est enregistré par écrit³³. » Aujourd'hui, ce système a pris la forme d'une carte de crédit commune, qui, aux dires des habitants de Samar, fonctionne parfaitement.

C'est donc l'acceptation volontaire des décisions prises par les membres qui constitue le socle de la vie politique et sociale de la commune, sans aucune

32. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, p. 272.

33. *Ibid.*, p. 262.

coercition ni sanction statutaire. Les règles de comportements qui assurent la cohésion sociale sont déterminées par la collectivité, et l'harmonie sociale tient exclusivement sur le libre consentement des membres aux normes communes, sur la base de leur sens des responsabilités face à la communauté³⁴. Certes, le kibboutz a des responsables administratifs, mais leur nombre a été réduit au « strict minimum » et les quelques comités de Samar ne se regroupent que sur une base informelle et adaptée à chaque situation³⁵.

Le système de Samar ne va cependant pas sans difficultés. En l'occurrence, comme le dit un des membres, « nous ne pouvons jamais être certains de la quantité de personnes qui se présenteront au travail le lendemain matin. Un jour, il y en aura dix alors que nous n'en avons besoin que de deux. Un autre jour, seules trois personnes seront disponibles alors que nous avons beaucoup de travail sur les bras. Et je me retrouve donc à devoir recruter des ouvriers dans les autres secteurs. S'ils acceptent de venir, tout va bien ; mais s'ils refusent, je ne peux rien y faire³⁶. »

Il n'en demeure pas moins que Samar semble bien fonctionner. Dans les colonnes du *Jerusalem Report*, Michael Liskin déclare que « tandis que le mouvement des kibboutz en général est en proie à une dégénérescence économique et sociale, Samar s'épanouit³⁷ ». Et cela, en dépit de fait que, contrairement aux précurseurs des deuxième et troisième

34. Michael Liskin, « Anarchy Rules », *cit.*

35. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, p. 259.

36. *Ibid.*, p. 267.

37. Michael Liskin, « Anarchy Rules », *cit.*

aliyot, Samar a dû faire face à la compétition féroce d'une économie capitaliste hautement développée, sans oublier le climat politique généralement hostile aux intérêts des kibboutz. Le fait que Samar est sorti complètement indemne des crises des années 1980, continuant même de se renforcer alors que le reste du mouvement déclinait, n'est pas un mince accomplissement.

LES KIBBOUTZ URBAINS

Samar est, a toujours été et restera sans doute une exception dans le mouvement des kibboutz, et ses propres membres croient même qu'il ne sera l'affaire que d'une seule génération. Quoi qu'il en soit, il n'est qu'un exemple d'une nouvelle série de projets qui annoncent une nouvelle phase de l'histoire des kibboutz. Au cœur de cet élan, il y a un effort conscient et manifeste pour renouer avec l'ethos anarchiste des premières années du mouvement, en réponse à la décrépitude des kibboutz traditionnels qui ont dévié de leurs principes de départ.

Conjointement à l'essor du mouvement des kibboutz, il existe aujourd'hui en Israël un nombre croissant de nouvelles communes et d'organisations quasi anarchistes inspirées des kibboutz et créées en réponse aux crises et aux privatisations qui les menacent depuis les années 1970. Ce mouvement communal alternatif est composé de petits groupes habitant souvent en milieu urbain, donc sans agriculture, et dont les membres vivent et mettent leurs salaires en commun, sans nécessairement travailler ensemble.

Les premières tentatives pour transposer l'idée du kibboutz au contexte urbain remontent au milieu des

années 1940. Avec la croissance et l'industrialisation massive des kibboutz, ainsi que la prise en charge par les institutions du nouvel État israélien d'une bonne partie des responsabilités autrefois assumées par les fédérations des kibboutz, certains groupes issus du courant majoritaire du mouvement commencèrent à questionner le rôle des pionniers – et même le projet des kibboutz en tant que tel – face à cet environnement en rapide mutation. Beaucoup arrivèrent à la conclusion que le mouvement devait s'impliquer dans les zones urbaines du pays s'il souhaitait maintenir son influence dans la société israélienne.

La première communauté de ce type fut fondée en 1947, quand un groupe de 200 personnes s'installa à Efal, près de Tel Aviv, avec l'intention de vivre dans un kibboutz tout en travaillant en ville. La commune de Efal ne fit cependant pas long feu et disparut quatre ans à peine après sa création. De même, la plupart des tentatives ultérieures pour transposer l'idée du kibboutz dans les villages et les villes d'Israël se sont soldées par de cuisants échecs. Les communautés établies en banlieue de Jérusalem, Haïfa ou Herzliya se sont vite révélées incapables de s'intégrer à la société alentour, et lorsqu'elles survécurent, ce ne fut qu'en devenant de simples « kibboutz de banlieue ». En 1968, un groupe issu du mouvement de jeunesse des Habonim Dror établit une communauté près de Haïfa, qu'elle nomma Kvoutzat Shaal. Néanmoins, Shaal ne s'en sortit pas beaucoup mieux que ses prédécesseurs et fut dissoute en 1972.

De nos jours, il existe quatre exemples de « kibboutz urbains » pouvant raisonnablement être qualifiés de réussites, ou en tout cas, pour reprendre la formule de Buber, de « non-échec ». Le plus grand

d'entre eux, Reshit (« Commencement »), établi dans la banlieue de Jérusalem en 1979, compte aujourd'hui une centaine de membres environ. On peut citer également Migvan, dans la ville de Sdérot, à l'ouest du Néguev et à un kilomètre de la Bande de Gaza, Beït Yisrael, à Jérusalem, et Tamuz, dans la petite ville nouvelle de Beït Shemesh, située 30 kilomètres à l'ouest de Jérusalem.

Tamuz

Tamuz a été fondé à l'été 1987 par un groupe de neuf personnes qui, comme beaucoup de gens de leur génération, avaient été déçues par les kibboutz traditionnels où elles étaient nées et avaient grandi. Voyant à quel point la privatisation rampante des communes était aussi bien la cause que l'effet de la décomposition des communautés, les fondateurs de Tamuz réalisèrent que les kibboutz étaient devenus peu enclins, voire même incapables de tenir le rôle qu'ils avaient tenu jadis, c'est-à-dire d'offrir une réponse adaptée aux besoins du pays. Comme les pionniers des kibboutz plus d'un demi-siècle auparavant, ils espéraient créer une « société juste » fondée sur l'égalité, la coopération et l'entraide, idéaux qui, selon eux, avaient été progressivement abandonnés par la majorité du mouvement des kibboutz.

Dans le pays hautement développé qu'était devenu Israël – l'agriculture n'ayant plus qu'une importance marginale pour l'économie, les frontières du pays étant désormais protégées par l'armée et la gauche ne dominant plus le paysage politique –, les fondateurs de Tamuz conclurent que le meilleur moyen de répondre aux besoins de leurs concitoyens était d'installer leur commune en milieu urbain.

L'établissement qu'ils fondèrent devint, selon leurs propres mots,

Un kibboutz urbain, une petite communauté juive. Et comme les kibboutz traditionnels, Tamuz est un collectif. Ses 33 membres fonctionnent comme une seule unité économique, exprimant les idéaux socialistes d'égalité et de coopération, tant dans les idées que dans la pratique. Néanmoins, contrairement aux kibboutz traditionnels, nous nous situons en milieu urbain, ce qui nous maintient en contact avec ce qui se passe dans la société qui nous entoure³⁸.

Contrairement aux kibboutz traditionnels, Tamuz ne possède aucune coopérative agricole ni entreprise industrielle. Ses membres occupent des emplois stables à l'extérieur de la communauté, et reversent leurs revenus dans une caisse commune. À quelques différences près, le système économique de Tamuz est assez conforme à celui des kibboutz traditionnels. Le collectif possède plusieurs voitures, assume la responsabilité du financement de l'éducation, de la santé, du transport et ainsi de suite. Ses membres vivent en unité familiale dans des logements à propriété collective, conservant ainsi une distinction entre les différents foyers, qui se voient distribuer une allocation selon leur taille – donc à peu près « selon leurs besoins ».

Comme une bonne part des kibboutzniks urbains de leur génération, les membres de Tamuz s'opposent au caractère toujours plus indirect de la

38. James Grant-Rosenhead, « A New Kibbutz Movement », *Communa* [en ligne].

démocratie ainsi qu'à la bureaucratie lourde et souvent débilitante qui s'est immiscée dans les grands kibboutz traditionnels. Ils lui préfèrent une démocratie directe et en face-à-face, même si elle n'est réalisable que dans l'intimité des petits groupes. Considérant qu'une société n'est réellement démocratique que si ses membres s'impliquent activement dans les processus politiques et prennent directement part à l'administration de la communauté, Tamuz a réparti son pouvoir décisionnel dans une panoplie de forums collectifs, qui restent cependant dépendants de l'assemblée générale qui se tient toutes les semaines.

Ces réunions se partagent souvent en petits groupes de discussion, auxquels il faut ajouter les séminaires, qui ont lieu tous les deux mois pour approfondir certaines questions d'ordre plus général. La petite taille de la communauté lui permet de se passer la plupart du temps des votes par scrutin qu'ont adoptés la majorité des kibboutz traditionnels ces dernières années. Contrairement à eux, Tamuz n'a aucun comité en mesure de prendre des décisions à la place des membres individuels³⁹.

Le fait que les individus restent libres de prendre leurs propres décisions pour ce qui concerne leur vie privée témoigne de la place importante que Tamuz accorde à l'autonomie individuelle. Cette tendance établit une claire distinction entre l'éthique collective des kibboutz urbains et la communauté « soudée » et « ascétique » des *kvoutzot* traditionnels. Les habitants de Tamuz sont farouchement opposés à toute subordination de l'individu au groupe, suivant la maxime

39. Daniel Gavron, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, p. 247.

selon laquelle « la liberté humaine doit se manifester à chaque instant de la vie collective ».

Cette tentative de réconcilier liberté individuelle et socialisme communautaire est centrale pour la grande majorité des nouvelles communes expérimentales apparues dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Le journaliste israélien Daniel Gavron remarque que les notions de « sacrifice pour une cause commune, de soumission de l'individu au groupe, de privation personnelle au nom d'un but supérieur commun », qui étaient omniprésentes dans les kibboutz traditionnels, ont tout simplement disparu des communes urbaines actuelles. Les membres de Tamuz, tout comme ceux des autres kibboutz urbains, sont « presque obsédés par leur autonomie individuelle [et] leur liberté personnelle⁴⁰ ».

Par-dessus tout, écrit Gavron, les membres des kibboutz urbains considèrent la vie communale comme « un moyen d'accomplissement et de libération pour l'individu. Ce n'est pas qu'ils ignorent la société qui les entoure – bien au contraire : ils font de très gros efforts pour établir des relations avec les populations des villes où ils habitent. Leur implication et leurs interactions avec la société israélienne ont dans la plupart des cas précédé les efforts similaires de la part des kibboutz conventionnels. Mais là où ces derniers visaient à prendre les rênes de l'entreprise sioniste, les kibboutz urbains modernes aspirent à créer une qualité de vie supérieure pour leurs membres, tout en contribuant à la qualité de vie de la société alentour⁴¹ ».

40. *Ibid.*, p. 246.

41. *Idem.*

Le système de Tamuz se fonde exclusivement sur la confiance et la responsabilité mutuelles : « C'est une convention de dire que chaque membre souhaite le meilleur pour sa communauté », dit l'un de ses habitants. « Mais nous convenons également que la communauté doit avoir pour objectif le bien-être de ses différents membres. Nos membres estiment que les deux choses sont interdépendantes⁴². » Par conséquent, il n'existe à Tamuz aucun mécanisme d'autorité coercitive, parce que ses habitants jugent que « les mécanismes de contrôle [...] se fondent sur l'hypothèse que les gens ne cessent de chercher à tirer profit les uns des autres et doivent en être empêchés ». Selon l'un de ses participants, « Tamuz fait l'hypothèse que, s'ils en ont l'opportunité, les gens préfèrent une existence fondée sur la confiance et la collaboration [plutôt] que sur l'exploitation et la tromperie. En l'absence de mécanismes de contrôle, il s'agit d'entretenir un dialogue constant entre les membres⁴³ ».

Dès sa création, Tamuz s'est engagé dans un ensemble de projets éducatifs et sociaux avec les communautés voisines. En 1996, en coopération avec des habitants de Beït Shemesh, ses membres ont créé une association sans but lucratif, « Kehilla » (« Communauté»), qui vise à développer des projets d'engagement social et cherche à promouvoir le dialogue entre les différentes populations de la région. Par le biais de l'organisation communautaire et du développement personnel, Kehilla tente de venir en aide aux groupes sociaux défavorisés, animant toutes sortes de réunions d'étude, pour les enfants et les adultes, afin

42. *Ibid.*, p. 247.

43. *Idem.*

de cultiver un milieu communautaire pouvant renforcer l'autonomie des résidents de Beït Shemesh et des environs, tout en combattant l'aliénation et la dislocation du tissu social⁴⁴. Une autre organisation, Yesod (« fondement » en hébreu, mais également un acronyme pour « un Israël démocratique et social »), travaille à promouvoir le débat public sur des enjeux divers relatifs à l'économie, la politique et la culture, notamment par le biais de sa revue, *Society*.

Les groupes du Tnouat Bogrim

Tamuz et les kibboutz urbains ne représentent qu'une partie d'une mosaïque bigarrée de nouveaux modèles sociaux qui ont surgi dans les villes israéliennes à l'aube du nouveau millénaire. Au moment où les kibboutz traditionnels en étaient à renier leur passé, un nombre croissant de jeunes se rallièrent aux conceptions des fondateurs de Tamuz. Ainsi, les années 1990 furent le théâtre d'une flambée de petits groupes quittant le mouvement des kibboutz pour mettre en place leurs propres projets de communes, inspirées des premiers kibboutz. À l'époque de la rédaction de la version anglaise de ce livre (2007-2008), plus de 1 500 personnes vivaient de manière communale en Israël, abstraction faite du mouvement des kibboutz proprement dit. Et ce nombre ne cesse d'augmenter chaque année.

Environ 75⁰% de ces personnes sont membres du Tnouat Bogrim, le « Mouvement des aînés⁴⁵ », issu

44. Sur « Kehilla », voir la page d'accueil du kibboutz Tamuz en ligne.

45. N.d.é. — Bogrim désigne le « jeune adulte diplômé » et donc « aîné » dans un mouvement de jeunesse.

de l'organisation de jeunesse Hanoar Haoved Vehalomed (« Mouvement de jeunesse ouvrier et étudiant »), mieux connu sous l'acronyme NOAL. Alors que la vie communautaire devait représenter la réalisation ultime de l'idéologie des kibboutz, l'abandon de leurs valeurs initiales durant les années 1980 laissa les aînés du mouvement de jeunesse à court de moyens aussi bien pour atteindre leur *hagshama* (accomplissement de soi⁴⁶) que pour transformer la société israélienne. Les « aînés » du NOAL ont donc dû se résoudre à trouver une alternative. Dans la création de communes de taille modeste, ils virent une nouvelle manière de s'accomplir, en mettant en pratique l'idéologie et les valeurs de leur mouvement de jeunesse dans leur vie quotidienne.

Ayant été impliqués historiquement dans la construction des kibboutz traditionnels, les « aînés » du NOAL réagirent aux crises des années 1980 en abandonnant leur statut habituel dans le mouvement des kibboutz pour développer une nouvelle tendance composée de « groupes anarcho-socialistes petits et intimes, fonctionnant par consensus⁴⁷ », pour

46. N.d.t. — Cette traduction de *hagshama* ne reflète cependant pas l'ambiguïté de ce terme central pour les mouvements de jeunesse juifs. *Hagshama* désigne aussi bien la réalisation d'une idée utopiste que son objet même – dans une parfaite indistinction entre le soi et la communauté, rédimées du même geste. Cf. Almog Oz, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, tr. anglaise Haim Watzman, Berkeley : University of California Press, 2000, p. 64. Le site de l'Hashomer Hatsaïr propose une longue liste d'actions ou d'idées qui pourraient définir la *Hagshama*.

47. James Grant-Rosenhead, « A New Kibbutz Movement », *op. cit.*

reprendre l'expression de James Grant-Rosenhead, membre des Habonim Dror. Dans les années 1990, les nouveaux « aînés » du NOAL « décidèrent de se débarrasser, dans leur symbiose traditionnelle, de l'intermédiaire du kibboutz. Ils conservèrent leur mode de vie centré sur l'intimité des petits groupes après leur passage par les mouvements de jeunesse et l'armée en mettant en place de nouvelles communautés pour adultes. Au lieu d'intégrer les kibboutz traditionnels, ils prirent des responsabilités au sein du mouvement de jeunesse jadis assumées par les représentants des kibboutz⁴⁸ ».

Depuis les années 1990, ces « aînés » ont formé des communes, des kibboutz, des groupes individuels ou des groupes de groupes, et se sont enracinés dans toutes les grandes villes du pays. D'autres mouvements de jeunesse sionistes socialistes après avoir réfléchi à leur avenir dans des termes similaires à ceux du NOAL, se mirent à former leurs propres groupes d'« aînés ». Entre autres exemples, citons Pelekh, de l'Hashomer Hatsaïr, et Naaran, des Maḥanot Haolim. Ces groupes d'« aînés », qui forment la vaste majorité des nouvelles communes expérimentales en zone urbaine, comprennent généralement entre 10 et 40 individus. Selon Grant-Rosenhead, ils essaient tous « d'œuvrer en vue de la justice sociale et de l'égalité au sein la société israélienne, par l'entremise d'une vaste gamme d'initiatives éducatives et sociales, autant au niveau local que national. Le nombre et la variété de ces groupes augmentent chaque année, comme augmente aussi leur taux de croissance⁴⁹ ».

48. *Idem.*

49. *Idem.*

Alors que ces collectifs gagnaient en nombre et en force, ils tentèrent de constituer un réseau, encore rudimentaire, dans les années 1990. En 2000, ce qui avait commencé comme une série d'expérimentations communales finit par se fédérer sous la bannière du Maagal Hakvoutzot (« Le Cercle des kvoutzot »), une organisation de tutelle vouée à « soutenir la propagation des communes en Israël, entretenir la solidarité entre groupes, promouvoir d'importants projets éducatifs et construire une société israélienne basée sur des valeurs démocratiques et sociales, tant au niveau économique que politique⁵⁰ ».

KVOUTZAT YOVEL

La grande majorité des personnes impliquées dans ces communautés est née en Israël. Néanmoins, les Habonim Dror, le mouvement de jeunesse de la Diaspora, comprennent (pour l'instant) quatre groupes fondés par des immigrants venant de Grande-Bretagne, des États-Unis, du Mexique et d'Australie, répartis dans trois centres urbains. L'une de ces communes, située à Migdal Haemeq – à une cinquantaine de kilomètres à l'est de Haïfa –, s'appelle Kvoutzat Yovel. Composée à l'origine de six « aînés » des Habonim (quatre Britanniques et deux Nord-

50. « Maagal Hakvutzot », *Intentional Communities* [en ligne]. Initialement, le Maagal Hakvoutzot regroupait la plupart des nouvelles formes d'expériences communales, incluant les groupes du Tnouat Bogrim et les kibboutz urbains. De récents changements ont amené l'organisation à former une structure d'accueil pour les groupes qui ne sont pas issus des mouvements de jeunesse, comme les kibboutz urbains et d'autres communes indépendantes.

Américains), Yovel s'établit à Jérusalem, en 1999, avant de se déplacer là où elle se trouve actuellement. J'ai visité Yovel pour la première fois en juin 2006, et j'ai pu m'entretenir avec Anton Marks, l'un de ses membres fondateurs.

Né à Manchester, Anton fit son *aliya* au début de l'année 1999 et a dès lors suivi de près les projets communaux des Habonim Dror. À ses yeux, l'inspiration idéologique de ces nouvelles communautés « anarcho-socialistes » – qu'il considère comme « les germes d'un nouveau mouvement des kibboutz » – est le produit intellectuel d'une combinaison entre le judaïsme et le socialisme largement similaire à celle des pionniers des kibboutz.

« Dans le camp des socialistes », dit Anton, « on discute de Marx et Engels. Dans le camp des sionistes socialistes on parle de Moses Hess, [Ber] Borochoy, [Nachman] Syrkin et ainsi de suite, et puis évidemment des écrivains anarchistes comme Kropotkine, Landauer et Bakounine. » Pour le reste, l'influence de la philosophie bubérienne du « Je et Tu » est fondamentale dans ces groupes, où les relations interpersonnelles sont considérées comme déterminantes pour la vie communale. Le fait que ces nouveaux groupes choisissent de se décrire comme des *kvoutzot* plutôt que des kibboutz est en soi un rapprochement conscient et délibéré avec l'intimité des communes anarchistes modestes des premières années.

« Une chose qui est très claire pour nous », dit Anton, « c'est que nous essayons de construire sur la base de tout ce qui nous a précédé, que nous tentons d'en tirer des leçons pour ne pas répéter les mêmes erreurs, mais également de reprendre toutes les belles choses qu'on y trouve. Alors oui : il y a une part

consciente et une part sémantique. La *kvoutza* a un sens différent du kibboutz ; elle désigne quelque chose de plus intime ; nous utilisons aussi le terme kibboutz, mais dans le contexte d'un « kibboutz de *kvoutzot* ».

Cette expression, « kibboutz de *kvoutzot* », fait référence aux groupes urbains qui ont fusionné pour former des communautés plus larges. Il s'agit d'une tendance marquée dans la nouvelle vague de communes en Israël. Ces agrégats, qui chapeautent les *kvoutzot* individuelles, accordent néanmoins une grande place à ces dernières, afin d'y permettre l'élaboration de rapports interpersonnels mieux soudés, processus considéré comme formant l'essence même de la communauté. Bien que les « kibboutz de *kvoutzot* » prennent rapidement de l'expansion avec le nombre sans cesse croissant de *kvoutzot* qui émergent chaque année, les *kvoutzot* individuelles restent quant à elles limitées dans leur propension à prendre de l'ampleur. « L'insistance sur des unités plus modestes », explique Anton, « est une leçon tirée du mouvement traditionnel des kibboutz. Une communauté de centaines de personnes ne saurait en aucun cas atteindre les mêmes niveaux de confiance, d'ouverture et de compréhension auxquels peut prétendre un groupe d'une dizaine de personnes. »

Comme pour les premières communes, c'est cette confiance, cette ouverture et cette compréhension mutuelle qui ont permis aux communautés de continuer de fonctionner à leur manière. Tout comme Samar, ces groupes partagent effectivement plusieurs caractéristiques avec leurs précurseurs du début du XX^e siècle et ce en toute conscience de cause. *Kehilla-tenu* occupe une place privilégiée dans la longue liste

des inspirations de Yovel, et l'éthique collective incarnée par les kibboutz des deuxième et troisième *aliyot* fournit en quelque sorte le canevas idéologique de ces nouveaux groupes.

Leur vocation étant de procurer un niveau maximal d'égalité politique et matérielle à ses adhérents, ces collectifs possèdent tous une caisse commune, une structure décisionnelle fonctionnant par démocratie directe, ainsi qu'un système de partage des tâches domestiques. En abolissant toute autorité coercitive, ils se sont réapproprié la maxime « de chacun selon ses moyens à chacun selon ses besoins », préférant fonder leur vie communautaire sur la discussion informelle, la liberté intégrale, l'entraide et la confiance mutuelle. « Par exemple », me dit Anton, « mon groupe a un compte bancaire où l'on dépose tous nos revenus. Chacun de nous possède une carte bancaire liée à ce compte et on peut retirer de l'argent à notre propre discrétion. Tout fonctionne strictement sur la confiance et le sentiment d'une responsabilité partagée. » Si l'on en croit les membres de Yovel, cet arrangement fonctionne parfaitement depuis près de huit ans.

Le fait qu'ils sont dépourvus d'usines, de fermes, de plantations de dates, d'oliveraies ou d'autres entreprises collectives pouvant subvenir à leurs besoins économiques de base implique que ces *kvoutzot* ne sont pas du tout comparables, d'un point de vue économique, aux coopératives intégrales que furent les kibboutz. Anton insiste cependant pour dire que ces nouvelles communautés possèdent bel et bien leurs propres moyens de production, même s'ils ne sont pas aussi évidents que les usines ou les terres agricoles des kibboutz traditionnels. « Tous les diffé-

rents mouvements ont officiellement fondé des entreprises sans but lucratif », me dit-il. « Pour nos activités quotidiennes, nous travaillons en équipe avec d'autres partenaires [...] impliqués dans différents projets éducatifs et sociaux. Nous menons des campagnes de financement un peu partout pour aider au fonctionnement de ces projets. L'argent récolté revient au mouvement et, au niveau financier, chacun reçoit selon ses besoins, et non pas selon la valeur que lui attribue le marché extérieur. »

Étant situées surtout dans les villes en développement, où vit une grande proportion des groupes les plus défavorisés et marginalisés du pays, ces *kvoutzot* s'efforcent de s'intégrer à la société alentour, en s'attaquant à ce qu'elles estiment être les enjeux cruciaux du jour – enjeux face auxquels, à en croire leurs membres, les kibboutz traditionnels et le gouvernement israélien ont entièrement échoué quand il s'est agi d'apporter des réponses concrètes.

Tous les membres de Yovel – à l'exception d'un seul – travaillent d'une manière ou d'une autre dans le monde de l'éducation, principalement dans le cadre de projets gérés par les « kibboutz des *kvoutzot* » à Migdal Haemeq et Nazareth Illit, dont Yovel est membre. Selon ces travailleurs, l'éducation est un vecteur incontournable si l'on veut provoquer des changements profonds et durables en Israël. D'autant plus, rappelle Anton, que « le système d'éducation secondaire en Israël s'est détérioré à bien des égards, entre autres du fait de la réduction des heures d'enseignement et l'augmentation de la taille des classes. De plus, ce système laisse beaucoup d'étudiants à la marge – et le plus souvent ceux qui viennent de milieux défavorisés (en Israël,

40% des enfants – toutes communautés confondues – vivent sous le seuil de la pauvreté). Le capitalisme occidental s'est violemment immiscé dans ce qui était jadis l'un des pays les plus progressistes au monde ».

C'est à cette situation qu'entendent remédier les projets mis en place par la nouvelle génération de kibboutzniks urbains, qui visent à encourager l'autonomie et la coexistence, à entretenir des relations de tolérance, de solidarité et d'entraide dans une société qu'ils perçoivent comme profondément inégalitaire et discriminatoire. Au sein de chaque mouvement, des équipes conjointes composées de membres provenant de différents groupes travaillent sur un large éventail de projets : organiser un internat pour les jeunes défavorisés, enseigner l'anglais aux enfants arabes, monter des clubs parascolaires, animer des visites de musées, fonder et animer des écoles démocratiques, représenter les droits des jeunes travailleurs sur le plan légal, créer des lieux de rassemblement pour tenir des séminaires, etc.

Tout cela peut sembler assez éloigné de la philosophie agraire des premiers pionniers, mais il ne pouvait guère en être autrement, étant donné la différence notable entre le contexte où ces nouveaux groupes évoluent et les conditions rencontrées par les premiers immigrants quand ils arrivèrent en Palestine. Au XXI^e siècle, Israël est devenu l'une des nations les plus industrialisées de la planète, ce qui a entraîné toute une série de nouveaux problèmes très différents de ceux auxquels faisaient face les pionniers. « À l'époque de la fondation du mouvement », explique Anton, « il était question de bâtir un pays et de créer un être humain nouveau, de

construire une économie fondée sur l'agriculture, de s'enraciner, de défendre les frontières. Les besoins ne sont plus les mêmes – les besoins actuels dans le pays sont des besoins sociaux : réduire les écarts de richesse et en faire une priorité pour le XXI^e siècle. [...] Nous croyons que notre manière de traiter ces problèmes se fonde sur les mêmes valeurs qu'à l'époque. Seules les méthodes ont sensiblement changé. »

Ces différents projets sont aujourd'hui arrivés à un tournant de leur évolution et les nouveaux *communards* se posent des questions sur l'avenir de leur mouvement, tout comme le firent les délégués des kibboutz au début des années 1920. À l'ordre du jour, on parle une fois de plus de renforcer les liens entre les communautés et de créer des fédérations. À elle seule, la coalition de ces groupes sous la houlette du Maagal Hakvoutzot peut être considérée comme un signe de cette tendance, tout comme la coopération accrue entre les groupes au niveau local et leur cheminement conjoint au sein d'un « kibboutz des *kvoutzot* ». Si chaque *kvoutza* conserve sa propre autonomie au sein de cette organisation, elle exige une bonne dose supplémentaire d'échange entre les groupes. Véritable constante du nouveau mouvement des kibboutz, le dialogue entre les communes témoigne d'une tentative de nourrir le même genre d'entraide entre les groupes que celle que partagent les individus qui les composent.

Construire l'avenir

Les kibboutz traditionnels n'ont pas « échoué », mais ils ont rencontré des problèmes majeurs qui

ont engendré non seulement une séparation de plus en plus marquée vis-à-vis de l'anarchisme qu'ils portaient à l'origine, mais également une perte de sens de leur mouvement aux yeux des Israéliens en général. Les nouvelles communes urbaines constituent donc une phase cruciale dans l'évolution des kibboutz. Leur retour à l'ethos intimiste des premières années en fait des organisations tout à fait modernes, dont les priorités et les préoccupations trahissent un malaise croissant face à la direction que prend actuellement la société israélienne. Avec la crise et la privatisation du mouvement traditionnel des kibboutz en toile de fond, il est fascinant de voir comment cette nouvelle génération se remet délibérément à invoquer les antécédents anarchistes du mouvement comme inspiration pour la direction qu'elle entend prendre à l'avenir.

Même si ces nouveaux kibboutz urbains ne sont pas aussi proches des idées de Kropotkine que leurs prédécesseurs, l'organisation politique et sociale des *kvoutzot* du mouvement des « aînés » comme des communes urbaines affiche toujours plusieurs traits caractéristiques de l'anarchisme. Même s'il serait sans doute prématuré de spéculer sur l'avenir de ces projets, alors même que s'accélère leur évolution vers un réseau national de communautés de voisinage, ils représentent toujours une source d'inspiration potentielle, voire une matrice pour ceux dont la lutte contre les hiérarchies capitalistes passe par la construction de la société future, ici et maintenant.

Contrairement au modèle traditionnel, où des kibboutz autosuffisants se regroupent en fédérations, une caractéristique déterminante des nouvelles com-

munes tient à ce qu'elles sont implantées dans un milieu urbain. Bon nombre des projets entrepris par ses membres visent à faciliter l'intégration des communes dans leurs communautés locales. Cette réalité évoque immédiatement la conception qu'avait Landauer des stades préliminaires à une transition vers l'ordre anarchiste futur (voir le sixième chapitre). Anticipant la notion contemporaine de « politique préfigurative », Landauer envisageait que la transition vers une société sans État se ferait de manière graduelle, par la croissance de communes anarcho-socialistes à l'intérieur même – et en marge – de l'État existant, pour éventuellement lui succéder. Il soutenait que « l'esprit pionnier serait porté par ceux qui commenceraient par la réalisation autonome d'une vie collective au sein de groupes communautaires [*Gemeinden*⁵¹], qui se regrouperaient en une alliance fédérée et maintiendraient leur nouveau mode de vie socialiste à même le vieux monde⁵² ». Selon Landauer, cette fédération remplacerait peu à peu l'État capitaliste centralisé, au fur et à mesure que l'expansion et la consolidation des nouvelles communautés éroderaient ses mécanismes sophistiqués de contrôle et de répression⁵³. Il est intéressant de noter

51. N.d.t. – En Allemagne, *Gemeinden*, le terme utilisé par Landauer pour décrire les communautés devant supplanter l'État, désigne la plus petite des unités administratives autonomes – le village ou la commune –, mais également une congrégation religieuse, autant une paroisse chrétienne qu'une synagogue. C'est par ailleurs le nom donné par les Amish à leur mode de vie communautaire.

52. Avraham Yassour, *The Withering Away Politics in Buber and Landauer's Utopianism*, Haifa University, 1990, p. 10.

53. *Ibid.* p. 9.

que certains de ces éléments sont invoqués de nouveau aujourd'hui, d'autant plus que James Grant-Rosenhead, de Yovel, utilise le terme de Landauer, « anarcho-socialiste », pour décrire ces nouvelles communes.

Le fait que le mouvement des « aînés » est issu d'un mouvement de jeunesse est un trait qui le distingue des kibboutz urbains comme Tamuz. Alors que ces derniers incarnent davantage un « choix de style de vie » pour leurs membres et se considèrent souvent comme « des communautés uni-générationnelles », les groupes des « aînés », comme celui d'Anton, font partie d'un mouvement en constant renouvellement. À travers l'afflux continuel de nouveaux membres, leur croissance numérique ininterrompue et leur expansion constante vers de nouveaux quartiers urbains, ces mouvements laissent deviner l'émergence d'une structure antiautoritaire fondée sur le consensus, à l'intérieur même – et *en marge* – de l'État, de manière à former une alliance fédérée de communes, dont l'éthique collective ressemble fort à celle que Landauer considérait comme le noyau de sa nouvelle société.

Il reste à voir vers où cette société naissante se dirigera dans l'avenir. « C'est un long processus », dit Anton. « Je crois définitivement qu'elle prendra de plus en plus d'importance à mesure qu'elle réussira à prendre en charge les besoins du pays. J'aimerais croire que nous ne tentons pas seulement de colmater les brèches d'une société passablement pourrie, [mais] que nous bâtissons une société alternative, tout en nous impliquant dans celle qui existe. J'aimerais croire que nous atteindrons effectivement cette masse critique à un moment donné dans l'ave-

nir : au moment où la société alternative ne sera plus une société alternative, mais où la société alternative deviendra la société *existante*. Voilà ma vision. »

6. Le mouvement des kibboutz et l'anarchisme israélien

Perspectives actuelles

« Vous ne savez pas ce signifie la liberté ! Vous savez seulement ce qu'est la révolte contre l'oppression ! Vous ne savez pas que le bâton, la discipline, la violence, l'État et le gouvernement ne peuvent survivre que grâce à vous et grâce à votre défaut de puissances socialement créatives qui développent l'ordre dans la liberté ! »

GUSTAV LANDAUER, 1913

Étant donné l'ampleur des enjeux liés à la colonisation juive de la Palestine au début du XX^e siècle, il n'est pas surprenant que les aspirations et les réalisations des kibboutz avant 1948 n'aient rencontré que peu d'écho au sein des mouvements anarchistes contemporains. Couvertes par le vacarme occidental des luttes antisionistes et la condamnation obligée d'Israël chez une bonne part des observateurs de gauche de la politique régionale, les leçons sociales qui pourraient être tirées du mouvement des kibboutz sont passées quasiment inaperçues à l'intérieur comme à l'extérieur d'Israël. D'un autre côté, on est bien obligés d'admettre que bon nombre d'anarchistes patentés ont tout simplement déserté le front de la lutte contre le travail et le capital au profit de la cause antisioniste, quitte à verser quelquefois dans une certaine forme d'antisémitisme, comme c'est

souvent le cas dans quelques mouvements anarchistes actuels¹.

Somme toute, une bonne part des anarchistes d'aujourd'hui ne savent pratiquement rien des idées qui ont nourri les premières phases d'expériences communautaires en Palestine, et encore moins des subtilités internes des premiers kibboutz. Le fait que ces derniers étaient, à l'origine, « plus proches de l'idéal anarchiste que toutes les autres expériences tentées », et qu'ils représentent, comme cet ouvrage a voulu le montrer, un chapitre incontournable dans l'histoire de l'anarchisme, ne suscite que peu d'intérêt. Bien qu'on puisse attribuer cette occultation à un certain nombre de facteurs, qui vont de l'« indignation » suscitée par le traitement réservé aux Palestiniens par les politiques gouvernementales israéliennes successives jusqu'à certains relents de racisme antisémite, cette négligence de l'histoire des expériences anarchistes en Palestine et en Israël trahit une propension à ne considérer que les réalisations de l'anarchisme dans les pays développés, notamment en Europe. Cette réalité ne devrait pas être prise à la légère, alors même que le Tiers-monde et les pays du Sud proposent quantité d'exemples d'innovations idéologiques et sociales.

À cette fin, ce chapitre se penche sur les activistes de terrain qui se trouvent aujourd'hui en première ligne du projet pour créer une « fédération sans État » sur le territoire de la Palestine historique, une idée déjà présente dans les principales idéologies des

1. April Rosenblum, *The Past Didn't Go Anywhere: Making Resistance to Anti-Semitism Part of All our Movements*, 2007 [en ligne].

premières années du mouvement des kibboutz et dans le sionisme « culturel » représenté par des figures comme Ahad Haam et ceux qui l'ont suivi. Ces militants connaissent-ils même l'existence de ces précédents historiques ? Savent-ils, par exemple, que les premiers *olim* de l'Hashomer Hatsaïr visaient un objectif similaire au leur ? Savent-ils que ce système a effectivement fonctionné, du moins pendant une certaine période ? Il ne fait pas de doute qu'aucune expérience historique ne s'est rapprochée davantage de l'idéal anarchiste, dans son fonctionnement interne, que le mouvement des kibboutz. Mais, dans les années qui ont précédé l'indépendance d'Israël, en l'absence d'un appareil d'État fixe, cet archipel de communes fédérées s'était également révélé capable de prendre en charge une bonne part des fonctions habituellement assumées par les institutions centralisées du capitalisme et de l'État. Ainsi, ce réseau décentralisé de communes en était venu à assumer tous les caractères essentiels de cette « fédération organique » prônée par des penseurs comme Buber, Landauer ou Kropotkine.

L'ANARCHISME EN ISRAËL

Malgré les liens entre les premiers kibboutz et les idéologies anarchistes, dont les idées sociales étaient mises en acte dans les communautés, ces dernières ont toujours veillé à ne pas s'affilier officiellement à quelque mouvement anarchiste que ce soit. Même si une certaine fraction des pionniers était issue des mouvements anarchistes yiddishophones des pays de la diaspora, il n'existait aucune organisation de ce type en Palestine jusqu'aux années 1940.

Plusieurs survivants du nazisme, qui ont rejoint la région après la guerre, étaient influencés par les idées libertaires, et c'est cette vague d'immigration qui sema les germes du mouvement anarchiste en Israël². La première organisation officielle fut fondée à la fin des années 1940, à Tel Aviv, par un groupe d'immigrants polonais, et, à partir du milieu des années 1950, le milieu anarchiste émergent se rassembla autour de l'organisation yiddishophone Agoudat Shoḥrei Ḥofesh (ASHUAḤ), l'« Association des chercheurs de liberté », fondée à Tel Aviv par l'écrivain et philosophe d'origine russe Aba Gordin. La revue mensuelle éditée par Gordin, *Problemen/ Problemot*, continuera de paraître jusqu'à la fin des années 1980. Après sa mort en 1964, la publication fut reprise par Shmuel Abarbanel, puis par Yosef Luden. Même si l'organisation ne comprenait pas plus de 150 membres, les conférences sur la philosophie de l'anarchisme organisées par l'ASHUAḤ dans les années 1950 et 1960 attiraient des centaines de personnes³.

Comme dans beaucoup d'autres pays, l'anarchisme connut un regain d'intérêt en Israël à la fin des années 1960. Le mouvement anarchiste local commença à prendre forme, alors que de nombreux groupes se constituaient, inspirés et propulsés par les mouvements étudiants et la vague contestataire qui prenait de l'ampleur en dehors d'Israël. En 1974, un collectif anarchiste de Tel Aviv prit le nom de Gustav Landauer⁴, en hommage à celui qui avait

2. M. Goncharok, « The Yiddish Anarchist Press in Israel », *cit.*

3. *Ibid.*

4. Paul Avrigh, « Gustav Landauer », *The Match!* Décembre 1974, p. 10.

eu un impact décisif dans les années de formation du mouvement communautaire juif.

Dans les années 1980, l'apparition de nouveaux mouvements de protestation en réponse à la poursuite de l'occupation de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza et à la guerre du Liban, conjointement avec l'émergence en Israël du mouvement punk, du mouvement pour le droit des animaux, des objecteurs de conscience et de la première intifada, contribua à dynamiser l'anarchisme israélien, et de nombreux groupes anarchistes se constituèrent dans le milieu étudiant. Différentes organisations de gauche, anarchistes ou non, furent alors rejointes par des anarchistes. Ce fut le cas du groupe anticapitaliste et antisioniste d'inspiration trotskiste, *Matzpen* (« Compas »), fondé en 1962 par d'anciens membres du Parti communiste israélien et actif jusqu'à la fin des années 1980⁵.

L'anarchisme contemporain en Israël

Le mouvement anarchiste en Israël prit forme pendant la vague de protestation anti-mondialisation à la fin des années 1990. Outre les anarchistes israéliens, qui comptent plus ou moins 300 personnes, et des quelques centaines de sympathisants et d'alliés palestiniens (si l'anarchisme est un courant traditionnellement peu connu dans la culture arabe, il existe aujourd'hui des groupes tels que « Palestinian Anarchists » et « Unity/Akhdut⁶ »), on retrouve sur le ter-

5. Uri Gordon, *Anarchy Alive! Les politiques antiautoritaires. De la pratique à la théorie*, p. 140.

6. Pour Unity/Akhdut (Israeli-Palestinian Federation of Anarchists), cf. <https://unityispa.wordpress.com/english/>

rain une présence significative d'activistes internationaux. Parmi eux, une bonne part sont des bénévoles européens et nord-américains issus du Mouvement de solidarité internationale (ISM), une organisation palestinienne fondée en 2011 pour encourager la participation de militants étrangers à des actions non-violentes pour protester contre l'armée israélienne en Cisjordanie et, jusqu'au désengagement de 2005, dans la Bande de Gaza.

Bien que le mouvement anarchiste israélien reste modeste en comparaison de ses semblables en Europe et en Amérique du Nord, certaines de ses franges sont particulièrement actives. Si une proportion considérable d'entre eux s'implique dans les mouvements pour la paix, la défense de l'environnement ou le droit des animaux, depuis la deuxième intifada, en 2000, les groupes anarchistes – comme les autres organisations de gauche en Israël – consacrent la quasi-totalité de leurs énergies à s'opposer à l'occupation des Territoires et plus particulièrement au mur de séparation. Il existe par ailleurs de nombreuses organisations de résistance conjointe à l'occupation à travers le pays.

Parmi elles, *Taayush* (partenariat juif-arabe⁷), un groupe créé à l'automne 2001 par des Juifs et des Arabes israéliens, organise diverses actions de solidarité dans les territoires occupés. De même, *Anarchists Against the Wall* (« Anarchistes contre le mur » – AATW)⁸, un groupe d'action directe fondé en 2003 en réponse à la construction du mur de séparation, participent aux côtés des Palestiniens à des actions de résis-

7. <http://www.taayush.org/>

8. <http://www.awalls.org/>

tance non-violente, organisant des manifestations et des actions contre le mur dans toute la Cisjordanie.

Si les actions entreprises contre l'occupation, qu'elles soient de nature préventive ou destructive, sont manifestement une priorité pour le mouvement, la construction d'alternatives pratiques représente malgré tout une dimension importante des pratiques de la mouvance anarchiste dans la région. Cette solidarité populaire se présente sous une multitude de formes, les anarchistes s'impliquant de manière active dans de nombreuses cellules de coopération partout au pays. En plus des initiatives regroupant des Juifs et des Arabes, comme le Forum de la coexistence au Néguev⁹, le groupe de solidarité entre femmes Bat Shalom¹⁰, le Centre judéo-arabe pour l'égalité, l'autonomie et la coopération¹¹ au Néguev et le centre de l'enfance et de la jeunesse Netivei Ahava (« les voies de la fraternité »), à Jaffa, la littérature anarchiste cite souvent des communautés coopératives comme Neve Shalom/Waḥat al-Salam (NSWAS), un village expérimental situé entre Tel Aviv et Jérusalem, où Juifs et Arabes vivent et travaillent ensemble depuis une trentaine d'années¹².

Fondé en 1976 comme une aventure conjointe entre Juifs et Arabes israéliens, Neve Shalom comprend un volet éducatif visant à encourager la paix, l'égalité, la coopération et la compréhension mutuelle entre les deux peuples. Son village est l'un des quelques exemples d'écoles bilingues et multiculturelles en

9. <http://dukium.org/>

10. <http://www.batshalom.org/>

11. <http://www.nisped.org.il/>

12. <http://www.nswas.org/>

Israël, où les enfants juifs et arabes reçoivent une éducation commune et apprennent la langue, la culture et la tradition de l'autre peuple. Neve Shalom/Wahat al-Salam accueille également l'École de la paix, qui anime des ateliers de résolution de conflits pour les jeunes et les adultes, ainsi qu'un Centre spirituel pluraliste. Outre ses institutions éducatives, le village gère un programme d'assistance humanitaire pour les villageois palestiniens affectés par le conflit.

New Profile (« Nouveau profil¹³ »), une organisation bénévole menée par un groupe féministe mixte opposé à la mentalité militariste et belliqueuse dans la société israélienne, comprend également quelques anarchistes parmi ses membres. Pour défendre le droit à l'objection de conscience, qui n'est pas encore reconnue par la législation israélienne, l'organisation fournit des conseils et des soutiens pour celles et ceux qui souhaitent désertir le militarisme israélien et échapper au service militaire. Pour ce faire, l'organisation milite pour la reconnaissance du droit pour l'individu d'agir selon sa conscience et pour la mise en place d'un service civil où chacun pourrait mettre en pratique son engagement social. Enfin, « Nouveau profil » travaille à une refonte en profondeur du système d'éducation pour former les jeunes israéliens et israéliennes à la résolution pacifique des conflits, au lieu de perpétuer une société qui considère la prouesse militaire comme une vertu cardinale.

L'anarchisme israélien et les kibboutz

De nos jours, les Israéliens qui se définissent comme anarchistes le font d'abord et avant tout parce

13. <http://newprofile.org/english>

qu'ils s'opposent spontanément à la militarisation de la société et estiment que les citoyens israéliens ont le devoir de résister aux politiques et aux actions immorales qui sont menées en leur nom, et non pas sur la base d'un bagage théorique ou d'une analyse historique approfondie¹⁴. Étant donné l'attention qu'ils accordent aux préoccupations plus urgentes, le rôle de l'idéologie dans l'élaboration de leurs perspectives et de leurs activités est relégué à l'arrière-plan.

Dans la mesure où leur objectif immédiat est de mettre fin à l'occupation et de faire respecter le droit des Palestiniens, nombre d'anarchistes israéliens estiment que ces questions doivent être réglées prioritairement avant d'engager toute discussion sur le type de société qu'ils voudraient voir se réaliser. Cette approche « par étapes » implique que beaucoup de ceux qui se considèrent comme « anarchistes » restent complètement étrangers aux cadres théoriques anarchistes classiques.

S'il est vrai que les radicaux d'aujourd'hui ont relégué les expériences sociales des kibboutz aux oubliettes de l'histoire, beaucoup d'entre eux n'ont tout simplement aucune idée du rôle historique qu'ont eu les idées anarchistes dans les premières années du sionisme. « Si vous leur faites remarquer que les kibboutz ont des racines anarchistes, la plupart des radicaux contemporains vous rient au nez », m'a dit un militant au cours de mon enquête. « Quand les anarchistes israéliens se penchent sur les premières années du mouvement, ils le considèrent

14. La section qui suit est fondée sur une série d'entretiens menés en 2006 et 2007 avec des militants israéliens à Tel Aviv.

d'un très mauvais œil – non seulement comme partie prenante d'un projet de constitution d'un État qu'ils jugent raciste, mais comme un projet qui, au sein même de ses propres communautés, s'appliquait à bâillonner toute expression individuelle et à fondre tout le monde dans le même moule. »

Pour le militant pacifiste, membre de « Nouveau profil », Tali Lerner, « cette idée technique que décrivait Kropotkine existait encore dans les kibboutz il a vingt ans. Mais les gens ont vu à quel point elle était *mal appliquée*, et c'est tout ce dont ils se souviennent. Quand ils pensent aux kibboutz, les anarchistes ne voient que l'oppression que ces structures en sont venues à exercer sur leurs propres membres et ils en sont restés à cette impression. Loin d'eux l'idée qu'au fond, ça fonctionnait très bien dans les années 1930 ».

Les kibboutz et l'armée

Aujourd'hui, la plupart des anarchistes israéliens éprouvent des difficultés à se réclamer de l'expérience des premiers kibboutzniks. Comme me le racontait Lerner, « en lisant les correspondances des *kvoutzot* des deuxième et troisième *aliyot*, on réalise que l'implication émotive de ces gens était tellement profonde qu'elle passerait pour de la naïveté aux yeux de la plupart de nos radicaux actuels. Elle est à des années-lumière de l'expérience vécue par les activistes contemporains. Aujourd'hui, nous sommes beaucoup plus cyniques et beaucoup plus individualistes. »

Quoi qu'il en soit, la cause principale du mépris dont témoignent les militants actuels à l'égard des kibboutz est que ces derniers ont fini par se confondre presque totalement avec l'appareil d'État

israélien, et tout particulièrement avec ses politiques militaristes visant les Palestiniens. En effet, dans les trente années qui ont suivi l'Indépendance, les combattants les plus coriaces étaient issus des kibboutz, y compris ceux qui constituèrent le noyau dur de Tsaahal, l'Armée de défense d'Israël.

Moshe Dayan, par exemple, premier enfant né à Degania, deviendra un politicien et un militaire mondialement célèbre après avoir été l'architecte de la victoire israélienne dans la guerre israélo-arabe de 1967. Le bouleversement idéologique qui ébranla les communautés à partir des années 1930 – délaissant le socialisme en faveur d'un ethos nationaliste et militariste, alors même que le colonialisme sioniste faisait du mouvement son bastion, envers et contre la population palestinienne – entrava toute possibilité pour les anarchistes contemporains de considérer les kibboutz d'une façon objective. Selon le militant et écrivain Uri Gordon,

Les premiers kibboutz étaient évidemment très proches des principes anarchistes, du moins sur le plan de leur structure interne. Certes leur système s'est révélé capable de subvenir aux besoins d'une grande quantité de personnes. On connaît bien le genre de système qu'utilisaient ces communautés en Israël. Mais quand cet archipel de communes est devenu le panier à provision du pays tout entier et la réserve de ses soldats d'élite, tout ce que les kibboutz avaient pu faire avant 1948 perdit de sa pertinence par rapport aux luttes d'aujourd'hui, aux yeux des anarchistes contemporains¹⁵.

15. Uri Gordon, conversation avec l'auteur, décembre 2007.

Depuis la fondation de l'organisation de défense juive Hashomer, en 1909, le Yishouv s'est essentiellement structuré comme une entité militaire, notamment par le biais de la Haganah, sa force armée auxiliaire. Dans les années 1930, alors que les fractions du mouvement qui penchaient en faveur de l'organisation et de la solidarité avec leurs collègues arabes commençaient à battre de l'aile, quelques kibboutzniks se firent expulser des kibboutz pour avoir dénoncé le racisme inhérent au principe de la « conquête du travail¹⁶ ». Selon un militant israélien rencontré lors de mon enquête, dès lors que ceux qui refusaient de convertir leur sionisme en un mouvement de droite nationaliste furent renvoyés des communautés, le kibboutz abandonna toute pertinence pour la pensée radicale.

À la même époque, nombre des kibboutzniks radicaux quittèrent les kibboutz de leur plein gré, déçus par la nouvelle direction idéologique prise par leurs communautés. Le socialiste de la IV^e Internationale, Rudolf (Rudi) Segall, qui fit le voyage d'Allemagne en Palestine en 1934 inspiré par les idées de Gustav Landauer, vécut dans un kibboutz de l'Hashomer Hatsaïr de 1935 à 1939. Dans un entretien de 2011, il fit part de son désenchantement – et de celui de plusieurs de ses camarades – face à la nouvelle réalité : « Ce n'est pas un hasard si un contingent important de l'élite militaire israélienne vient des kib-

16. N.d.t. — Pendant la deuxième *Aliya*, la campagne nationaliste pour la « conquête du travail » ou le « travail hébreu » visait le remplacement – et le déplacement – de la main-d'œuvre arabe traditionnellement engagée sur les plantations juives par une main-d'œuvre immigrante juive.

boutz. Pour certains d'entre nous, la contradiction entre l'idéal socialiste et l'attitude face à la population locale ne cessait de s'aggraver. Alors beaucoup quittèrent les kibboutz pour faire de la politique¹⁷. »

Nouvelles perspectives

Bref, les anarchistes contemporains en Israël voient le kibboutz non comme « ce qu'il a été », mais comme « ce qu'il est devenu ». Et en regard de « ce qu'il est devenu » – aussi bien sur le plan de l'oppression qu'il exerce sur ses propres membres que du fait de son statut d'institution sioniste établie – son fonctionnement particulier et les leçons qui pourraient être tirées de sa structure économique et politique originale perdent toute signification. Ce phénomène est quelquefois accentué par la tendance – sans doute inévitable chez les jeunes radicaux – à appliquer les idées anarchistes contemporaines pour interpréter un mouvement vieux d'un siècle, jusqu'à perdre de vue le contexte historique de ces communautés. « Il est impossible que les premiers kibboutz aient pu être anarchistes », me disait un membre de « Nouveau profil », complètement désarçonné par cette suggestion, « parce qu'ils exploitaient des animaux pour les travaux agricoles ! »

Dans la mesure où la plupart des anarchistes israéliens fondent leurs convictions en réaction aux limites des politiques de la gauche libérale en Israël, il n'y a rien de surprenant au fait qu'ils ignorent ou

17. Daniel Berger, « Anti-Zionist, Revolutionary and Internationalist: Interview with Rudolf (Rudi) Segall », *International Viewpoint: News and Analysis from the Fourth International* [en ligne].

négligent le plus souvent les leçons du mouvement des kibboutz et l'importance qu'a pu avoir la pensée anarchiste dans sa constitution. Aux yeux des nouvelles générations, *le kibboutz incarne l'ordre établi*. Le seul fait qu'il a si longtemps servi de réserve pour le recrutement des unités d'élite de l'armée suffit à refroidir la plupart des jeunes.

Les militants dont la connaissance de l'histoire du sionisme dépasse le récit partiel véhiculé par le système d'éducation, les médias et la *hasbara* (la 'doctrine' sioniste à destination des étrangers) en Israël, reconnaissent que la création de l'État – et le rôle que les kibboutz seront amenés à y jouer – provoqua un renversement dramatique de la perspective historique du mouvement des kibboutz et du mouvement sioniste en général. « Quand on y pense, il n'est pas étonnant que les radicaux d'aujourd'hui soient à ce point ignorant des positions politiques de leurs prédécesseurs » me dit Lerner. « Une fois que l'État a été créé, tout ce qui s'est passé avant 1948 a été 'tordu' pour correspondre à ce qui était acceptable aux yeux du *nouveau* sionisme, dont toute l'attention était portée sur l'État. Ben Gourion et les hommes et femmes politiques de cette génération ont tout fait pour effacer ce qui avait eu lieu avant 1948 et c'était également la tendance générale en Israël. » Et Lerner ajoute : « Il est difficile de dire si l'intention était d'enterrer les idées anarchistes en particulier, mais c'est ce qui s'est finalement passé. L'anarchisme n'avait plus sa place dans les discussions. L'idée que les kibboutz allaient accoucher d'une nouvelle société avait cessé d'être une proposition réaliste dès le milieu des années 1930, lorsque ceux-ci furent cooptés par l'État-en-devenir. Mais quand l'État s'est installé pour de bon, on a perdu de

vue le fait que l'intention des kibboutz n'était pas seulement d'ordre sioniste, mais visait aussi à créer une société nouvelle *socialiste* en Palestine. On a altéré le rôle des idées anarchistes et socialistes radicales dans l'histoire juive refondue dans une nouvelle définition du sionisme, selon laquelle "le sionisme *c'est* l'État d'Israël". Tout a été mobilisé pour réaliser cette idée. »

Il va sans dire que le rôle de l'idéologie anarchiste chez les pionniers ne figure pas dans le cursus du système éducatif des Israéliens. Si des figures comme A. D. Gordon et Chaïm Arlosoroff ou des groupes comme l'Hashomer Hatsaïr restent largement connus, l'influence de Kropotkine, Landauer ou Tolstoï dans la formation de leur pensée est rarement mise en avant – d'autant plus que la génération des vétérans des kibboutz, qui en porte le témoignage vivant, hésite désormais à le transmettre. La jeunesse anarchiste actuelle – dont une grande partie a grandi dans les kibboutz – se heurte souvent à ce silence de la part de leurs aînés, et beaucoup s'accordent à dire que le regard que les derniers pionniers portent sur leurs expériences passées diffère considérablement de ce qui ressort des témoignages historiques de l'époque.

Des chercheurs étrangers et des écrivains issus des kibboutz ont également noté cette tendance, en arrivant à la conclusion que le rejet des idéologies de la gauche radicale par certains de ceux qui en faisaient auparavant la promotion est le produit de « l'idéologie anti-idéologique » qui s'est développée dans les kibboutz, aggravant encore davantage la prolétarianisation des intellectuels¹⁸.

18. Christopher Warhurst, *Between Market, State and Kibbutz*, p. 66.

LA SOLUTION SANS ÉTAT

Si les espoirs et les réalisations des premiers kibboutz sont inconnus de la plupart des militants de base, ils ont récemment attiré l'attention de plusieurs chercheurs universitaires issus du mouvement anarchiste israélien. Dans son ouvrage *Les politiques antiautoritaires*¹⁹, Uri Gordon insiste sur les principes anarchistes qui animaient les communes d'avant 1948 et sur l'importance de la littérature anarchiste pour les premiers kibboutzniks. Même si ces derniers ignoraient à quel point ils étaient les pions d'une plus vaste entreprise impérialiste, Gordon considère que leur modèle d'activisme constructif reste encore pertinent pour les luttes actuelles des anarchistes dans la région, bien que les méthodes aient changé.

Cette question est étudiée plus en détail dans un article de 2003 intitulé « From mutual struggle to mutual aid », par Bill Templer, un Israélien natif de Chicago, qui élabore une stratégie pour une « solution sans État » à l'impasse israélo-palestinienne. Reconnaisant l'impact des idéaux anarchistes sur la génération fondatrice des kibboutz, Templer suggère que leur exemple peut servir de tremplin pour un nouveau mouvement visant à créer une fédération sans État, telle que l'envisageaient les fondateurs du mouvement²⁰.

Pour mettre en œuvre sa proposition de « transformation par étapes » – qui va d'un stade intermé-

19. Uri Gordon, *Anarchy Alive! Les politiques antiautoritaires. De la pratique à la théorie*, traduction française Vivien Garcia, Lyon: Atelier de création libertaire, 2012.

20. Bill Templer, « From Mutual Struggle to Mutual Aid », en ligne.

diaire à deux États, en passant par un État unitaire bi-national, vers ce qu'il appelle une « Fédération coopérative de Jérusalem » – Templer soutient que les premiers paliers d'un véritable processus de paix seraient « une sorte de zapatisme israélo-palestinien, un mouvement de la base pour “s'approprier les communs” ». Une telle démarche impliquerait de se rapprocher d'une manière constructive d'une démocratie directe, d'une économie participative et d'une autonomie pour les deux entités nationales de la région. En d'autres mots, il faudrait s'orienter de nouveau « vers la vision qu'avait Martin Buber d'une “fédération organique” [...], à savoir une “communauté des communautés”. »

Construire l'avenir, maintenant

Après avoir souligné la nécessité de se pencher à nouveaux frais sur les idées des deux organisations auxquelles a participé Buber – le Brit Shalom (l'Alliance de la paix, pré-1948), et l'Ihoud (Union, post-1948)²¹ –, Templer insiste sur l'influence de Gustav

21. N.d.t. — Le Brit Shalom (« Alliance pour la paix ») a été fondé en 1926 entre autres par Martin Buber, Arthur Ruppin, Judah Magnes, Gershom Scholem et Hugo Bergmann afin de promouvoir la coopération entre Juifs et Arabes. L'émoi provoqué par leur proposition de 1930, qui voulait accorder des droits égaux aux deux communautés au sein d'un État bi-national, quitte à limiter l'immigration juive, provoqua sa dissolution en 1933. Sur ce mouvement et ses prises de position, on peut lire les essais de Gershom Scholem parus dans *Le prix d'Israël* (L'éclat, 2003). Quant à l'Ihoud, Buber l'a fondée en 1942 avec Judah Magnes, Ernst Simon et Henrietta Szold. Ihoud voulait que l'État binational juif-arabe fasse partie d'une

Landauer dans l'anarcho-utopisme de Buber, et considère le théoricien allemand comme une source potentielle pour renouveler la pensée utopiste dans la société israélienne. Mobilisant la conception landauérienne visant à vider les structures hiérarchiques capitalistes et bureaucratiques de leur substance en créant des alternatives libertaires concrètes, Templer soutient que la première étape – et la plus cruciale – pour parvenir à une solution sans État consisterait en un processus qu'il nomme la « préfiguration autonome ».

En d'autres termes, la transformation sociale doit s'appliquer à construire, de bas en haut, des espaces anti-autoritaires à l'intérieur même de l'ordre établi, en commençant à l'échelle du domestique et du voisinage. Comme catalyseurs potentiels de cette auto-émancipation, Templer suggère de créer des quartiers autonomes fonctionnant sur la base d'une démocratie directe, des assemblées de voisinage, des associations de voisins ou de travailleurs, des coopératives d'habitation, des « assemblées du peuple », ainsi que des écoles alternatives et d'autres nouvelles formes d'enseignement à domicile.

Comme modèles pour ce projet d'action constructive, Templer propose de puiser dans la nouvelle vague de communes expérimentales qui a surgi en Israël depuis quelques décennies, et plus particu-

Ligue arabe élargie, et proposait notamment de diviser le pays en cantons communaux. Si ses idées reçurent un certain appui de la part de la Commission d'enquête anglo-américaine, réunie à Washington en janvier 1946 pour étudier la question d'un « État des Juifs » en Palestine mandataire, elles sont restées, jusqu'à présent, sans lendemain.

lièrement dans le renouveau de la tradition libertaire liée à une diversité de nouveaux modes de vie communautaires d'inspiration anarchiste. Après avoir évoqué l'exemple du kibboutz Samar (« un micro-modèle anarcho-communaliste important sur le plan de son fonctionnement interne, si l'on fait abstraction de son aspect entrepreneurial affiché dans le contexte économique israélien »), Templer considère le travail mené par les kibboutz urbains comme l'exemple parfait de ce qu'il définit comme une politique préfigurative. Il insiste tout particulièrement sur l'exemple de Pelekh (« fuseau »), lié à l'Hashomer Hatsaïr. Templer va jusqu'à suggérer que le concept de commune urbaine – s'il s'alliait aux tentatives de rapprochement et de solidarité qui existent déjà, comme Neve Shalom/Waḥat al-Salam, ainsi qu'aux organisations de résistance conjointe à l'Occupation, comme *Taayush, Stop the Wall* et une multitude d'autres initiatives judéo-arabes – pourrait servir de tremplin à un possible futur sans État.

Il soutient cependant que les ferments d'une société anarcho-communaliste ne se limitent pas à la nouvelle vague de communes urbaines et que, malgré la structure capitaliste qu'ils ont fini par adopter ces dernières années, certains établissements agricoles – incluant les kibboutz et les *moshavim* – pourraient aussi servir d'incubateurs pour transformer la société de manière positive. « Par leur envergure même, les kibboutz [...] peuvent être considérés comme de potentiels foyers pour de nouvelles formes de démocratie directe et d'assemblées domestiques expérimentales, alors même que de plus en plus d'Israéliens cherchent à reprendre le contrôle sur la société civile au niveau de leur communauté locale. [...] En adap-

tant les notions “paréconomiques”²², de nouveaux micro-kibboutz pourraient réinventer les principes et les structures de l'économie participative de manière expérimentale. Certains pourraient même devenir des micro-laboratoires de changement social. »

Entre théorie et pratique

Même s'ils soutiennent souvent le contraire, il semble que l'élaboration d'alternatives anti-autoritaires concrètes et durables ne soit pas à l'ordre du jour chez les anarchistes d'aujourd'hui. Alors que sur le terrain les radicaux consacrent tous leurs efforts aux actions de solidarité avec les Palestiniens contre l'occupation en Cisjordanie, les enjeux de développement communautaire et de la construction d'alternatives populaires bénéficient, en fait, de peu d'attention.

À cela s'ajoute le fait que les initiatives de résistance créative les plus visibles ne sont souvent considérées comme utiles que si leurs gestes constructifs s'accompagnent d'actions d'opposition ou de des-

22. N.d.t. — « Parecon » ou « écopar » – une abréviation de « économie participative » –, est un système économique développé par l'activiste et théoricien politique Michael Albert et l'économiste radical Robin Hahnel dans les années 1980 et 1990. Elle utilise la prise de décision participative comme un mécanisme économique pour guider la production, la consommation et l'allocation de ressources dans une société. Proposée comme une alternative autant à l'économie de marché capitaliste qu'au socialisme centralisé, « Parecon » est désormais largement considérée comme une « conception économique anarchiste ». Cf. Michael Albert, *Parecon: life after capitalism*. Londres : Verso, 2004.

truction. Selon la conception de Templer, cependant, les entreprises créatives sont *précisément* celles qui, en créant de nouvelles formes d'économie et d'autonomie participatives pour promouvoir l'égalité, la diversité et l'entraide, pourraient être en mesure de désamorcer les récits nationaux conflictuels et éventuellement surmonter la situation actuelle.

Templer est loin d'être le seul anarchiste en Israël qui considère le mouvement des kibboutz et ses descendants comme une source potentielle d'inspiration pour ceux qui aspirent à un avenir libertaire dans la région. Parmi les intellectuels qui ont insisté sur le rôle des communes comme matrice de la transformation sociale, il faut évoquer notamment l'« anarchiste mystique » Doreen Bell-Dotan. Enthousiasmée par les théories de Landauer, elle pense que la commune urbaine pourrait fournir une méthode pour provoquer des changements sociaux positifs aussi bien en Israël qu'à l'étranger, tout en précisant que le modèle classique du kibboutz – « la plus anarchiste de toutes les sociétés²³ » – pourrait être exporté pour créer des sociétés anarchistes outre-mer. Dan Sieradski (alias Mobius), un journaliste new-yorkais fondateur (entre autres) du blog *Jewschool*, raconte que certains militants anarchistes israéliens ont déjà envisagé de redonner vie à l'ethos intimiste des origines en fondant des kibboutz anarchistes spirituels à travers tout le pays²⁴. Sans oublier, Giora Manor, Muki Tsur ou

23. Doreen Ellen Bell-Dotan, « Anarchy in Praxis – Getting off the Ground » [en ligne].

24. Cf. Dan Sieradski, « Rejewvenation: Checking In », *Ortho-*

Chaim Seeligman, des vétérans du mouvement, qui réfléchissent à la question des kibboutz depuis des années et ont récemment souligné l'importance de revenir à la théorie anarchiste des premières années pour revenir à un ethos utopique dans les kibboutz traditionnels.

La différence entre ces auteurs et la majorité des acteurs sur le terrain est que les premiers considèrent le kibboutz – comme le fait le présent ouvrage – sous l'angle de sa structure interne, en tant que modèle d'anarchisme social. Face à l'horreur quotidienne de l'occupation, beaucoup d'anarchistes contemporains n'ont que faire des modèles d'anarchisme social, pas plus que des kibboutz, et la plupart n'hésitent pas à considérer ces idées avec une surprenante dose de cynisme. Or la question principale demeure de savoir si cette situation trahit un échec des théoriciens, ou si elle dénonce plutôt les œillères dont la résistance anarchiste en Israël devrait essayer de se débarrasser. La réponse reste en suspens, même si cet ouvrage s'est efforcé d'apporter quelques éléments de réponses.

Épilogue

Mars 2008

Lorsqu'elle est arrivée en Israël, en 1984, Youvi Tashomé n'était encore qu'une jeune fille. Avec sa famille, elle faisait partie des 33 000 ressortissants de Beta Israël¹ qui ont été transportés par avion des camps de réfugiés où ils vivaient au Soudan jusqu'en Israël, dans le cadre de l'Opération Moïse – l'une des nombreuses évacuations spectaculaires menées par le gouvernement israélien et son service de renseignement, le Mossad, alors que la famine et la guerre civile menaçaient les populations éthiopiennes dans les années 1980 et 1990.

Ces trente dernières années, plus de 120 000 Juifs éthiopiens se sont installés en Israël bénéficiant de ladite Loi du retour². Comme bon nombre d'autres

dox Anarchist [en ligne].

1. N.d.t. — Beta Israël se réfère aux Juifs qui vivent depuis des siècles, voire des millénaires, dans le Royaume d'Aksoum, en actuelle Éthiopie. Si la tradition orale veut qu'ils soient des descendants de la Tribu de Dan, en Samarie, les anthropologues sont encore divisés sur la question de leur origine, qui pourrait remonter aux nombreux exodes des Sabéens du VIII^e au V^e siècle de l'ère chrétienne.
2. N.d.t. — Adoptée par la Knesset le 5 juillet 1950 et vivement dénoncée par les Palestiniens comme fondant une nation ethnique, la Loi du retour stipule que tout Juif – sauf exception, pour raisons de sécurité – peut immigrer et recevoir la citoyenneté israélienne. Cette loi vaut également pour les enfants et les petits-enfants, tout comme leurs conjoints.

groupes ethniques ayant immigré en Israël, les Juifs éthiopiens ont rencontré des obstacles majeurs à leur intégration au sein de la société israélienne. Alors que leurs congénères d'Europe centrale ou occidentale étaient souvent déjà des travailleurs qualifiés et éduqués lorsqu'ils arrivèrent au pays, les *olim* de Beta Israël étaient issus d'une économie de subsistance et se retrouvaient souvent mal équipés pour évoluer dans le contexte d'un pays développé et industrialisé. Non seulement ils durent reprendre leur parcours professionnel à zéro, mais tout comme les immigrants orientaux (*mizrahim*) vingt ans auparavant, les Juifs éthiopiens firent face aux préjugés, à la discrimination et au racisme autant de la part des autorités que de la société israélienne en général.

Malgré la quantité considérable de fonds publics qui ont été injectés dans l'intégration des membres de Beta Israël, les progrès ont tardé à se faire sentir. Des statistiques publiées en 2007 montrent à quel point les disparités socio-économiques entre la communauté éthiopienne et le reste de la population israélienne sont encore loin de s'atténuer. Le gouffre est particulièrement visible dans les quartiers pauvres, où le chômage atteint des sommets et le taux de décrochage scolaire reste le plus élevé de tout le pays.

Dans la communauté éthiopienne, le revenu moyen par habitant équivaut à la moitié de celui des autres Juifs israéliens³, et reste même largement en deçà de celui de la population arabe. Les inégalités et la discrimination dans le système scolaire font en sorte que les jeunes éthiopiens prennent souvent du

3. Moti Bassok, « Report: Ethiopian immigrants earned half of average salary last year », *Haaretz* [en ligne].

retard dès les premiers stades de leur apprentissage. Environ 40% des adultes d'origine éthiopienne ne possèdent pas de formation scolaire au-delà de l'école élémentaire. Dans les quartiers défavorisés en marge des villes émergentes – l'équivalent moderne des villages de tentes des années 1950 –, la toxicomanie et la délinquance, qui étaient pratiquement inexistantes dans les communautés juives éthiopiennes avant leur départ en Israël, prennent aujourd'hui des proportions dramatiques.

Youvi, qui a maintenant la trentaine, a vécu ces problèmes qui frappèrent la communauté israélo-éthiopienne de plein fouet. Pendant toute son enfance, raconte-t-elle, on lui fit comprendre qu'elle était une citoyenne de seconde zone, alors même qu'elle quittait sa communauté éthiopienne pour entrer dans un pensionnat religieux à Hadera, puis au lycée d'un kibboutz religieux dans les environs d'Ashkelon. Sans doute à cause de son origine ethnique, elle se retrouva finalement sans emploi au sortir du lycée. Après avoir accompli son service militaire, Youvi finit par trouver un travail, qu'elle gardera pendant plusieurs années, à la Société pour la protection de la nature en Israël (SPNI), qui tente de faciliter l'intégration des jeunes éthiopiens dans la société israélienne. « En travaillant avec les enfants éthiopiens, dit-elle, j'ai commencé à réaliser à quel point le fossé qui sépare la société israélienne de la communauté éthiopienne est profond. »

« En tant qu'immigrant éthiopien, on se doit d'effacer tout ce qui est éthiopien si l'on veut devenir israélien » admet Youvi. « Dès l'arrivée, ils effacent ton nom et t'en donnent un nouveau. Quand nous sommes arrivés, ils m'ont demandé comment je

m'appelais et j'ai répondu "Yuvnot". La femme ne comprenait pas ce que je disais, alors elle dit : "Okay, maintenant tu t'appelleras Raḥel." Alors je suis devenue Raḥel, jusqu'à la fin de mon service militaire. Durant toute mon enfance, je voulais absolument devenir israélienne. Je suis devenue Raḥel et je parlais avec un accent israélien ; je n'aimais pas la nourriture éthiopienne, seulement la nourriture israélienne ; je m'habillais comme les Israéliennes et ainsi de suite. J'ai complètement écarté ma part éthiopienne. Je ne voulais rien avoir à faire avec elle. »

Conçus par la majorité ashkénaze, les processus officiels d'intégration échouent souvent à prendre en compte les besoins culturels et sociaux des minorités ethniques. Youvi considère que cette crise identitaire que vivent tant de *olim* éthiopiens contribue grandement à l'aliénation ressentie au sein des communautés éthiopiennes. « Si deux enfants éthiopiens parlent amharique en classe », explique-t-elle, « l'enseignant ne manquera pas d'intervenir pour les obliger à parler hébreu. Lorsque des parents se rendent à l'école, le professeur doit souvent traduire à leur enfant ce qu'il dit à ses parents, et vice versa. Si vous posez une question à un jeune éthiopien à propos de l'Éthiopie ou de son nom éthiopien, il dira : "Je n'ai pas de nom éthiopien – juste un nom israélien." Je crois que c'est un gros problème. Je pense que c'est un facteur souterrain et déterminant pour une bonne part de ce qui arrive à la jeunesse éthiopienne – que ce soit la criminalité, la drogue, etc. »

Ce n'est que lorsqu'elle s'est mise à travailler avec des jeunes Éthiopiens dans le cadre de la SPNI que Youvi s'est sentie capable de se reconnecter à sa propre identité éthiopienne. « La SPNI, c'est beau-

coup de randonnées », dit-elle, « c'est une manière de connaître le pays. Lorsqu'on parlait de l'histoire et de la géographie d'Israël, dans une randonnée avec les enfants, on ressentait toujours le besoin de parler de l'Éthiopie. Disons qu'en parlant des montagnes qui entourent Nazareth, on pensait à un endroit similaire en Éthiopie et on faisait des comparaisons. Et maintenant qu'on les avait aidés à explorer leur identité éthiopienne, les enfants éthiopiens qui ne voulaient pas entendre parler de Nazareth se mettaient à écouter, parce qu'on parlait de l'Éthiopie, et l'Éthiopie ça les intéressait. »

« Alors, bien entendu, pour le boulot il fallait que je retourne à la maison pour demander à mes parents de me raconter tout ce qu'ils savaient sur l'Éthiopie, sur les pistes de randonnée là-bas, sur les plantes, les animaux – tout ce que je voulais utiliser pour enseigner aux enfants. C'était la première fois que je demandais à mes parents de me parler de quoi que ce soit par rapport à notre pays d'origine. »

Gedera

En 2005, Youvi participa à la fondation d'une communauté à Gedera, pour venir en aide à la population défavorisée d'origine éthiopienne. La décision de s'établir à Gedera, où vivent environ 1700 familles éthiopiennes, était le résultat du désir que ressentait Youvi de travailler avec les jeunes d'un quartier en particulier : Shapira. « Avec la SPNI, je travaillais avec beaucoup d'enfants de Shapira, et j'avais l'impression qu'il se passait quelque chose de très étrange là-bas. Chaque année, la situation des jeunes du quartier se détériorait. La première année, ils fumaient des cigarettes, l'année suivante, c'était l'alcool. Après l'alcool,

ils étaient passés à la drogue. J'ai commencé à sentir que j'investissais beaucoup de temps et d'énergie ici et que quelque chose ne bougeait pas. J'ai donc voulu en savoir plus. »

« Il y a beaucoup de programmes qui essaient de venir en aide aux Éthiopiens en Israël », explique Youvi, « mais ils ne fonctionnent tout simplement pas. Après cinq, six, vingt ans, les choses n'étaient pas près de s'améliorer. J'ai commencé à réaliser que le problème principal était que toute la motivation venait de l'extérieur – du gouvernement, des fondations, etc. Dans la communauté éthiopienne en tant que telle, il n'y avait pas vraiment de motivation pour quoi que ce soit. Il n'y avait que le cycle de la pauvreté et de la dépossession. »

« Lorsque j'ai questionné mes parents sur la vie qu'ils menaient en Éthiopie, j'étais fascinée, parce qu'ils étaient très militants, ils avaient une grande motivation. Mais ici c'était tout le contraire. Les gens ne faisaient que rester assis et attendre – attendre je ne sais pas trop quoi. En Éthiopie, si on ne travaille pas, on ne mange pas. C'est aussi simple que ça, donc la motivation est déjà là. En fin de compte, on a décidé, mes amis et moi, qu'on devait inventer une manière de faire en sorte que la motivation à faire bouger les choses dans la communauté éthiopienne puisse venir directement des familles et des jeunes. »

La communauté fondée par Youvi et ses amis s'appelle Garin Kehillati : « Graine de communauté. » Même si on l'a comparée avec le modèle des kibboutz urbains⁴, elle a en réalité peu de chose à voir avec la

4. Tamar Rotem, « First Kibbutz for Ethiopian immigrants opens in Gedera », *Haaretz* [en ligne].

nouvelle vague de communes inspirées des kibboutz. Sa prémisses fondamentale est d'amener des gens à vivre ensemble dans une communauté de voisinage étendue, dont la cohérence est assurée non pas par un communalisme économique du genre des kibboutz, mais par une mission sociale commune. Aujourd'hui, deux ans et demi après l'implantation du premier *garin* dans la ville, son noyau initial de trois familles a évolué jusqu'à former deux communautés de quartier distinctes. À elle seule, celle de Youvi compte onze familles, dont six sont des immigrants éthiopiens et le reste, des *olim* russes et des *sabras*⁵.

Ces communautés mènent une grande variété d'initiatives locales dans la région, dont certains projets éducatifs et sociaux, un jardin communautaire, ainsi qu'une association sans but lucratif, *Ḥaverim Bateva* (les « camarades dans la nature »). Toutes visent à raviver le sentiment d'appartenance des jeunes du quartier et à combattre leur sentiment d'aliénation en renforçant leur identité judéo-éthiopienne. Deux fois par mois, les familles se rencontrent au *Bet Midrash*⁶ (maison d'étude), où ils reçoivent des cours sur la religion et la culture éthiopiennes, étudient d'autres cultures et croyances, discutent de problèmes sociaux et partagent des hypothèses sur la

5. N.d.t. — Sabra est un mot hébreu qui désigne les Juifs nés avant 1948 en Palestine mandataire, ainsi que leurs descendants. On utilise couramment ce terme pour décrire simplement tous les Juifs nés en Israël. Le terme hébreu fait référence à la figue de barbarie, utilisée comme symbole du caractère à la fois doux et « piquant » (sinon épineux) des deux premières *Aliyot*.

6. N.d.t. — Les *Batei Midrash* (au pluriel) sont des centres d'études religieuses, souvent associés à une synagogue.

direction future de la communauté et sur son rôle dans la société en général.

« En fait, n'importe qui peut se présenter et faire partie de notre communauté s'il le désire. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire une distinction entre la communauté éthiopienne et les autres familles qui vivent ici. Nous sommes tous les mêmes ; nous sommes tous des immigrants. Que vous soyez noir ou blanc, religieux ou laïque ne fait aucune différence – du moment que vous acceptez et respectez les autres, vous êtes les bienvenus. » Selon Youvi, sa communauté est en perpétuelle transformation et ne cesse d'évoluer. « On se demande sans arrêt comment on pourrait améliorer nos pratiques. Par exemple, avec les huit enfants qui vivent dans notre communauté, on envisage maintenant d'ouvrir une école maternelle, où on pourrait également amener d'autres enfants éthiopiens du quartier. »

En plus de ses onze familles, la communauté compte treize jeunes issus du quartier, qui ont entre vingt et vingt-cinq ans, et dont la moitié sont des membres permanents du *garin*. Tous font du bénévolat dans les environs. « Nous avons commencé à travailler avec ce groupe il y a trois ans », m'apprend Youvi. « Cette année, six d'entre eux iront à l'université. Nous sommes très heureux de ça. C'est une vraie réussite pour nous. »

Au lieu de quitter la communauté de Gedera pour leurs études, le groupe fréquente l'université en ville, puis revient à la maison chaque soir. Comme me l'explique Youvi, cette possibilité était dès le départ un aspect important dans l'idée de fonder un *garin*. « Les familles éthiopiennes qui vivent dans ce quartier se sont laissées enfermer dans une sorte de

cycle », dit-elle. « Les enfants du quartier qui sont plus doués se retrouvent toujours à le quitter pour aller à l'université. Donc ceux qui restent sont souvent les buveurs, les décrocheurs, ceux qui n'ont pas fait l'armée, etc. Ce sont eux qui restent comme modèles pour les enfants qui grandissent ici. L'idée d'implanter cette jeune communauté dans le quartier visait à fournir des modèles alternatifs pour les jeunes. Et ça marche déjà, ça marche vraiment. »

Reprendre le pouvoir

Youvi ne se considère pas comme une personne « politisée ». Elle ne vote pas, et même si elle s'identifie davantage à la gauche israélienne, elle croit peu aux partis politiques comme vecteurs de changement et y porte peu d'intérêt. Si l'évolution de sa communauté ne suivit pas exactement ce qu'on appellerait des « motivations idéologiques », les nombreuses initiatives de ses membres furent le fruit d'une tentative préméditée pour arracher l'organisation locale des mains des gouvernements locaux et la restituer à sa base.

« Dans notre quartier », me confie Youvi, « les gens ne se sentent tout simplement pas chez eux. Par exemple, il y a environ un an un groupe de soldats postés dans une base militaire des environs voulait réaliser un travail d'intérêt général à Gedera. Ils sont venus à Shapira et, sans même prendre la peine de demander aux gens du quartier ce dont ils auraient besoin, ils ont commencé à peindre les bâtiments. Ils sont donc arrivés dans le quartier à dix heures, et quand leurs deux heures se sont écoulées, ils ont simplement arrêté leur travail, ils ont tout déposé par terre et sont partis. Le quartier avait l'air d'une poubelle. »

À peu près une semaine plus tard, un journal israélien affichait une immense photo de ces soldats, pinceaux à la main, avec une légende élogieuse qui rendait hommage au précieux service que ces jeunes gens étaient venus rendre à la communauté. « J'étais rouge de colère », s'écrie Youvi. « Comment peut-on avoir le culot de venir peinturlurer la maison de quelqu'un sans lui demander son avis! ? »

« Alors j'ai demandé aux voisins ce qu'ils en pensaient, et ils ont répondu : "Oh, c'est tout le temps comme ça ici. Si la mairie dit que ça passe, alors on ne peut plus rien y faire. On n'a pas le pouvoir de résister à ça. Tout ce qu'on peut faire, c'est envoyer des gens pour nettoyer." Alors nous avons commencé à réfléchir à comment nous pourrions faire face à de telles situations. Notre première idée a été de créer un groupe avec un certain nombre de parents qui voulaient changer les choses et combattre cette tendance à tout simplement accepter tout ce que les autorités imposent. Si, par exemple, un professeur à l'école du coin vous disait : "Votre enfant n'a pas le droit de faire ceci ou cela" et qu'il finissait en conséquence par quitter l'école, les parents se contentent trop souvent de dire "Oh, d'accord", puis rongent leur frein et finissent par se résigner. NON! Vous n'avez pas à dire que vous êtes d'accord si vous n'êtes pas d'accord! Il y a plein d'autres solutions! »

Un autre projet qui est sorti de ce processus est le jardin communautaire. Dès le début, l'idée de ce jardin était non seulement de revitaliser un quartier passablement négligé, mais également de renforcer l'image de soi et l'identité judéo-éthiopienne de ses habitants. « En Éthiopie », explique Youvi, « les gens sont très connectés à la terre. Chaque famille qui

possède une maison consacre un bout de terrain pour faire pousser des légumes. Alors nous nous sommes dit : “Bon, notre communauté est en milieu urbain, c’est vrai. Mais il y a encore plein d’endroits où on pourrait faire un jardin.” Alors nous avons demandé à Asnaka, du groupe des parents, s’il voulait nous aider, juste pour voir ce que ça donnerait. »

Asnaka, un immigrant éthiopien d’une cinquantaine d’années, avait récemment été licencié de son emploi à la municipalité et faisait quelques petits boulots de service en ville. « Au début, il était très hésitant ! Il disait qu’il ne saurait pas comment s’y prendre, qu’il ne connaissait rien à l’agriculture. Il était complètement effrayé. Alors nous lui avons dit : “D’accord, oublions tout ça, on va simplement commencer quelque chose et on verra ce que ça donnera.” Asnaka est parti avec quelqu’un de notre équipe pour sélectionner les légumes qu’il voulait cultiver et, après un moment, quand il s’est aperçu qu’il y avait effectivement des choses qui poussaient et qu’il pourrait les manger, il était tout excité. Une fois, on l’a aperçu qui ramenait ses amis du quartier pour leur montrer le jardin. “Regardez ! C’est comme en Éthiopie !” a-t-il dit. »

Asnaka est maintenant responsable du jardin et il rapporte toutes les récoltes chez lui. Suivant le succès du projet, le groupe planifie maintenant de cultiver d’autres parcelles de terrain dans le quartier. « En ce moment on envisage avec Asnaka de développer un jardin pour chacun des bâtiments du quartier, dit Youvi. On ne sait pas au juste comment ça va fonctionner, mais c’est une chose qui devrait être discutée et décidée par les familles de chaque bâtiment eux-mêmes. »

RÉINVENTER LA RÉVOLUTION

Le mouvement libertaire a toujours insisté sur la nécessité de dépasser la théorie pour construire ici et maintenant les bases d'une société nouvelle. L'histoire n'offre sans doute pas de meilleur exemple de réalisation de cette conception constructive de l'activisme que dans le mouvement des kibboutz et les nombreuses autres formes d'organisations communales autonomes qui fleurissaient en Palestine avant 1948. On peut considérer que ce que Youvi et ses amis tentent aujourd'hui de construire à Gedera est une forme similaire de « contre-pouvoir social », une contre-hégémonie, spécifiquement adaptée aux forces et aux dilemmes qui ont façonné et continuent de marquer l'histoire israélienne.

En dépit du traitement inéquitable réservé à la communauté judéo-éthiopienne de la part des Israéliens autant d'origine juive qu'arabe, ce contre-pouvoir permet à ses membres de mobiliser le vaste héritage historique de la pensée anarchiste et utopiste afin de donner naissance à une forme très particulière d'autonomie, une forme qui épouse l'efficacité spécifique de leur tradition de résistance, dans un contexte politique et institutionnel marqué par des enjeux d'inégalité raciale et de discrimination ethnique.

Pour autant, la communauté éthiopienne de Gedera confronte ces enjeux à un point de vue qui est universel. Même si ses membres restent profondément attachés à certains aspects de la tradition éthiopienne et se soucient toujours de leur héritage et de leur identité, ils n'affichent aucune volonté « africaniste ». Pour eux, surmonter l'inégalité, le racisme et l'oppression pour être enfin acceptés comme citoyens

à part entière de ce pays tout en conservant leur caractère, leur identité et leurs valeurs propres, est un rêve qui fait écho aux conflits plus larges du monde contemporain. C'est probablement cet aspect particulier qui fait d'Israël un cadre idéal pour l'expérimentation sociale et politique radicale. Du fait de la riche diversité de ses tendances politiques et culturelles qui revendiquent toutes à la fois leur appartenance à un peuple et la conviction d'incarner chacune leur propre et unique forme de raison naturelle, elles adhèrent toutes le plus naturellement du monde à la consistance même de la vie en Israël.

À l'évidence, cela suppose aussi qu'aucun système de croyance en particulier ne saurait y exercer une complète hégémonie, même s'ils peuvent très bien – surtout dans leurs versions extrémistes de droite – être terriblement destructives. Et pourtant, le Moyen-Orient est une région en perpétuelle évolution ; son avenir reste encore à écrire. Même si les aspirations des premiers kibboutzniks se sont depuis longtemps brisées sur la construction de l'État d'Israël, le pays qu'ils ont bâti demeure encore un véritable laboratoire pour les idées progressistes. Ses communes restent parmi les plus avancées dans le monde et la mosaïque vaste et bigarrée de modes de vie alternatifs qui existe toujours à l'intérieur de ses frontières offre des opportunités uniques pour mettre à l'épreuve de nouvelles formes d'organisation sociale.

Alors même que les kibboutz sont confrontés à la recherche des solutions pour une série apparemment infinie de problèmes potentiellement fatals, certains de ses membres se sont demandé si de telles solutions ne pourraient pas se trouver dans un renouveau de

l'héritage anarchiste du mouvement. Dans une discussion tenue à Yad Tabenkin en 1998, les vétérans des kibboutz Chaïm Seeligman et Muki Tsur se posaient la question : « Serait-il possible de guérir certaines de nos maux actuels avec les outils de l'anarchisme ? Pourraient-ils être utilisés pour provoquer un processus de renouveau dans les kibboutz ? »

Il y a, dans le vaste trésor de philosophes tels que Gustav Landauer, Bernard-Lazare, Kropotkine et Paul Goodman, des éléments philosophiques qui peuvent nous aider à développer notre pensée. Alors que le mouvement est dans un processus de changement [...] nous devons permettre au vide qui a été créé de se remplir d'éléments nouveaux et constructifs. Nous pouvons trouver de tels éléments dans l'anarchisme et la pensée utopique⁷.

Ces dernières années, de plus en plus d'anarchistes ont exprimé le besoin de se dégager du carcan des abstractions idéologiques afin d'établir des organisations communautaires – en tous points similaires à celle de Gedera – et en faire des jalons pour un avenir antiautoritaire. Ils mentionnent les comités de locataires, les organisations bénévoles locales, les communautés de voisinage, les institutions d'éducation alternative et les jardins collectifs comme autant de moyens de renforcer les communautés afin qu'elles puissent se débarrasser de leur aliénation et forger leur propre avenir, à même et en marge de l'ordre établi.

7. Chaïm Seeligman, cité par Oved, « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », *cit.*, p. 203.

La beauté de la communauté de Youvi et de ses amis ne réside pas seulement dans le fait qu'elle travaille à réaliser ce genre d'idées, mais dans la mentalité même qui nourrit son processus d'auto-création organique. Le genre de travail qui est accompli à Gedera, sur une terre qui connaît, plus que toute autre, les ravages du sectarisme politique et de l'adhésion dogmatique aux agendas rigides et aux idéologies abstraites, met en lumière l'importance de la vie affective des communautés locales et familiales impliquées afin de s'assurer que la transformation politique s'enracine dans l'expérience immédiate et quotidienne, plutôt que les contraintes étouffantes et souvent destructives de l'idéologie. Comme le dit le collectif anarchiste CrimethInc, « il n'y a de liberté que dans l'instant révolutionnaire. Et ces moments ne sont pas aussi rares que vous ne le croyez ».

« Dix ans après »

Postface, novembre 2017

À l'hiver 2011, deux ans après la parution de l'édition originale de ce livre en anglais, le magazine de gauche américain *Dissent* publiait un article controversé de Russell Jacoby, professeur d'histoire à l'UCLA, qui disséquait le dernier ouvrage du sociologue marxiste Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*. Entre autres critiques, Jacoby reprochait à l'étude de Wright d'avoir omis de mentionner, dans son inventaire des leçons qui pouvaient être tirées des différentes expériences vécues de sociétés utopiques, un certain réseau de communes qui avait pourtant été largement considéré tout au long du XX^e siècle comme l'exemple le plus accompli de telles sociétés. Selon Jacoby, le mouvement des kibboutz en Israël aurait dû nécessairement interpeller l'auteur d'un livre sur les « utopies réelles ». « Après tout », disait-il, « le kibboutz est une “ utopie réelle ” avec un ethos socialiste et plusieurs décennies d'expérience. N'aurait-on pas quelque chose à en apprendre ? »

L'incrédulité de Jacoby n'était pas mal avisée. Pendant longtemps, les observateurs ont considéré le kibboutz comme exemplaire d'une organisation sociale égalitaire. Le volumineux corpus de recherches sociologiques qui lui fut consacré au siècle dernier montre à quel point on reconnaissait sa pertinence pour approfondir notre compréhens-

sion des tentatives menées dans la vie de tous les jours pour défier l'état « naturel » des relations socio-économiques capitalistes et imaginer ce à quoi pourrait ressembler une alternative viable. Et pourtant, il faudrait beaucoup d'acharnement pour trouver la moindre analyse substantielle des kibboutz dans les travaux récents des écrivains de gauche sur les expériences utopistes, les « politiques préfiguratives » et « l'activisme constructif ».

Il paraît presque inconcevable aujourd'hui que les anarchistes aient jamais pu s'attarder sur les kibboutz pour y emprunter des idées et des pratiques visant à améliorer leurs propres sociétés. Bien qu'il n'existe aucune étude exhaustive portant sur les relations entre l'anarchisme et le mouvement des kibboutz, une bonne partie des auteurs libertaires, dont quelques-uns sont cités dans cet ouvrage, ont témoigné de l'intérêt pour les kibboutz à un moment ou à un autre de leur existence. Dans sa préface aux deux longues études de cas publiées en 1963 dans le journal *Noir et Rouge*, organe des Groupes Anarchistes d'Action Révolutionnaire, l'éditeur indiquait que le kibboutz « présente pour nous, communistes libertaires et collectivistes, un grand intérêt » en tant qu'exemple de mise en œuvre des idées anarchistes. « Il est important que les exemples communautaires et coopératifs soient connus, les kibboutzim entre autres, au même titre que les réalisations communautaires faites pendant la guerre d'Espagne, et les quelques essais isolés, dispersés dans le monde, de communes libres et productrices. » L'année précédente, le journal anarchiste britannique *Freedom* avait publié un témoignage (qui sera repris en 1983 dans le livre *Why Work?*, édité par Vernon Richards) de la

vie dans les kibboutz, qui les décrivait comme « la réalité existante se rapprochant le plus d'une mise en pratique de l'anarchisme ». Dans son post-scriptum à l'édition anglaise de *Champs, usines et ateliers* en 1974, Colin Ward, également membre du collectif éditorial de *Freedom*, dégageait certaines ressemblances entre le kibboutz et la vision kropotkinienne de la société anarchiste de l'avenir, rangeant la première parmi les rares « sociétés humaines existantes concrétisant les idées avancées par Kropotkine dans son ouvrage ». Pour sa part, l'éco-anarchiste Graham Purchase écrit que le kibboutz représente « exactement le même genre de commune villageoise que Kropotkine avait envisagé ». L'œuvre-phare de George Woodcock sur l'histoire de l'anarchisme compte également le kibboutz parmi les mouvements anarchistes « s'étant soulevés, d'une manière encourageante, pour résister au phénomène totalitaire », et dans un pamphlet intitulé *The Basis of Communal Living* (également publié chez Freedom Press), Woodcock a livré un commentaire détaillé des kibboutz, accompagné de notes sur les collectifs espagnols et le mouvement des Diggers en Angleterre.

L'anarchiste allemand Augustin Souchy considérait le kibboutz comme l'une des deux expériences pratiques les « plus importantes » d'autogestion et d'autonomie ouvrières (l'autre étant les collectifs actifs durant la Guerre civile espagnole), pour en conclure que le kibboutz « ressemble fortement à l'anarcho-communisme de Kropotkine ». Dans les premières années du mouvement, les kibboutz avaient également attiré l'attention d'Emma Goldman, Sam Dolgoff et évidemment de Gustave

Landauer, dont j'ai exposé la contribution intellectuelle au mouvement dans ce volume. Dans un autre domaine, Ursula Le Guin s'est inspirée du mode de vie des kibboutz pour imaginer Anarres, la société anarchiste décrite dans son roman *Les Dépossédés*. Stuart Christie et Albert Meltzer y font également allusion dans *The Floodgates of Anarchy*, tout comme Jason Adams dans *Non-Western Anarchisms*. Alfredo Bonanno salue les premiers kibboutz de façon un peu sournoise dans son pamphlet *Palestine, Mon Amour!* – qui, pour le reste, sombre dans l'idiotie. Et, bien entendu, Noam Chomsky, revenant sur son bref séjour au kibboutz Hazorea en 1953, décrivait l'endroit comme « une communauté libertaire parfaitement fonctionnelle et réussie ».

Le cas de Chomsky est intéressant, ne serait-ce qu'en raison du statut dont il continue de jouir parmi la génération actuelle des « radicaux » ou se disant tels. Interrogé par Peter Jay, dans une entrevue à la BBC en 1976, sur l'existence d'exemples relativement durables et étendus de sociétés s'étant rapprochés de l'idéal anarchiste, Chomsky avait répondu que « l'exemple le plus spectaculaire est sans doute celui des kibboutz en Israël, qui ont longtemps fonctionné sur des bases anarchistes, c'est-à-dire l'autogestion et l'autonomie ouvrières, la synthèse de l'agriculture, de l'industrie et des services, ainsi que la participation des individus aux tâches administratives. Et à l'aune de presque tous les critères qu'on aurait pu leur imposer, ils [...] furent extraordinairement concluants. » En dépit des transformations engendrées par l'intégration des kibboutz à l'appareil d'État après 1948, Chomsky concluait que « comme institutions socialistes liber-

taires fonctionnelles [...] ils fournissent un modèle intéressant et hautement pertinent pour les sociétés industrielles avancées, à un degré que n'ont pas atteint certains autres exemples similaires qui ont existé dans le passé ».

Aujourd'hui, de telles affirmations sont pour le moins exceptionnelles de la part de figures jouissant d'une estime aussi grande que Chomsky dans les cercles de la gauche radicale et anarchiste. Dans les faits, après avoir passé la majeure partie de sa carrière comme l'une des figures de proue de l'anarchisme dans les kibboutz, Chomsky a lui-même entretenu un curieux silence sur la question ces vingt dernières années¹. En faisant preuve d'un peu d'indulgence, on pourrait admettre que le déclin du collectivisme dans les kibboutz depuis les années 1980 a contribué à ce qu'ils disparaissent du vocabulaire des

1. Dans ses entretiens plus récents, Noam Chomsky ne fait allusion aux kibboutz que de manière furtive. En revanche, il s'est penché davantage sur la question des aspirations antiétatiques d'une « partie substantielle du mouvement des kibboutz [d'avant 1948] », dont celles du Hashomer Hatsaïr, qui rêvait d'une Palestine fondée sur la « coopération ouvrière judéo-arabe dans le cadre d'une communauté binationale : sans État, sans État juif, seulement la Palestine ». Une telle idée est pour le moins insolite, étant donné la tendance générale à ne considérer les premiers kibboutz que comme les bâtisseurs du futur État israélien, et en cela nécessairement complices de la voie unilatérale vers l'inévitable dépossession de la population locale. Pour en savoir plus sur les opinions de Chomsky sur ces questions, voir : « A portrait of Chomsky as a young Zionist : Noam Chomsky interviewed by Gabriel Matthew Schivone », *New Voices*, novembre 2011.

gardiens actuels de la flamme anarchiste. Mais les études qu'on continue de mener sur l'évolution du mouvement des kibboutz aujourd'hui, surtout chez les chercheurs israéliens et/ou chez ceux qui œuvrent dans le créneau ou le domaine réservé des « études communales » ou des « études juives », battent en brèche l'idée que les kibboutz contemporains, aussi différents soient-ils des communes des années 1920 et 1930, auraient perdu toute pertinence. Certes, on peut raisonnablement imaginer que si les anarchistes étaient vraiment intéressés à apprendre quoi que ce soit des expériences d'« utopies réelles », ils s'intéresseraient autant au processus de privatisation des kibboutz qu'à leurs réussites passées, et considéreraient avec beaucoup d'attention les nouvelles communes qui ont récemment émergé en réponse à ces crises.

En l'état actuel des choses, bien qu'on continue d'écrire sur les kibboutz et qu'un grand nombre de recherches universitaires sont toujours menées sur le sujet, la génération actuelle d'auteurs anarchistes n'est définitivement pas de la partie. Même si elle ne manque pas une occasion de se dire intéressée à puiser dans les exemples concrets d'économie participative, de démocratie en milieu de travail et ainsi de suite, elle ne cesse de faire preuve d'un conformisme servile et d'une fixation quasi religieuse sur une version fétichisée et caricaturale de la lutte pour l'autodétermination nationale des Juifs, tout en faisant la sourde oreille dès qu'il est question du rôle des tendances anti-autoritaires dans l'histoire des kibboutz. Ainsi, ces derniers se retrouvent tout bonnement disqualifiés comme objet d'étude, du fait des exhortations véhémentes des évangélistes de

cette nouvelle religion pour calomnier toute idée non conforme aux stéréotypes de leur récit officiel.

Dans l'univers contemporain de l'anarchisme académique et activiste, montrer ou être suspecté d'afficher ne serait-ce qu'un début de complicité avec le projet de libération nationale juive est *le* crime absolu, dont l'accusation entraîne nécessairement l'inculpation. Les mots d'ordre et les clichés qui forment les revendications de base de ce dogme, même s'ils consistent le plus souvent à simplement présumer ce qui devrait être prouvé, s'érigent à l'abri de toute critique. Quand il est question des kibboutz, une affirmation hâtive – « mais ils étaient sionistes » – ne manque pas d'être innocemment suivie des mots « pour cette raison... », comme si le simple fait de la proférer se substituait comme une évidence au travail logique qui s'impose. De nos jours, il suffit d'apposer le terme « sioniste » au mot « kibboutz » pour clore toute discussion sur les enseignements potentiels qu'on pourrait tirer du mode de vie de ces communautés et des idéaux antiétatiques d'une bonne partie de ses pionniers. Ainsi, alors même qu'il est devenu parfaitement acceptable aux yeux des anarchistes et des gauchistes d'afficher sa « solidarité » avec des cultes morbides, institutionnellement racistes, misogynes, homophobes et totalitaires², le « kibboutz »

2. Voir, par exemple, « Judith Butler on Hamas, Hezbollah & the Israel Lobby », *Radical Archives*, March 28th 2010 [en ligne]. Il n'est pas inutile de rapporter cette déclaration de l'auteur Michael Neumann, par ailleurs publié chez AK Press en 2002 : « Si une stratégie efficace [pour aider les Palestiniens] implique de ne pas exposer certaines vérités relatives aux Juifs, je m'en fiche. Si une stratégie efficace

fait partie des mots-déclencheurs qui ne manquent pas de plonger ces mêmes individus dans un tourbillon de condamnation dévote.

En vérité, il n'est dans l'intérêt d'aucune des parties d'admettre que les idéologies anarchistes aient pu jouer un rôle dans les premières années de l'immigration des Juifs en Palestine ; ni pour l'ordre établi de la droite sioniste, ni, à plus forte raison, pour les orthodoxies académiques et activistes, dont le récit anti-israélien en est venu à dominer la pensée de gauche en Occident. Admettre que le sionisme n'a pas toujours eu des accointances avec le racisme, le colonialisme et la dépossession des Palestiniens arabes équivaldrait à concéder qu'on ne saurait le réduire au monstrueux monisme dans lequel le confine le discours conventionnel actuel (une caricature répandue aussi bien à droite qu'à gauche, dans une complicité déconcertante), mais consiste plutôt en un ensemble varié d'idéologies et d'idées contraires, dont bon nombre sont l'antithèse complète des stéréotypes et des distorsions sur lesquels les anarchistes contemporains semblent fonder leur compréhension de son histoire. En tout état de cause, on pourrait dire que même si la lutte pour

implique d'encourager un antisémitisme raisonnable ou une hostilité raisonnable vis-à-vis des Juifs, je m'en fiche aussi. Si cela implique d'encourager un antisémitisme vicieux et raciste [...] je m'en fiche encore. » Je n'ai rien vu qui puisse me suggérer qu'une telle vision n'est pas largement partagée, ne serait-ce que tacitement, dans les cercles anarchistes et de la gauche radicale aux États-Unis et au Royaume-Uni, bien que les principaux concernés ne manqueront pas – et se trouvent régulièrement dans l'obligation – de le contester.

l'autodétermination des Juifs correspondait *effectivement* à l'un ou l'autre des « -ismes » auxquels on veut le plus souvent l'associer sans autre forme de questionnement, cela n'aurait qu'une pertinence limitée quant à savoir dans quelle mesure le fonctionnement interne des kibboutz contient des modèles structurels et pratiques viables qui peuvent éventuellement entériner certaines des idées dont les anarchistes n'ont historiquement été capables de parler que de façon abstraite, tout en pouvant les utiliser et les transposer dans d'autres contextes. Quoi qu'il en soit, à l'ère de la post-vérité, alors que bon nombre d'anarchistes n'accordent au terme que la valeur d'une affiliation tribale, alors que la vérité ne se vérifie plus que sur le marché de l'opinion et que le moralisme hystérique des colporteurs de pièges à clics anti-israéliens vaut plus qu'un siècle de recherche académique, la priorité d'une bonne partie de la gauche n'est hélas plus de construire une société meilleure, mais simplement de maintenir sa place dans la tribu, avec tout le confort, la sécurité et la salubrité morale que cela peut apporter.

L'histoire a certes démenti l'optimisme de Buber à l'égard du mouvement des kibboutz comme « cette utopie qui n'a pas échoué », et il s'est aussi trouvé que des kibboutz se sont effectivement avérés complices de certains méfaits abominables. Mais rien de cela n'a la moindre incidence sur le fait que, malgré leurs nombreuses défaillances, ces communautés ont traversé la majeure partie du siècle et ont survécu en tant que modèle d'économie politique participative et volontaire parfaitement fonctionnel et ce, à un niveau sans précédent ni subséquent, où que ce soit sur la planète. Un tel accomplissement doit être pris au

sérieux. Pour ce faire, il suffit simplement de parvenir à dire « et » plutôt que « mais ». Cela n'est pas bien difficile. Même Chomsky semble en avoir été capable. Hazorea, le kibboutz qu'il décrivait comme « une communauté libertaire parfaitement fonctionnelle et réussie », avait été construit en partie sur des terres qui appartenaient auparavant à un village arabe. Il n'y a aucune contradiction à reconnaître ces deux réalités.

La société a de bonnes raisons de s'attarder sur ce que J. S. Mill appelait les « expérimentations existentielles³ ». Or, si le kibboutz était jadis perçu comme un terrain fertile pour la recherche, non seulement de la part des socialistes et des anarchistes, mais dans pratiquement toutes les branches des sciences sociales – des études administratives aux recherches sur la petite enfance –, il ne vaut tout simplement plus la peine d'en suggérer l'examen dans certains cercles académiques et activistes occidentaux, ne serait-ce que pour échapper aux inévitables récriminations auxquelles on s'exposerait. Ainsi, tout un pan de la recherche sociale est de fait placé hors de portée, laissant le champ libre à une sinistre tendance au révisionnisme historique, où les voix plus anciennes, qui auraient fort bien pu jouer un rôle pour trouver une voie pour sortir de l'impasse actuelle au Moyen-Orient, sont lentement mais sûrement effacées de l'histoire. Avec leur disparition, les enseignements

3. N.d.t. — La traduction originale de Charles Brook Dupont-White, datant de 1860 – un an après la parution de *On Liberty* –, rendait « experiments of living » par « manières de vivre ». Nous y avons préféré la traduction plus récente (2007-2008) réalisée par Olivier Gaiffé [en ligne].

issus de l'une des « expérimentations existentielles » les plus accomplies et les plus durables de toute l'ère moderne se voient progressivement purgées des annales de l'histoire.

*

En Israël, c'est une histoire quelque peu différente. Depuis la première parution de cet ouvrage, avec le virage à droite de la politique israélienne en trame de fond, les nouvelles communes urbaines dont il est question dans le chapitre 5 du livre ont, souvent contre toute attente, gagné en puissance. J'ai passé la majeure partie de mes années entre vingt et trente ans à travailler de manière rapprochée avec des membres de ces communautés⁴, et même s'il me serait impossible de dire sans sourciller, malgré la meilleure volonté du monde, que je partage beaucoup de leurs positions politiques, leur évolution d'anciens jeunes idéalistes précaires vers ce qui est maintenant devenu, dans les faits, un véritable « nouveau mouvement des kibboutz » constitue une histoire fascinante. Parce qu'alors même que les anarchistes et l'extrême-gauche ne se soucient plus guère des initiatives visant à créer positivement un monde meilleur, préférant pour la plupart se contenter de guerres intestines et de politiques de « résistance » et

4. Cf. James Horrox, *The New Israeli Socialism: An Ethnographic Study of Israel's Urban Communal Scene* (Thèse de doctorat, 2011). Pour un aperçu de l'évolution des communes urbaines jusqu'en 2011, voir James Horrox, « City Communes in Israel », *Communal Societies*, vol. 31, n° 2, Automne 2011, p. 21-44.

de dénonciation⁵, ces communautés s'acharnent, au jour le jour, à mettre au jour de bas en haut une nouvelle structure sociale, sur la base de la démocratie directe et de la propriété commune des actifs, tout en fournissant une assistance sociale et d'autres services importants à leur voisinage.

Kehillot Shachaf, l'organisme de tutelle sous lequel opèrent actuellement les communes activistes en Israël, estime ses adhérents à quelque 9 000 membres. Ce chiffre pose néanmoins certains problèmes, dans la mesure où les communautés inventoriées par *Shachaf* en comprennent plusieurs qui n'ont rien à voir, par exemple, avec Kvoutzat Yovel et les *kvoutzot* du Tnouat Bogrim, ou encore les kibboutz urbains et les différentes autres communes urbaines indépendantes qui opéraient auparavant sous l'égide du Maagal Hakvoutzot. Quoi qu'il en soit, ces dix dernières années ont vu le milieu communal en Israël se développer au point que, dans certaines régions et par le biais des organismes sans but lucratif qu'elles ont créés, ses communautés sont tout aussi impliquées que l'État dans la prestation de mesures sociales et quelquefois plus encore.

5. Une « entreprise symbolique négative qui s'occupe principalement de faire valoir son innocence », comme le défend David Hirsh dans son excellent article « The Politics of Position *vs.* the Politics of Reason », publié dans *Fathom* à l'automne 2015 [en ligne]. L'article se concentre sur la montée de la faction de « gauche régressive » regroupée autour de Jeremy Corbyn au Royaume-Uni, mais ses arguments peuvent tout autant s'appliquer aux milieux anarchistes contemporains. Pour un bon survol, voir également Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris : La Table Ronde, 2000.

Disons-le clairement : ces communautés ne sont pas anarchistes. Elles ne se considèrent pas comme telles (même si elles utilisent parfois le terme « anarcho-socialiste » pour décrire leur mode de vie), et elles ne sont certainement pas perçues comme des « camarades de lutte » par les Israéliens se disant anarchistes. Les *kvoutzot* du Tnouat Bogrim, en particulier, adoptent une fervente position socialiste sioniste ; elles soutiennent les élus de gauche à la Knesset, leurs membres servent dans les forces armées (bien que certains refusent de servir dans les Territoires occupés⁶) et traitent tous les appels à régler le conflit israélo-

6. Anton Marks, de Kvoutzat Yovel, a fait un séjour dans une prison militaire en 2002 après avoir refusé de servir en Cisjordanie lors de son service militaire. Mettant en lumière une pratique introduite dans le discours public israélien par certaines figures de proue au début des années 2000, l'explication de Marks fait écho à la « Lettre des 'Troupes d'assaut' » signée en janvier 2002 par 51 réservistes, qui déclaraient leur refus « de combattre au-delà des frontières de 1967 en vue de dominer, d'expulser, d'affamer et d'humilier un peuple entier ». Les signataires de la lettre formèrent l'organisation *Omets Lesarev* (« Courage de refuser »), qui soutient l'objection de conscience dans un langage explicitement sioniste (« le refus de servir dans les Territoires est le sionisme »). Comme Marks me l'expliquait dans un entretien, « J'ai servi à l'intérieur des frontières d'Israël et j'étais heureux de le faire. Pour moi, c'est ça le sionisme. Une guerre qui défend les colonies n'est pas le sionisme... Ma conscience me disait que ce n'était pas quelque chose que je pourrais ou que je devrais faire. Il y a apparemment de grandes questions autour de la démocratie ici, mais il est très clair que la démocratie n'est pas seulement une question de se rendre aux urnes une fois de temps en temps. C'est une question de valeurs. Les

palestinien par une « solution sans État » ou une « solution à un seul État » avec une extrême suspicion. Cela dit certains éléments du mode de vie qu'ils ont façonné font manifestement écho non seulement aux kibboutz intimistes des années 1920, mais également – et curieusement – à certaines idées et pratiques qui sont maintenant des lieux communs du discours anarchiste.

Dans les communautés du Tnouat Bogrim, et surtout celles du Hanoar Haoved Vehalomed (NOAL), la tendance majeure des deux dernières décennies a été le regroupement des communes au sein de « kibboutz des *kvoutzot*⁷ », un nouveau genre de communauté qui combine astucieusement les deux conceptions concurrentes du communalisme issues des deuxième et troisième *Aliyot* : la *kvoutza* et le kibboutz. Ce processus a entraîné le développement de formes novatrices et parfois extraordinairement complexes de démocratie directe, conçues pour transposer la primauté du petit groupe (*kvoutza*) dans le cadre plus large du kibboutz, et endiguer ainsi les modes de gouvernance autoritaires que plusieurs kibboutzniks de la deuxième moi-

barrières, les postes de contrôle et les démolitions de maisons, ce n'est pas la démocratie. Participer à ça, ce n'est pas la démocratie. »

7. Pour un témoignage détaillé des développements plus récents à Kvoutzat Yovel en particulier, voir James Horrox, « The New Kibbutzim », *Communal Societies*, vol. 32 n° 1, été 2013. Voir également Yuval Dror, « The New Communal Groups in Israel: Urban Kibbutzim and Groups of Youth Movement Graduates », in *One Hundred Years of Kibbutz Life, A Century of Crises and Reinvention*, éd. Michal Palgi et Shulamit Reinharz, New Brunswick, N.J. : Transaction, 2011, p. 315-324.

tié du siècle accusaient d'étouffer la liberté individuelle permise dans les premiers kibboutz. Dans ce nouveau modèle, le fonctionnement interne des *kvoutzot* individuelles s'apparente à une micro-communauté intimiste et souvent fondée sur le consensus, alors que le kibboutz en tant que totalité cherche à équilibrer la participation et la représentation en distribuant au mieux la capacité d'agir à travers ses différentes *kvoutzot*. En résulte un modèle de gouvernance capable d'atteindre un consensus, ou du moins quelque chose qui s'en rapproche, dans une communauté comprenant souvent plus d'une centaine de membres.

Dans le kibboutz des *kvoutzot*, le fait que l'ensemble des membres s'implique dans la prise des décisions et participe directement à tous les aspects de la vie quotidienne fait en sorte que le collectif reste l'autorité ultime en ce qui concerne la gouvernance de la communauté. Mais au lieu de désigner l'assemblée générale comme organe central de sa vie démocratique, les décisions y sont partagées entre un ensemble de groupes consultatifs et exécutifs, de sorte que c'est à la *kvoutza* individuelle que revient le dernier mot pour toute motion donnée, en vertu de son droit de veto. Ce pouvoir décisionnaire de la *kvoutza*, la mise en commun des finances, la démocratie directe, l'absence de salaires différenciés et le caractère intimiste des relations interpersonnelles à tous les niveaux du kibboutz convergent pour empêcher la stratification, la centralisation du pouvoir et l'émergence d'élites dirigeantes. Pour leur part, les journées d'étude en commun, qui sont les piliers de la vie communautaire, contribuent à empêcher la formation d'élites savantes, de sorte que le kibboutz, la *kvoutza* et la famille opèrent de concert, du moins en

théorie, pour empêcher que le contrôle du collectif sur l'individu ne devienne « total ».

Une grande part de ce qui précède fut mis en place délibérément pour répondre à un désir partagé de « ne pas finir comme les vieux kibboutz ». Ainsi, là où les kibboutz classiques mettaient l'accent sur « l'égalité » – un terme qui, pour plusieurs enfants des kibboutz des Trente glorieuses, a fini par devenir synonyme d'une tyrannie de la majorité –, le « kibboutz des *kvoutzot* » se fonde sur les valeurs de l'association et de la participation (*shitouf* ou *shitouf peoula*; littéralement la « coopération dans le travail »). Ce nouveau genre de communalisme cherche à réconcilier la souveraineté individuelle et la responsabilité envers la collectivité dans une communauté fondée sur les relations de proximité et de réciprocité, qui ne sont possibles qu'au sein d'unités sociales restreintes, où l'esprit de camaraderie et d'entraide peuvent s'épanouir au quotidien. Conçu évidemment en consonnance avec le communalisme « dialogique » de Buber et le *Siedlung* de Gustav Landauer⁸, il s'efforce d'empêcher la communauté d'acquiescer à une existence autonome au-delà et par-

8. N.d.t. — On peut traduire *Siedlung* par « établissement », « implantation », « colonie » ou « communauté », comme dans ces deux textes parus dans *Der Sozialist*, respectivement en 1909 et 1910, et traduits par Gaël Cheptou dans *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*, collectif sous la direction de Freddy Gomez, Paris : À Contretemps/ Éditions de l'éclat, 2018, p. 187 et 193. Pour un bon aperçu des projets de colonies agricoles inspirées par les thèses de Landauer, nous recommandons également l'article de Christoph Knüppel, « Gustav Landauer et le mouvement d'implantation communautaire », dans le même volume, p. 59 *sqq.*

delà la somme de ses membres, en s'efforçant constamment d'interroger par le bas toute tentative d'imposer une structure par le haut.

L'évolution de ces communautés est particulièrement intéressante dans la mesure où ses créateurs se sont explicitement inspirés des théories sociales issues des cercles romantiques et libertaires européens et transposés en Palestine par les immigrants des deuxième et troisième *Aliyot*. Leurs bibliothèques contiennent des milliers d'ouvrages sur les origines du mouvement ouvrier juif où les membres peuvent puiser dans une grande variété de sources pour nourrir leurs débats : la philosophie dialogique de Martin Buber, l'existentialisme nietzschéen de A. D. Gordon, les écrits de Yitzhak Tabenkin, Joseph Baratz, les idéologues marxiste-sionistes Moses Hess, Naḥman Syrkin, Ber Borochov et Berl Katznelson, des figures littéraires socialistes telles que Yosef Haim Brenner et Haim Naḥman Bialik, sans oublier les travaux des pionniers des kibboutz dans les années 1920 et 1930, empreints de l'anarchisme de Gustav Landauer. Fait à noter : après avoir été longtemps absents de ces références, Landauer comme Kropotkine ont définitivement réintégré le corpus.

Certaines connexions entre ces communes et l'héritage anarchiste des kibboutz sont d'ordre plus personnel. En l'espèce, il vaut la peine de mentionner la figure de Muki Tsur, qui fut un personnage central du mouvement des kibboutz pendant plus d'un demi-siècle, bien que le présent ouvrage ne l'ait que brièvement évoqué. Élève et ami de Gershom Scholem, cet ancien secrétaire du mouvement joua un rôle décisif dans le Cercle Shdemot – le groupe d'intellectuels qui s'efforça de réintroduire

les idées de Landauer et Buber dans les kibboutz des années 1960. Trente ans plus tard, Tsur sera considéré comme une des figures tutélaires du mouvement, ce qui porte à croire que la pensée anarchiste, après avoir inspiré le modèle intimiste des kibboutz des deuxième et troisième *Aliyot*, pourrait fort bien offrir des possibilités constructives pour l'avenir du mouvement. La nouvelle vague de communes voit en Muki Tsur une sorte d'*éminence grise**, et il est un des plus enthousiastes défenseurs du nouveau mouvement parmi les représentants des « anciens » kibboutz. En prenant ces communautés sous son aile et en s'engageant dans leur vie intellectuelle et culturelle – ses ouvrages constituant une référence incontournable dans leur corpus pédagogique, à côté des articles de *Shdemot*, des témoignages de *Kehillatenu* et de nombreux autres documents similaires –, l'idéal d'une communauté sans règlements, à l'image des *kvoutzot* des deuxième et troisième *Aliyot*, a été remis au goût du jour comme modèle pour la vie communale.

Il en va de même pour Chaïm Seeligman, une autre figure chère au nouveau mouvement des kibboutz. Lors des débats des années 1990, Seeligman avait proposé d'explorer à nouveaux frais les racines anarchistes des kibboutz pour raviver un mouvement alors empêtré dans une série de crises. Après avoir participé au mouvement de jeunesse Kadima en Europe, Seeligman avait pris le chemin de la Palestine au milieu des années 1930. En tant que membre du kibboutz Givat Brenner, à Rehovot, au sud de Tel Aviv, il avait écrit abondamment sur l'anarchisme de Gustav Landauer, Erich Mühsam et Bernard-Lazare et était particulièrement versé dans la question du rôle

des idéologies anarchistes dans les premiers kibboutz, sujet dont il discutera de long en large avec les membres des nouvelles *kvoutzot*. Chaïm Seeligman est décédé en 2009.

Mon intention ici n'est pas de dire qu'on devrait d'une manière ou d'une autre considérer les nouveaux kibboutzniks comme des anarchistes pour la simple raison qu'ils lisent Landauer et Kropotkine. Ces liens ne sont pertinents que par la relation spécifique qu'ils instaurent avec le passé. Les artisans des nouveaux kibboutz s'appuient sur un récit qui figure déjà au cœur de l'ethos national israélien, mais sous une forme refoulée, embrouillée et pervertie par la fabrique de mythes qui ont suivi la création de l'État. Le noyau dur de l'approche des kibboutzniks actuels réside dans leur croyance que, même si certains aspects du passé pourraient et devraient être considérés comme des exemples de ce qu'il ne faut *surtout pas* faire pour construire une communauté, les expériences d'« utopies réelles » du passé contiennent des enseignements précieux et qui pourraient être fort utiles pour construire une société plus juste et équitable dans le présent et à l'avenir. Puisant à la source abondante des pensées utopistes dans la tradition juive, à travers l'étude aussi bien subjective – parfois même eiségétique⁹ – que collective de son histoire et de sa mythologie, ils se retrouvent à prospecter, à revigorer et à s'appuyer sur la synthèse caractéris-

9. N.d.t. — Par opposition à l'exégèse, l'eisegèse désigne un processus d'interprétation *subjectif*, qui transpose et même impose – ne serait-ce que pour mettre en lumière – les présuppositions, biais et jugements subjectifs d'un lecteur à un texte donné.

tique du mouvement ouvrier juif: celle qui conjugue luttes sociales et développement communautaire. Ce faisant, les nouveaux kibboutzniks ravivent la conception classique de la commune comme portant à la fois les défis de la communauté nationale et un modèle, en microcosme, de l'utopie révolutionnaire. Le fait qu'ils s'appuient sur une forme sociale déjà existante et, qui plus est, inscrite dans un récit historique et culturel jouissant d'une légitimité considérable dans le monde qui les entoure, fournit une grille de lecture et un point focal à leurs activités quotidiennes, tout en participant par ailleurs à l'efflorescence et au renouveau du collectivisme en Israël, d'où la relative facilité avec laquelle les nouvelles communes semblent aujourd'hui avoir intégré le paysage politique israélien.

Les *kvoutzot* et les kibboutz de *kvoutzot* du Tnouat Bogrim ne représentent qu'une fraction des nombreux modèles de communes urbaines ayant pris leur essor en Israël en réaction aux défaillances des anciens kibboutz. Si ces groupes constituent manifestement la colonne vertébrale du paysage communal actuel, ces vingt dernières années ont vu une nouvelle génération de communes se former à leur image (et à celle des kibboutz urbains), sans pour autant être directement affiliées au mouvement, dans une tentative de créer des modes de vie alternatifs en périphérie de la société, tout en organisant des projets de développement social dans leur voisinage. À certains égards, plusieurs de ces communes sont beaucoup plus « anarchiques » que les *kvoutzot* du Tnouat Bogrim: elles ne sont membres d'aucune structure particulière, ont des pratiques internes moins rigides et des critères d'admission moins sévères, accordent

moins de place à l'idéologie et fonctionnent avec des institutions démocratiques plus informelles, en contraste avec les mécanismes de démocratie participative sophistiqués qu'on peut voir dans les communautés du Tnouat Bogrim. Quoi qu'il en soit, tous ces groupes partagent une aspiration commune à fonder un nouvel ordre social en fournissant, d'une part, un cadre de vie où leurs membres peuvent librement s'épanouir en tant qu'individus et, de l'autre, une base urbaine pour s'impliquer dans des œuvres sociales à caractère local et quotidien.

L'utopisme de ces groupes ne suit aucune recette pour créer la société parfaite du futur ; pour autant, il n'est pas plus compatible avec le cynisme postmoderne vis-à-vis de « l'universalisme abstrait ». Et il n'a certainement rien à voir avec ceux d'entre les gauchistes dont la contribution au progrès social se limite à la répétition machinale de *clichés** moralistes et la vénération aveugle d'une quelconque minorité fétichisée se donnant pour l'unique-groupe-opprimé-du-jour. Bien au contraire, ces communes sont l'expression d'une existence conjugquée à l'« ici et maintenant » : ancrées, intégrées et élaborées dans l'étude des expériences de leurs prédécesseurs, de sorte que l'orientation dominante du discours anarchiste occidental voulant « construire l'avenir à même le présent » puisse s'enraciner dans une institution proprement et archétypiquement israélienne. L'activisme constructif qui en résulte résonne avec la centralité historique des entreprises collectives et des modes de vie communaux dans la conscience nationale israélienne, sans oublier le rôle primordial des organisations populaires et non gouvernementales dans le développement du pays.

En prenant en compte cet héritage substantiel du pouvoir ouvrier en Israël, il nous appartient de prendre au sérieux les efforts de ceux qui se demandent comment les traditions radicales de l'histoire du pays pourraient offrir des réponses aux problèmes sociaux actuels, s'efforçant de dégager les possibilités de travailler ensemble à développer des alternatives viables, adaptées et durables au *statu quo*, dans un esprit d'entraide, de coopération et d'autogestion. Que ces recherches aient ou non un rôle à jouer dans le contexte plus large de la région, elles nous donnent en tout cas un aperçu des problématiques sous-jacentes aux débats contemporains sur les perspectives des projets visant à remplacer les modèles d'organisation dominants sur le long terme. Quels genres de valeurs ces alternatives devraient-elles promouvoir ? Comment devraient-elles prendre leurs décisions ? Quel rôle serait dévolu aux gestionnaires et aux dirigeants ? Au fil du temps, les créateurs d'« utopies réelles » – et des kibboutz au premier chef – ont dû se confronter à toutes ces questions. Immanquablement, ils ne sont jamais parvenus à réaliser les utopies qu'ils avaient initialement imaginées. Mais, comme le disait à juste titre J. S. Mill, cela ne justifie pas qu'on les rejette d'un revers de main. Au moment venu, que ce soit par accident ou à dessein, elles pourraient bien finir par donner naissance à quelque chose de bien meilleur que tout ce qui les a précédés.

James Horrox
Los Angeles, Novembre 2017

Annexe : une correspondance
entre Naḥum Goldmann et Gustav Landauer

L'édition et la traduction de la correspondance entre Gustav Landauer et Nahum Goldmann en 1919 a été préparée par Avraham Yassour à l'occasion de la conférence internationale Utopia, Imagination and Reality, tenue à Haïfa en janvier 1990.

Naḥum Goldmann
Berlin
14 mars 1919

Mr Gustav Landauer
Munich
Hôtel Wolf

Au Très Honorable M. Landauer,

Vous avez sans doute reçu mes deux télégrammes relatifs à la convention des représentants de Eretz Israël et vous aurez compris que la convention n'aura lieu qu'à la fin avril. Nous espérons sincèrement que vous aurez la chance d'être à Berlin durant cette période et que vous pourrez prendre part à la convention.

Le Dr. Buber vous aura déjà dit qu'il prévoit d'organiser une petite convention préliminaire à Munich à la mi-avril pour étudier la question de la construction d'une colonie (nationale) en Eretz Israël. Vous avez offert de coopérer avec nous à Munich et vous nous avez fait part de votre intention de rédiger les propositions et les grandes lignes que nous voudrions présenter à la convention. Je souhaite aujourd'hui vous soumettre

les points les plus importants sur lesquels j'aurais besoin de votre avis ; ils sont le résultat de consultations entre les amis qui se trouvent ici ;

1. Nous considérons le problème de l'opposition entre la société centralisée et décentralisée comme une question fondamentale pour l'entreprise de peuplement. Nous autres, ici présents, sommes tous unis par le désir que le peuplement soit fondé sur un système communautaire décentralisé, tandis qu'il faudra insister sur la communauté comme unité (en elle-même), où les personnes sont en relation directe les uns avec les autres. La seule difficulté que pose cette question est de déterminer quels sont les domaines de la vie sociale qui exigent une structure centralisée, en l'occurrence l'administration technique et la vie économique.

Nous vous prions de nous faire part de votre opinion et, si possible, d'en rédiger les grandes lignes.

2. En ce qui concerne la nationalisation des terres, nous sommes tous du même avis, et je crois que la plupart des sionistes aussi. En plus de la nationalisation des terres, nous demandons également la nationalisation des ressources (eau, charbon, etc.)

3. La question de l'industrie nous semble très difficile et obscure. Seuls quelques-uns d'entre nous sont marxistes, au sens où nous demandons la socialisation des moyens de production. Nous avons devant nous l'image d'une usine organisée sur la base de l'association, où les travailleurs participent en tant que propriétaires et ont un droit égal par rapport à tous les problèmes de distribution des profits, l'administration, etc. La controverse se présente comme suit :

a) Serait-ce la communauté entière et unie qui se verrait créditer des profits, ou seulement l'associa-

tion collective d'une usine donnée, chose que nous considérons comme dangereuse, puisqu'elle ferait émerger un nouveau prolétariat petit-bourgeois et capitaliste ; en outre (des circonstances seront-elles créées où) la situation des travailleurs d'une industrie prospère serait supérieure à celle des travailleurs d'usines moins lucratives ?

b) Il n'est pas possible de combiner ces deux principes : d'un côté, une seule usine syndiquée sur une base coopérative, et de l'autre, la collectivisation de l'industrie ; cette société unique rendra-t-elle possible une supervision et un droit d'ingérence considérable de la part du public – ce qui semble nécessaire –, et non de la part des travailleurs des usines prospères, qui ne savent pas comment se défendre contre la pénétration d'éléments nouveaux ?

4. La question des accords commerciaux est également très difficile et obscure. Devront-ils être nationalisés ou plutôt confiés aux communes elles-mêmes, qui seraient en charge des échanges internationaux de produits, etc. ?

Ces points sont identiques à ceux dont nous avons débattu jusqu'à présent dans nos propres cercles et sur lesquels nous vous demandons maintenant votre avis. Pour chacune de ces questions, nous voudrions vraisemblablement présenter des grandes lignes ou des propositions à la convention des délégués et nous vous prions de formuler votre position sous la forme d'un résumé. Nous pourrions discuter toutes ces questions en profondeur lorsque nous nous réunirons à Munich, mais nous vous saurions gré de nous tenir informés à l'avance par écrit, afin que nous arrivions quelque peu préparés.

En ce qui concerne les autres questions importantes (la question arabe, les établissements agricoles, les termes des acquisitions de terres etc.), il serait préférable que nous en discutions d'abord entre nous, avant de solliciter de nouveau votre avis sur ces questions.

J'espère que, malgré toutes vos préoccupations de ces derniers jours et semaines à Munich, vous pourrez malgré tout trouver le temps de répondre à nos questions. Au nom de tous, je vous remercie.

Mes meilleurs vœux,
 Bien à vous,
 (Nachum Goldmann)

* * *

Krombach (Schwaben)

19 mars 1919

Cher M. Goldmann :

Buber ne m'a pas écrit. Quoi qu'il en soit, je serai ravi de participer à la petite convention de Munich. Si possible, j'aimerais réserver pour ce moment ma décision quant à une participation au congrès plus large des délégués à Berlin. Les incertitudes desquelles je dépends sont trop nombreuses. Pour ce qui est des questions, nous pourrions tenter d'y répondre ensemble à la convention et, dans tous les cas, je n'ai aucune intention de fournir des réponses, mais plutôt d'indiquer quelques questions supplémentaires aux problèmes que vous avez soulevés.

La décentralisation, ainsi que la liberté et le bénévolat qu'elle suppose, doit être massivement introduite partout où il n'y a aucune nécessité d'insister sur la rentabilité et le pouvoir compétitif, c'est-à-dire partout où il est

possible, en la matière, de permettre une gestion non économique de l'économie. C'est également là qu'intervient la question de savoir si l'économie – et ce qu'on appelle « l'économie nationale » (*Staatswirtschaft*) – sera fondée exclusivement sur la productivité du travail ou si la rentabilité sera également nécessaire. Une question supplémentaire est de savoir si l'abandon des institutions centralisées qui existent déjà (le Système) rendra possible la centralisation accrue que les communautés demandent (d'introduire)? Qui sommes-nous pour juger de la possibilité selon le cas? Et la question de la centralisation entraîne toutes les questions connexes relatives à la taxation, l'économie nationale, la police, l'administration judiciaire, l'officialité, le système représentatif (le gouvernement démocratique). Et avec tout cela, il me semble néanmoins possible de ne pas demander au préalable tout ce qui sera nécessaire de la part de l'État, mais plutôt de tout laisser au développement des communautés et à leurs désirs. Là seulement, quand le bien-être de l'individu, et non le bénéfice de l'organisme, sera considéré – voilà le principe le plus essentiel.

2. La nationalisation des terres doit être un *principe fondamental*. Dans le cas particulier où les ressources naturelles rares sont réclamées par la communauté alliée (minerai, charbon, dépôts d'argile, grandes voies maritimes qui servent de passage pour les produits de la communauté, etc.), elle doit devenir une réalité. Mais nous pouvons d'ordinaire réaliser ce principe fondamental de plusieurs manières: en louant des parcelles de terrain par le biais de la communauté, par la propriété communale et le travail collectif de la terre, etc. Ici aussi, la direction de la Question 1 est décisive. Je crois que chaque communauté devrait posséder ses propres moyens de commercialisation, qui seraient sous son contrôle d'une manière

indépendante, exception faite des ressources naturelles abondantes qui seraient possédées par la communauté entière. De fait, il y a là une opportunité en or pour une taxation de la part de la totalité : dans l'achat de fertilisants chimiques, la machinerie industrielle, les corporations commerciales, etc. Je suppose, par ailleurs, qu'en dépit du danger de gaspillage il vaut mieux permettre le développement du bénévolat que de décider à l'avance d'une forme imposée.

3. Pour être franc, on n'a pas besoin d'être marxiste pour réfuter l'économie fondée sur les profits. Le fait que vous me posiez la question n'a aucun sens à mes yeux. Là réside d'une manière plus appropriée la question de l'égalité dans l'échange commercial, des opérations financières sans intérêt et du crédit mutuel. Ensuite, quand nous serons capables de résoudre ces questions autant qu'il le sera possible, viendra le tour de la question suivante :

4. Le commerce national et le commerce avec le reste du monde, qui reste encore capitaliste. Ces questions sont toutes deux secondaires. Si nous ne pouvons résoudre que les problèmes de la Question 3, alors il n'y a aucune difficulté, étant donné que chaque produit possède sa propre valeur sur le marché, et en regard de la méthode commerciale, l'offre et la demande du marché peuvent par exemple être annoncées dans les journaux. La question du commerce avec les nations étrangères dépend des circonstances suivantes : a) y a-t-il un surplus de produits ? b) ces derniers sont-ils de qualité supérieure et assez abordables qu'ils trouveront des acheteurs dans le marché mondial ?

Si la réponse à ces questions est positive, alors la

communauté sera capable d'importer les produits particuliers dont elle a besoin. C'est sans aucun doute la situation (actuelle). À quel point il est vital de *nationaliser le commerce étranger* et les économies individuelles importe peu, dans la mesure où ils sont indépendants de l'économie de la communauté. La livraison de marchandises de l'étranger et leur distribution doivent se faire dans l'intérêt de la communauté ; la communauté s'assurera qu'il y aura des produits appropriés pour l'exportation, sans quoi la situation provoquera de l'endettement et de la dépendance vis-à-vis des pays étrangers.

Je suggère que vous et vos amis méditez mes commentaires hâtifs, puis nous tenterons, dans un effort commun, de parvenir à la formulation de grandes lignes. Dans l'attente de vous revoir et avec mes meilleurs vœux,

Bien à vous,

Gustav Landauer

Bibliographie

Nous n'avons pas indiqué les adresses internet des nombreux articles disponibles en ligne et nous sommes efforcés d'en indiquer les sources « papier » quand elles existaient. Les liens qui figuraient sur l'édition anglaise se sont avérés souvent obsolètes. Une recherche à partir de l'auteur ou du titre permet de retrouver facilement les références notées « en ligne ». Nous avons indiqué les traductions françaises des ouvrages cités et ajouté quelques titres utilisés pour cette édition française. Les ajouts sont signalés par un astérisque.

- Adams, Jason : *Rethinking the Global context: Non-Western Anarchisms*, brochure, Zabalaza Books [en ligne].
- Adiv, Assaf: « Post-Zionist Israel: The rules have changed », *Challenge Magazine* [en ligne]
- Agasi, Yehudit & Darom, Yoel édés., *Alternative Way of Life: The First International Conference on Communal Living (Communes and Kibbutzim)*, Norwood: Norwood Editions, 1984
- Albert, Michael & Robin Hahnel: *Looking Forward, Participatory Economics For the Twenty-First Century*, Boston: South End Press, 1991
- Arendt, Hannah: *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, DeuXTEMPS /Tierce, 1991*
- Avineri, Shlomo: *Arlosoroff*, London: Peter Halban Publishers Ltd, 1989
- Avrahami, Eli: « The Changing Kibbutz » [en ligne]
- Avrich, Paul: « Gustav Landauer », *The Match!*, December 1974
- Baratz, Joseph: *Mon Village en Israël (1954)*, adaptation par Georgette Leven, Paris, Plon, 1957
- Bassok, Moti: « Report: Ethiopian immigrants earned half of average salary last year », *Haaretz*, 5 avril 2007 [en ligne]

- Beinin, Joel: « Knowing Your Enemy, Knowing Your Ally: The Arabists of Hashomer Hatzair (MAPAM) », *Social Text*, n° 28, 1991, p. 100-121.
- Bekken, Jon: « Peter Kropotkin's Anarchist Communism » [en ligne]
- Bell-Dotan, Doreen Ellen: « Anarchy in Praxis – Getting off the Ground » [en ligne]
- Berger, Daniel: « Anti-Zionist, Revolutionary and Internationalist: Interview with Rudolf (Rudi) Segall » *International Viewpoint: News and Analysis from the Fourth International*, April 2001 [en ligne]
- Bertolo, Amedeo éd.: *Juifs et Anarchistes. Histoire d'une rencontre*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008
- Blasi, Josef: *The Communal Experience of the Kibbutz*, New Jersey: Transaction Inc., 1986
- Bonanno, A.: *Palestine! Mon Amour*, London: Elephant Editions, 2007
- Breines, Paul: « Germans, Journals and Jews/Madison, Men, Marxism and Mosse: A Tale of Jewish-Leftist Identity Confusion in America », *New German Critique*, n° 20, Special Issue 2: *Germans and Jews* (Spring, 1980), p. 81-103.
- Buber, Martin: *Socialisme et utopie* (1950) traduit par Paul Corset et François Girard, 1^{ère} édition, Paris: Aubier, 1977; rééd. Paris: L'échappée, 2016
- *Communauté*, traduit par Gaël Cheptou, préface de Dominique Bourel, Paris: Éditions de l'éclat, 2018*
- Butcher, A. Allen: « Communal Economics », in Karen Christenson & David Levinson édés., *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications 2003
- Charbit, Denis éd.: *Sionismes. Textes fondamentaux*, Paris, Albin Michel 1998*
- *Israël et ses paradoxes*, Paris, Le Cavalier bleu, 2015*
- Chomsky, Noam: *Government in the Future*, New York: Seven Stories Press, 2005
- Chorbajian, Levon: *Studies in Comparative Genocide*, Palgrave: Macmillan, 1999

- Cohn, Jesse : « Anarchy in Yiddish: Famous Jewish Anarchists from Emma Goldman to Noam Chomsky » *Lecture on Jewish Anarchists in History* [en ligne]
- Corrigan, Edward : « Jewish Criticism of Zionism », *American Arab Affairs*, n° 35, Winter 1990-1991 [en ligne]
- « Degania » *The Jewish Agency for Israel, Department for Jewish Zionist Education* [en ligne]
- « Deganya, the Mother of the Kibbutzim, is 90 Years Old » *Communa* [en ligne]
- Doubrawa, Erhard : « The Politics of the I-Thou, Martin Buber, the Anarchist », *The Gestalt Journal*, printemps 2001 [en ligne].
- Eltzbacher, Paul : *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy*, Trans. Steven T. Byington, éd. James J. Martin, New York : Chip's Bookshop, Booksellers & Publishers, 1970
- « The End of the Kibbutz Movement? », *The Raven: Anarchist Quarterly*, #30, vol. 8, n° 2, Summer 1995, p. 149.
- Ezrachi, Elan : « The Quest for Spirituality among Secular Israelis », *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, U. Rebhun & C. I. Waxman (éds.), New England : Brandeis, 2004, p. 315-328.
- Fischer, Michael, Geiger, Brenda, & Toch, Hans : *Reform through Community: Resocializing Offenders in the Kibbutz*, New York : Greenwood Press, 1991
- Frankel, Jonathan : *Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning*, Oxford : Oxford University Press, 1991
- Gavron, Daniel : *The Kibbutz: Awakening from Utopia*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2000.
- Gomez, Freddy (éd.) : *Gustav Landauer: un anarchiste de l'envers*, Paris : À contretemps/L'éclat, 2018*
- Goncharok, Moshe : « The Yiddish anarchist press in Israel », trans. Jesse Cohen, *R. A. Forum* [en ligne]
- Gordon, Aaron David : *Selected Essays*, Trans. Francis Bunce, New York : League for Labour Palestine, 1938
- Gordon, Uri : *Anarchism and Political Theory: Contemporary Problems*, thèse Mansfield College, University of Oxford 2007 [en ligne].

- *Anarchy Alive! Les politiques antiautoritaires. De la pratique à la théorie*, traduit par Vivien Garcia, Lyon: Atelier de création libertaire, 2012.
- Grant-Rosenhead, James: « A New Kibbutz Movement », *Communa* [en ligne]
- Harris, Neil: « Going against the grain », *Kibbutz Trends*, n° 46 (Winter) 2002 [en ligne]
- Helman, Amir: « Use and Division of Income in the Kibbutz » in Yehudit Agasi & Yoel Darom éd., *Alternative Way of Life*, cit.
- « Kehilla », *Tamuz Homepage* [en ligne]
- « The Kibbutz Movement », *The International Communal Studies Association* [en ligne]
- Knowles, Rob: « Political Economy from Below: Communitarian Anarchism as a Neglected Discourse in Histories of Economic Thought », *History of Economics Review*, 31/2000 [en ligne]
- Kropotkin, P.: *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, Roger N. Baldwin, éd., New York: Dover Publications, Inc., 2002
- Kropotkine, Pierre: *Champs, Usines et Ateliers, ou l'industrie combinée avec l'agriculture et le travail cérébral avec le travail manuel*, traduit par Francis Leray, Paris: Stock, 1910.
- *L'entraide. Un facteur de l'évolution*, Paris: Éditions du Sextant, 2010
- *La Conquête du Pain*, Paris: Tresse & Stock, 1892, rééd. Éditions du Sextant, 2006
- Landauer, Gustav: *Anarchism in Germany and Other Essays* Barbary Coast Collective, 2004
- *La Communauté par le retrait et autres essais*, traduit par Charles Daget, Paris: Éditions du Sandre, 2009
- « Volk und Land: Dreißig sozialistische Thesen » *Die Zukunft*, January 12, 1907
- *Un appel en faveur du socialisme (Aufruf zum Sozialismus, 1911)*, traduit par Jean-Pierre Laffitte, *(Dis)continuité*, n° 27, juin 2007.
- Lanir, Joseph: *The Kibbutz Movement: Survey and Data*, Tel Aviv: Yad Tabenkin, 1985

- Laqueur, Walter: *Histoire du sionisme*, 2 vols., traduction française Michel Carrière, Paris: Gallimard (1973), collection "Tel", 1994
- Leichman, David, & Paz, Idit: *Kibbutz: An Alternative Lifestyle*, Tel Aviv: Yad Tabenkin, 1994
- Leviatan, Uriel: « Relevancy of Kibbutz Experience to Society at Large » in Yehudit Agasi & Yoel Darom, éd.s., *Alternative Way of Life*, cit.
- Leviatan, Uriel, Oliver, Hugh & Quarter, Jack (éd.s.) : *Crisis in the Israeli Kibbutz*, London: Praeger, 1998
- Link-Salinger, Ruth: *Gustav Landauer in Historical Transmissions*, New York: American Academy for Jewish Research, 1975
- *Gustav Landauer: Philosopher of Utopia*, New York: Hackett, 1977
- *Œuvres Gustav Landauer*, New York: American Academy for Jewish Research, 1976
- Liskin, Michael: « Anarchy Rules! », *The Anarchist Communitarian Network*, [en ligne]
- Lockman, Zachary: *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, California: University of California Press, 2004
- Lopata, Peg: « The Infant Daycare Experiment », *Mothering*, n° 69, Winter 1993 [en ligne]
- Löwy, Michael: *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme, utopie*, Paris, L'éclat, 2010*
- *Rédemption et Utopie: Le judaïsme libertaire en Europe Centrale* (1^{ère} édition, Paris: PUF, 1988; Rééd. Paris: Editions du Sandre 2011)
- Löwy, Michael & Sayre, Robert: *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris: Payot 2005
- Lunn, Eugene: *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley: University of California Press, 1973
- Manor, Giora: « The Kibbutz: Caught Between Isms », *The Kibbutz Trends*, summer 1993 [en ligne]
- Margulies, Hune E.: « Dialogue and Urbanism: On Buber,

- Naess, Spinoza and the Question of Diversity », *The Martin Buber Homepage* [en ligne]
- Marshall, Peter : *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, London : Harper Collins, 1992
- Maurer, Charles B. : *Call to Revolution: The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Detroit : Wayne State University Press, 1971
- Melnik, George : *The Search for Community: From Utopia to a Cooperative Society*, Montreal : Black Rose Books, 1985
- Meyers, Nechemia : « Urban Communes – Kibbutzim Strike Root in Israeli City », *Zionism and Israel Information Center* 2005 [en ligne]
- Near, Henry : *The Kibbutz Movement, A History Volume 1, Origins and Growth, 1909-1939*, Oxford : Oxford University Press, 1992
- Oved, Yaacov : « L'Anarchisme dans le mouvement des kibboutz, traduction française de « Anarchism in the Kibbutz Movement », *Kibbutz Trends* 38 (Summer) 2000, in Bertolo, Amedeo éd. *Juifs et Anarchistes*, cit. [en ligne]
- Pavin, Avraham : « The Governmental System of the Kibbutz » in Leviatan, Uriel, Hugh Oliver and Jack Quarter (éds.) *Crisis in the Kibbutz, Meeting the Challenge of Changing Times*, London : Praeger, 1998
- *The Kibbutz Movement, Facts and Figures* 2006, Tel Aviv : Yad Tabenkin. 2006
- Purchase, Graham : « Peter Kropotkin: Ecologist, Philosopher and Revolutionary » Thèse, *University of New South Wales* [en ligne]
- *Anarchist Society and its Practical Realisation*, San Francisco : See Sharp Press, 1990
- Raptis, Nikos : « Eight Questions on Kibbutzim : Answers from Noam Chomsky », *Znet Commentary* 1999 [en ligne]
- Reinharz, Shulamit : « An Urban Kibbutz in Jerusalem », *The Jewish Advocate*, mars 2008 [en ligne]
- Rosenblum, April : *The Past Didn't Go Anywhere: Making Resistance to Anti-Semitism Part of All our Movements* [en ligne]
- Rotem, Tamar : « First Kibbutz for Ethiopian immigrants opens in Gedera », *Haaretz*, 23 janvier 2008 [en ligne]

- Ruppin, Arthur : « The Picture in 1907 : Address to the Jewish Colonization Society of Vienna », *Three decades of Palestine*, Jerusalem : Schocken, 1925, p. 1-14 [en ligne]
- Scholem, Gershom : *Le prix d'Israël. Écrits politiques 1917-1974*, Paris : L'éclat, « L'éclat/poche », 2016*
- Schulman, Jason : « The Life and Death of Socialist Zionism », *New Politics*, Vol. 9, n° 3 (nouvelle série), n° 35, summer 2003 [en ligne]
- Segré, Ivan : *Les Pingouins de l'universel. Antijudaïsme, antisémitisme, antisionisme*, Fécamp : Lignes, 2017*
- Shafir, Gershon, & Peled, Yoav : *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002
- Sieradski, Dan : « Rejewvenation: Checking In », *Orthodox Anarchist*, 2005 [en ligne]
- Souchy, Augustin : *Attention anarchiste! Une vie pour la liberté*, Paris : Éditions du Monde Libertaire, 2006
- Spiro, Melford : « Moral Postulates of Kibbutz Culture » in Warner P. Woodworth éd., *Economic Democracy: Essays and Research on Workers' Empowerment*, Pittsburgh : Sledgehammer Press, 2002
- *Kibbutz: Venture in Utopia*, Harvard : Harvard University Press, 1972
- Sternhell, Ze'ev : *Aux Origines d'Israël*, traduction française Georges Bensimhon et Zeev Sternhell, Paris : Gallimard (1996), « Folio Histoire », 2005.
- Templer, Bill : « From Mutual Struggle to Mutual Aid: Moving Beyond the Statist Impasse in Israel/Palestine », *Borderlands*, Vol. 2, n° 3/ 2003 [en ligne]
- Tyldesley, Michael : *No Heavenly Delusion: A Comparative Study of Three Communal Movements*, Liverpool : Liverpool University Press, 2003
- Ufaz, Gad : « The Shdemot Circle Members in Search of Jewish Sources », in *Israel Affairs* Vol. IV, n° 3-4/ 1998 [en ligne]
- Urian, D. & Karsh, E. (éds.) : *In Search of Identity: Jewish Aspects of Israeli Culture*, London : Routledge 1998

- Vallier, Ivan, « Production imperatives and communal norms in the kibbutz », in *Communes: Creating and Managing the Collective Life*, R. M. Kanter éd., New York: Harper and Row, 1973
- Ward, Colin: « Gustav Landauer », *Anarchy*, Vol. 5, n° 1, January 1965
- Warhurst, Christopher: *Between Market, State and Kibbutz: The Management and Transformation of Socialist Industry*, London: Mansell, 1999
- « Way of Life », *Kibbutz Degania Aleph* [en ligne]
- Weizmann, Chaïm: *Naissance d'Israël*, tr. fr. Viviane Maspétiol, Paris: Gallimard, 1957*
- Woodcock, George: *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Aylesbury: Pelican Books, 1963
- *The Basis of Communal Living*, London: Freedom Press, 1947
- Yassour, Avraham: « Gustav Landauer: The Man, the Jew and the Anarchist », *Ya'ad*, n° 2, 1989 [en ligne]
- *The Withering Away. Politics in Buber and Landauer's Utopianism*, Prepared for the International Conference *Utopia-Imagination and Reality*, Haïfa, janvier 1990
- Yassour, Avraham éd.: *From a Kibbutz Commune (A Collection of Papers)*, Haïfa: University of Haifa, 1995
- *International Conference: Kibbutz and Communes, Past and Future, Abstracts of the Lectures*, Tel Aviv: Yad Tabenkin, 1985
- *Martin Buber's Social and Cultural Philosophy*, Indiana: New Harmony, 1993
- *The History of the Kibbutz. A Selection of Sources 1905-1929*, Merhavia, 1995
- *Gustav Landauer on Communal Settlement: Exchange of Letters*, Haïfa: University of Haifa, 1990
- Z. H., « Collectivités volontaires en Israël », *Noir et Rouge. Cahiers d'études anarchistes communistes*, n° 23, février 1963 [en ligne]

Index

Abarbanel, Shmuel 250

Adams, Jason 288

Adiv, Assaf 211

Afikim (*Kibboutz*) 136

Agoudat Shoḥrei Hofesh
(*ASHUAH*) (organisation) 250

Ahad Haam 97, 249

Akhdut (groupe) 251 (cf. *Unity*)

Ahdout Haavoda (groupe) 58, 126,
200-204

Ahronowitz, Yosef 74

Albert, Michael 266

Alexandre II 35-36

Alexandre III 36-37, 82

Anarchists Against the Wall 252

Arendt, Hannah 8

Arlosoroff, Chaim 74, 94,
120-126, 185, 261

Avineri, Shlomo 121-126

Avrahami, Eli 212, 217-218

Avrich, Paul 250

Ayelet Hashaḥar (*kvoutza*) 57

Baden Powell 105

Bakounine, Michel 38, 72, 237

Balfour, Arthur 91, 106, 135

Bar-Giora (organisation) 57

Baratz, Joseph 44, 49-51, 60-
62, 65, 70, 301, 315

Baratz, Miriam 61

Bat Shalom (groupe de solidarité de
femmes) 253

Begin, Menahem 9, 210, 214

Beit Oren (*kibboutz*) 213

Beit Shemesh 228, 232-233

Beit Yisrael (*commune*) 228

Bekken, Jon 20

Bell-Dotan, Doreen 209, 267

Ben Gourion, David 200-201,
203-205, 207-208, 260

Bergmann, Samuel Hugo 138,
263

Bergson, Henri 123

Bernard-Lazare 282, 302

Bertolo, Amedeo 25

Beta Israel 269, 270

Betanya (*kibboutz*) 109-114, 150-
151

Betar (groupe) 82

Bialik, Ḥaïm Nachman 301

Bilou 39; *Bilouim* 39-41

Blasi, Joseph 30, 88, 174, 176-
177

Blau-Weiß 92, 104

Bonanno, Alfredo 207-208,
288, 316

Borochoy, Ber 237, 301

Brenner, Yosef Ḥaïm 301

Brit Olim 92, 104

Brit Shalom (groupe) 12, 263

Buber, Martin 12, 25, 27-28,
30-31, 35, 59-60, 63, 73-74,
95-99, 102, 103-105, 110-111,
119-120, 137-138, 185-187,
209-210, 227, 237, 249, 263-
264, 293, 300-302, 307, 310,
316-317, 319-320, 322

Bussel, Joseph 80

*Centre judéo-arabe pour l'égalité,
l'autonomie et la coopération* 253

- Charbit, Denis 10, 46, 68, 121
 Chomsky, Noam 197, 288-289, 294, 316-317, 320
 Christie, Stuart 288
 Corbyn, Jeremy 296
 Corrigan, Edward C. 134-135
- Dayan, Moshe** 257
 Degania (*kibboutz*) 48, 51-57, 60, 64-65, 76-77, 79-81, 83, 85, 89-90, 128, 131, 135, 144, 156, 161, 165, 173, 180-181, 183, 186, 257
 Deleuze, Gilles 11
 Dolgoff, Sam 287
- Eïn Harod** (*kibboutz*) 132, 200, 202-204
 Eïn Zivan (*kibboutz*) 217
 Einstein, Albert 134-135
 Engels, Friedrich 237
 Ezrachi, Elan 137
- Fonds National juif** 51, 65, 149
Forum de la coexistence au Néguev 253
 Fourier, Charles 78
 Friedman, Dorit 183
 Friedman, Yona 156-157
- Garin Kehillati** (*communauté*) 274
 Gavron, Daniel 48, 130, 216, 221, 224-225, 230-231
 Gedera 39, 273-274, 276-277, 280, 282-283
 Gedoud Haavoda («Bataillon du travail») 85, 92, 128, 130-132, 185, 187, 200-204
Gemeinschaft 31, 95-96, 165, 217
 Givat Brenner (*kibboutz*) 302
 Goldman, Emma 287
 Goldmann, Nahum 99-102, 307-310
 Gomez, Freddy 300
 Goncharok, Moshe 136, 250
 Gordin, Aba 250
 Gordon, A. D. 52, 59, 64-76, 79, 88, 105, 120, 122, 127-128, 138, 141, 151, 155, 251, 261, 301
 Gordon, Uri 8, 251, 257, 262
Gordonia (*communauté*) 76, 104, 127, 128
 Grant-Rosenhead, James 229, 234-235, 245
- Habonim** 93, 104, 106, 235
Habonim Dror 93, 227, 235-237
 Hahnel, Robin 266
 Haïfa 99, 190, 227, 236, 307
Hanoar Haoved Vehalomed (NOAL) 234-235, 298
Hapoel Hatsaïr 57, 64, 67, 74, 76, 80-81, 92, 94, 102-103, 109, 120-121, 124-127, 138
 Haroïm (*kvoutza*) 57
Hashomer (organisation d'auto-défense) 57, 105
Hashomer Hatsaïr 25, 76, 92, 104-108, 110, 114-119, 127, 130-131, 184-185, 187, 190-191, 234-235, 249, 258, 261, 265, 289
Haverim Bateva (association) 275
 Hazorea (*kibboutz*) 104, 288, 294

- HeHalutz (organisation)* 86
 Helman, Amir 31, 160, 167-168
 Hertzka, Theodor 102
 Herzl, Theodor 42, 44, 77, 97
 Herzliya 227
 Hess, Moses 237, 301
Hever Hakvoutzot (fédération) 128, 131, 143, 187
Hibbat Tsion (mouvement) 65
 Hirsh, David 296
Histadrout (syndicat) 107, 125, 189-192, 198, 200-204, 210
- Ihoud (groupe)* 12
Ihoud Hakvoutzot Vehakibboutzim (fédération) 137, 143-144, 187
 ISM (*International Solidarity movement*) 252
- J**
 Jabotinsky, Zeev 82
 Jacoby, Russel 285
 Jérusalem 39, 93, 106, 138, 227-228, 237, 253, 263
 JJWB 92, 104
- Kadima (mouvement)* 302
 Kahn, Julius 134
 Katznelson, Berl 301
Kehilla (association) 232-233
Kehillot Shachaf (organisme de tutelle) 296
 Kfar Gilaadi (*kvoutza*) 57
 Kfar Ruppin (*kibboutz*) 216
Kibboutz Artzi (fédération) 25, 32, 76, 104, 107, 115, 117, 128, 143, 185, 187-188
Kibboutz Dati (fédération) 32-33, 188
- kibboutz des kvoutzot* 240, 242, 298-300, 304
Kibboutz Hameouhad (fédération) 86, 128-129, 132-134, 142-144, 185, 187
kibboutz urbains 11, 226-227, 230-231, 233, 236, 243, 245, 265, 274
 Kinneret (lac) 12, 49-51, 56-57, 80
 Knüppel, Christoph 300
 Kropotkine, Pierre 10, 18-26, 29, 33, 38, 62, 74, 77-78, 81-84, 86, 94-95, 107, 117-121, 123, 125, 129, 133, 141, 169-170, 185, 187, 194-195, 210, 237, 243, 249, 256, 261, 282, 287, 301, 303, 318
Kvoutzat Shaal (communauté) 227
Kvoutzat Yovel (communauté) 13, 236, 239-240, 245, 296-298
- L**
 Landauer, Gustav 10, 25-29, 32-33, 69, 72-73, 75, 78-79, 94-104, 106-107, 110-112, 114, 117-122, 137, 139-141, 185, 194, 198, 237, 244-245, 247, 249-250, 258, 261, 264, 267, 282, 287, 300-303, 307, 313, 315, 317-320, 322-323
 Lanir, Joseph 143
 Laqueur, Walter 41-42, 54, 70, 190, 191
 Lavi, Shlomo 132-133, 203-204
 Le Guin, Ursula 288
Légion juive 82
 Lerner, Tali 256, 260
 Leviatan, Uri 150, 164, 171

- Liebman, Marcel 207-208
Likoud (parti) 9, 210-212, 214
 Link-Salinger, Ruth 78-79,
 99-100, 102, 121-122
 Liskin, Michael 222, 225
Loi du retour 12, 269
 Lopata, Peg 183
 Lotan (*kibboutz*) 8
 Löwy, Michael 17, 95-96, 107-
 108
 Lubianker, Pinchas 76
 Luden, Yosef 250
- Maagal Hakvoutzot** 236, 242, 296
Machanot Haolim (groupement)
 235
 Maffesoli, Michel 296
 Magnes, Judas 12, 263
 Manor, Giora 189, 192-194, 267
Mapai (parti) 126, 210
 Margulies, Hune 73-74
 Marks, Anton 237, 240, 297
 Marx, Karl 21, 38, 169, 192,
 220, 237
Matzpen (parti) 251
 Meltzer, Albert 288
 Merḥavia (*kibboutz*) 24, 47, 56,
 77, 79, 108, 114
 Migdal HaEmeq 236, 240
 Migvan (*commune*) 228
 Miliband, Ralph 207-208
 Mill, John Stuart 294, 306
 Mishmar HaEmeq (*kibboutz*)
 114
 Mühsam, Erich 302
- Naaran (groupe)** 235
Nachshon (kibboutz) 183
- Nazareth Illit 240
 Near, Henry 50-51, 61-62, 86-
 87, 115-116, 199, 217, 219
Netivei Ahava (association) 253
 Nettlau, Max 198
Neue Gemeinschaft (communauté)
 95
 Neumann, Michael 291
Neve Shalom (communauté; voir
Waḥat al-Salam) 253-254, 265
 Nietzsche, Friedrich 26, 66,
 105
 NOAL voir *Hanoar...*
Nouveau profil (New Profile) 254,
 256, 259
- O**ppenheimer, Franz 24, 76-
 79, 81
Organisation sioniste mondiale 42,
 46, 48, 53, 77, 89, 99, 107,
 201, 203
 Oum Ghouni 51
 Oved, Yaacov 25, 83, 90, 94,
 103, 108-109, 118, 126, 129,
 133, 136, 282
 Owen, Robert 78
- P**alestinian Anarchists 251
 Pavin, Avraham 171
 Pearlman, Maurice 153
Pelekh (groupe) 235, 265
 Peres, Shimon 212
 Petaḥ Tikva 39, 65
Poalei Agoudat Israel 32
Poalei Tzion 57, 102, 120, 126
 Pobiedonostsev, K. 36
 Proudhon, Pierre-Joseph 15,
 17, 26, 38, 74, 95, 120, 141

- Purchase, Graham 18, 195, 287
 Puydt, Paul-Emile de 198
- Reagan, Ronald** 210
Reshit (commune) 228
 Richards, Vernon 287
 Rishon LeTzion 39, 41, 48, 65
 Rocker, Rudolf 72
Romni (groupe) 49-50, 57, 61, 144
 Rose, Jacqueline 70-71
 Rosenblum, April 248
 Rosner, Menachem 119, 158, 164, 177-179
 Rothschild (*famille*) 41-45, 47, 91, 198
 Ruppin, Arthur 12, 44-47, 51-52, 55, 144, 263
- Samar (kibboutz)** 220-226, 238, 265
 Sand, Shlomo 7
 Sartre, Jean-Paul 10
 Schatz, Zvi 83, 112
 Scholem, Gershom 7, 9, 12, 93, 106, 138, 263
 Schulman, Jason 124
 Seeligman, Chaim 106, 268, 282, 302-303
 Segall, Rudi 258-259
 Segré, Ivan 8, 10-11
 Shakespeare, William 26
 Shamir, Yitzhak 212
 Shapira, Avraham 138, 273, 277
Shdemot (Cercle) 137-139, 301-302
 Sieradski, Dan 267
 Simon, Ernst 263
- Sorel, Georges 123
 Souchy, Augustin 32-33, 287, 321
 Sperber, Manes 107, 108
 Spinoza, Barouch 73-74
 Spiro, Melford 149, 167, 171
 Sprinzakand, Yosef 74
 Sternhell, Zeev 70-71, 200-204
Stop the Wall (groupe) 265
 Susman, Margaret 97
 Syrkin, Nachman 46-47, 58, 237, 301
 Szold, Henrietta 263
- Taayush (groupe)* 252, 265
 Tabenkin, Yitzhak 129-130, 132-133, 282, 301
 TAKAM (*fédération*) 143-144, 188
 Tamuz (*kibboutz*) 228-233, 245
 Tashomé, Youvi 269, 271, 276-277, 280
 Tavori, Yitzhak 136
 Tel Adashim (*kvoutza*) 57
 Tel Hāi (*kvoutza*) 57, 82
 Tel Yossef (*kibboutz*) 132, 199-200, 202-204
 Templer, Bill 87, 262-265, 267
 Thatcher, Margaret 210
 TKM (*fédération*) 31
Tnouat Bogrim 233, 236, 296-298, 304-305
 Tolstoï, Léon 26, 38, 62, 66-69, 75, 83-84, 106, 127, 141, 194, 261
 Tönnies, Ferdinand 31
 Trumpeldor, Joseph 81-86, 128-130, 152, 154, 200

- Tseirei Tsion* 105
 Tsur, Muki 267, 282, 301-302
 Tyldesley, Michael 33, 73, 93,
 106, 116, 119, 184, 185

Ufaz, Gad 137, 138
Unity/Akhdut (groupe) 251
 Ussishkin, Menaḥem 65

Wahat al-Salam 253-254, 265
 (communauté; cf. *Neve Sha-
 lom*)
Wandervögel 103, 105
 Ward, Colin 33, 287
 Warhurst, Christopher 31, 54-
 55, 60, 64, 67, 146, 154, 157,
 159-161, 164-165, 169, 188,
 219-220, 261
 Weber, Max 31
 Weizmann, Chaim 8

Werkleute (groupe) 92, 104
 Whitman, Walt 26
 Wilde, Oscar 26
 Wilson, Woodrow 134
 Woodcock, George 68, 153,
 173, 176, 182, 287
 Wright, Erich Olin 285
 Wyneken, Gustav 105

Yaari, Meir 91, 107-109, 114,
 118, 185
 Yassour, Avraham 24, 47, 52,
 57-58, 60-62, 66, 78-81, 84-
 85, 88-89, 94, 99, 107-110,
 112-115, 118, 127, 131, 133, 146,
 151-152, 154, 172, 176-177,
 180, 186, 218, 244
Yésod (organisation) 233

Zikhron Yaacov 39, 44, 49

Table

<i>[N.d.é.]</i>	7
Remerciements	13
INTRODUCTION	15
1. Les débuts du mouvement des kibboutz	
<i>Les fondations des communautés coopératives</i>	35
2. Piocheurs et rêveurs	
<i>L'idéologie dans la deuxième aliya</i>	59
3. Accomplir la Révolution	
<i>Les pionniers de la troisième aliya</i>	91
4. Le Kibboutz	
<i>Dynamiques d'une commune libre</i>	141
5. Un nouveau mouvement des kibboutz ?	
<i>Le kibboutz au XXI^e siècle</i>	197
6. Le mouvement des kibboutz et l'anarchisme israélien	
<i>Perspectives actuelles</i>	247
Épilogue (mars 2008)	269
Dix ans après (postface novembre 2017)	284
Annexe : une correspondance entre Naḥum Goldmann et Gustav Landauer	284
<i>Bibliographie</i>	291
<i>Index</i>	323

Chez le même éditeur

Walter Benjamin - Gershom Scholem

Théologie et utopie

Correspondance 1933-1940

Traduit de l'allemand par Didier Renault et Pierre Rusch

Postface de Stéphane Mosès. Édition établie par Gershom Scholem

Philosophie imaginaire

Amedeo Bertolo (collectif sous la direction de)

Juifs et anarchistes

Traduit par Patricia Farazzi, Marianne Enckell et Jean-Manuel Traimond

Bibliothèque des Fondations

Hakim Bey

TAZ · Zone autonome temporaire

Traduit de l'anglais par Christine Tréguier avec l'aide de Peter Lamia & Aude

Latarget

Premier secours

David Biale (collectif sous la direction de)

Les Cultures des Juifs

Une nouvelle histoire

Traduit de l'anglais par Jean-François Sené et Jacques Mailhos

David Biale

Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire

Traduit de l'anglais par Jean-Marc Mandosio

David Biale

Pouvoir et violence dans l'histoire juive

Traduit de l'anglais par Isabelle Rozenbaum

Hayyim Nahman Bialik

Halakha et Aggada

Traduit de l'hébreu et présenté par Jean Getzel, suivi d'une note de l'éditeur
éclats

Ernst Bloch

Symbole : les Juifs

Un chapitre oublié de *L'esprit de l'utopie*

Précédé de Raphaël Lellouche « Les Juifs dans l'utopie »

Traduit de l'allemand par Raphaël Lellouche.

Philosophie imaginaire

Hermann Broch

Théorie de la folie des masses

Traduit de l'allemand par Pierre Rusch et Didier Renault

Philosophie imaginaire

Martin Buber

Communauté

Traduit de l'allemand par Gaël Cheptou, préface de Dominique Bourel

éclats

Denis Charbit (collectif sous la direction de)

Les Intellectuels français et Israël

Bibliothèque des Fondations

Denis Charbit

Retour à *Altneuland*. La traversée des utopies sionistes

L'éclat/poche

Yona Friedman

Utopies réalisables

L'éclat/poche

Freddy Gomez (collectif sous la direction de)

Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers

Textes de Landauer traduits par Gaël Cheptou

Philosophie imaginaire

Yoram Hazony

L'État juif

Sionisme, postsionisme et destins d'Israël

Traduit de l'anglais par Claire Darmon

Theodor Herzl

Altneuland. Nouveau pays ancien

Précédé de Retour à *Altneuland*. La traversée des utopies sionistes, par Denis Charbit

Traduit de l'allemand, par L. Delau et J. Thursz (1931)

Michael Löwy

Juifs hétérodoxes

Romantisme, messianisme, utopie

Philosophie imaginaire

p. m.

Voisinages et Communs

Premier secours

p. m.

bolo'bolo

Premier secours

Gershom Scholem

Le Prix d'Israël

Écrits politiques 1917-1974

Traduit de l'hébreu, de l'allemand et de l'anglais par Patricia Farazzi (angl.)

Marc de Launay (all.) Stéphane Mosès (all.), et Iair Or (héb.)

Édition établie et présentée par *Patricia Farazzi & Michel Valensi*

L'éclat/poche

Extraits du catalogue.

Pour le catalogue complet

voir www.lyber-eclat.net

ou écrire à infos@lyber-eclat.net