

Education et politiques chez Danilo Dolci : étude sur le projet politico-pédagogique de Danilo Dolci dans la formation de la démocratie italienne

Antonio Fiscarelli

▶ **To cite this version:**

Antonio Fiscarelli. Education et politiques chez Danilo Dolci : étude sur le projet politico-pédagogique de Danilo Dolci dans la formation de la démocratie italienne. Education. Université de Lyon, 2018. Français. NNT : 2018LYSE2016 . tel-01827824

HAL Id: tel-01827824
https://theses.hal.science/tel-01827824

Submitted on 2 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

N° d'ordre NNT : 2018LYSE2016

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 485 Éducation Psychologie Information Communication

Discipline : Sciences de l'Éducation

Soutenue publiquement le 12 décembre 2018, par :

Antonio FISCARELLI

Education et politiques chez Danilo Dolci

Étude sur le projet politico-pédagogique de Danilo Dolci dans la formation de la démocratie italienne.

Devant le jury composé de :

Loïc CHALMEL, Professeur des universités, Université de Haute-Alsace, Président

Chiara BIASIN, Professeure d'université, Université de Lorraine, Rapporteure

Denis POIZAT, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Examinateur

Francine VANISCOTTE, Experte

Philippe MEIRIEU, Professeur émérite, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification** » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université de Lyon

Université Lumière Lyon 2

École Doctorale. Éducation, Psychologie, Information et Communication (EPIC) 485
Institut des Sciences et Pratiques d'Éducation et de Formation (ISPEF)

Laboratoire : *Éducation, Cultures, Politiques (ECP)*

Education et politique chez Dolci

Étude sur le projet politico-pédagogique de Danilo Dolci dans la formation de la démocratie italienne

par **Antonio Fiscarelli**

Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en Sciences de l' Éducation
dirigée par Monsieur le professeur **Philippe Meirieu**

Soutenue publiquement **le mardi 12 décembre 2017**
devant un jury composé de Mesdames et Messieurs les Professeurs

Chiara Biasin, Professeure à l'université de Padoue
Loïc Chalmel, Professeur à l'université de Mulhouse
Philippe Meirieu, Professeur émérite à l'université Lumière-Lyon 2, directeur de thèse
Denis Poizat, Professeur à l'université Lumière-Lyon 2
Francine Vaniscotte, Docteure en sciences de l'éducation, ancienne consultante au bureau d'études Eurydice de la Commission européenne

À la Taupe

Je remercie chaleureusement ***Francine Vaniscotte*** *pour l'aide infiniment précieuse qu'elle m'a apportée dans la relecture et la mise en forme de ma thèse, et pour ses petites observations qui m'ont inspiré des nouvelles réflexions. Cette aide a été déterminante, comme celui de* ***Philippe Meirieu*** *qui m'a aidé à repérer des ressources, à organiser mon plan de recherche, à surmonter des difficultés techniques imprévues et à identifier la clé de lecture principale de mon travail, le rapport entre éducation et politique. Je remercie aussi* ***Luigi Bonanate*** *avec lequel je me suis confronté souvent sur le thème de la démocratie et sans lequel je n'aurais pas pu approfondir des aspects importants de l'histoire politique italienne que j'ai traités . En outre, je dois des remerciements particuliers à* ***José Martinetti*** *qui m'a aidé à me débrouiller dans le marasme des documents gardés dans une petite salle de l'école Privitera de Partinico et avec laquelle j'ai pu approfondir certains aspects de la vie quotidienne de Dolci dans son bureau ;à* ***Francesca Rigotti*** *qui a encouragé ma recherche en lisant quelques-uns de mes écrits sur Danilo Dolci et organisant deux journées sur Danilo Dolci et la maïeutique réciproque à Verbania ; à mon ami photographe sicilien* ***Ivan Catalano****, pour l'organisation de deux journées sur Danilo Dolci, la Sicile et la nonviolence à Turin ;à* ***Nanni Salio****, décédé l'année dernière, qui m'a aidé à rechercher des 'amis' encore vivants de Danilo Dolci ; à mon cher ami et collègue* ***Alessandro Dell'Anna*** *qui m'a souvent encouragé sur le plan moral dans des périodes de crise ; à* ***mes parents****, qui m'ont toujours aidé et soutenu dans mes choix de vie et dans mon parcours de recherche; et à* ***Anna Maria Papa*** *qui a collaboré pour le repérage de certaines thématiques dans l'oeuvre de Dolci, en me facilitant la lecture de quelques-uns de ces livres, qui a discuté avec moi certaines questions tout au long de ma recherche et sans laquelle je n'aurais jamais pu terminer ce travail. C'est elle la 'Taupe' à qui je dédie ma thèse.*

« Toute innovation en matière d'éducation suppose un changement complet, dans le domaine politique, en matière d'organisation de la production et dans l'idée que l'homme se fait de lui-même : celle d'un animal à qui l'école est nécessaire ».

Ivan Illich, *Libérer l'avenir*

« Les objectifs éducatifs ne peuvent être séparés d'une approche politique dans lequel se retrouve impliqué celui qui opère dan le processus éducatif. C'est exactement pour cela que l'éducation n'est jamais neutre et que les problèmes éducatifs ne sont jamais éducatifs mais essentiellement idéologiques et politique ».

Paulo Freire, cité d'après Danilo Dolci, *Il ponte screpolato*

« Nous appellerons donc ici 'pédagogue' un éducateur qui se donne pour fin l'émancipation des personnes qui lui sont confiées, la formation progressive de leur capacité à décider elles-mêmes de leur propre histoire, et qui prétend y parvenir par la médiation d'apprentissages déterminées. Nous considérerons, par ailleurs, que quiconque adhère à un tel projet 'entre en pédagogie ', quels que soient le statut institutionnel qu'il détient et la position social qui est la sienne ».

Philippe Meirieu, *Le choix d'éduquer. Éthique et pédagogie*

« Qui nous a vraiment éduqués, qui est seulement capable de nous éduquer ? »

Friedrich W. Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*

Introduction

Carlo Levi s'est arrêté à 'Borgo di Dio'

Pendant l'été 1955, tandis que, de plusieurs coins du globe, nombre de journalistes écrivent des articles sur les initiatives de Danilo Dolci en Sicile, Carlo Levi, lui, va rendre visite à 'Borgo di Dio', le petit 'Centre' que Danilo et ses compagnons siciliens avaient bâti à Trappeto, en 1952, pour accueillir des enfants orphelins et tous ceux, enfants et adultes, qui avaient besoin d'aide. L'écrivain piémontais, qui dix ans auparavant, dans *Le Christ s'est arrêté à Eboli*, avait décrit la condition humaine de la Lucanie, où il avait été confiné par le régime fasciste, avait ensuite beaucoup voyagé dans les zones les plus sinistrées de l'Italie post-fasciste. Habitué à vérifier les faits de ses propres yeux, il ne pouvait pas manquer d'aller vérifier de ses propres yeux le travail de Danilo Dolci en Sicile.

Carlo Levi était déjà allé en Sicile plusieurs fois en 1951 et 1952 sur les traces des luttes paysannes à Bronte et des grèves de mineurs à Lercara Friddi. Il avait vu la vie dramatique des soufrières et des paysans, les lieux marqués par les meurtres de la mafia et par la pauvreté. Il y revint en 1955 pour retrouver ces lieux symboliques déchirés par ces sanglantes contradictions dans lesquelles il voyait les traces du changement souterrain qui secouait la Sicile. Il voyait dans les conflits les plus aigus de la Sicile « les moments de son développement » au cours desquels elle « prenait courageusement conscience d'exister » (Levi, 2010, p. XXXV) ; tout comme le verra François Bondy en 1960, lorsqu'il affirmera que les « contradictions » de la Sicile font d'elle un « véritable laboratoire » dans lequel on peut étudier « la plupart des problèmes politiques, économiques et sociaux » qui entrainent le « développement » et la « modernisation d'une zone arriérée ».[1]

Le voyage de Levi de 1955 se déroule surtout dans la province palermitaine. En partant de la capitale Levi s'achemine vers l'arrière-pays en passant par Monreale pour arriver à Partinico.

[1] Cité d'après Campagna Francesco, (1963, p. 1015)

Là, les gens lui parlent de la misère, de la violence, des années du bandit Giuliano, de ses actions, de son assassinat en 1950, dont la mémoire se confond avec celle de meurtres plus récents comme celui du syndicaliste paysan Salvatore Carnevale, tué à la veille des élections régionales du printemps 1955 et dont la mémoire revivra dans la renaissance d'un nouveau mouvement paysan, avec la mère du syndicaliste en première ligne.

C'est avec ces souvenirs dans la tête que Carlo Levi traverse Alcamo, Castellamare de Golfo, Balestrate, pour s'arrêter sur le sommet de Trappeto, devant le Borgo di Dio, ce *c*oin de *vie* émergeant de cette partie malheureuse de la Terre que la presse appelait le « triangle de la mort » ou bien « de la faim ». Voici comment Carlo Levi décrit les premiers instants de son arrivée à Trappeto :

> « Nous étions venus pour voir Danilo Dolci, l'architecte triestin qui, après deux ans d'expérience à Nomadelfia, a fixé sa vie et son travail parmi les déshérités de ce village de pêcheurs et de paysans. Le pays, quand nous y entrâmes, paraissait inhabité. Après avoir traversé les chemins de fer, nous nous sommes acheminés - suivant les indications d'une dame -, par une route raide et pierreuse vers une espèce de hangar en maçonnerie, de récente construction que nous crûmes être la maison de Dolci […] Il n'y avait personne. Nous regardâmes à travers la fenêtre l'intérieur qui était une grande salle vide avec les murs décorés de dessins linéaires très grands au crayon ou au charbon […] qui représentaient, avec une minutie enfantine et une élégante et soucieuse précision les herbes et les fleurs des champs. Un maçon qui se promenait vers une autre maison en construction nous dit qu'il s'agissait de l'Université où l'on tient des conférences et des leçons, que la maison en construction aurait été le siège du Consortium pour l'irrigation, et que Danilo habitait en bas » (ibid., p. 120).

Danilo Dolci n'était pas là, mais Carlo Levi pouvait sentir sa présence en regardant ce petit îlot de paix dans l'ile de la violence. Il pouvait saisir les signes de son travail en contemplant les transformations autour de Borgo di Dio, les murs bâtis par les maçons locaux et recouverts d'images par des enfants qui seulement trois ans auparavant, ne savaient pas même ce qu'était un crayon. Il pouvait remarquer des traces tangibles du changement en cours et des premiers pas de Danilo Dolci en Sicile. Le regard de Levi, peintre lui-même, se pose d'abord sur les dessins de plantes, ébauchés par les enfants sur les murs, puis sur les

plantes d'un petit potager longeant le court chemin de terre brulante qui conduisait-à l'alcôve de Dolci :

> « De là, à cette heure méridienne, s'ouvrait devant nous un large paysage enchanteur. La terre où l'on posait les pieds était brulée par le soleil mais on y voyait des tomates et des légumes, fruits évidents de soins amoureux […] Cela semblait un pays heureux, nourri d'un soleil ami. Nous entrâmes dans la maison de Dolci qui nous accueillit de manière aimable et ouverte : grand, une tête nordique, les yeux vifs derrière les lunettes, joyeux, d'une énergie intérieure, toujours présente et à la fois tendue, dans le moindre de ses gestes, vers l'action. La sienne est une maison modeste et nue, avec un piano, une table recouverte de desseins et de papiers, et le mur blanc, orné, comme celui de l'Université, d'un énorme dessin d'herbes et feuilles » (ibid., p. 121).

Levi observe les premiers gestes communicatifs de Dolci, cherche le cœur de sa personnalité qu'il saisit dans l'atmosphère solaire répandue autour de lui, dans « l'air joyeux et actif » de sa femme (Vincenzina), de ses enfants, des autres garçons qui circulaient dans et hors son habitation, de l'institutrice de la crèche et des maçons. Dolci lui parle de la situation de Trappeto et de Partinico, des problèmes les plus graves de la population de ces deux villages : « les maladies, l'analphabétisme, la délinquance, la prostitution, [...] le banditisme». Pour l'auteur de *Le Christ s'est arrêté à Eboli*, il clair que, dans cette zone, le gouvernement est absent ou plutôt présent seulement avec les forces de la police, qui gaspille « des milliards pour la répression du banditisme alors que quelques millions seulement suffiraient pour en éliminer les causes » (ibid., p. 122) ; et il est clair pour lui que « l'architecte triestin » est là pour renforcer l'espoir et surtout la « confiance » des gens, pour pallier l'absence du gouvernement dont la mafia elle-même et toute autre forme de crime et de violence ont toujours pu profiter :

> «Il nous parla des travaux qu'il avait à cœur de réaliser, du projet d'irrigation pour toute la zone qui permettrait de changer profondément la situation et de combattre la misère. Il nous expliqua toutes les autres initiatives, la crèche, l'école, l'assistance, la lutte contre la pèche abusive, et les enquêtes, les études, les conférences, les concerts ; bref, toute cette activité que nous connaissons par ses livres mais qui maintenant devant nos yeux prenait sa juste dimension » (ibid.).

Et à partir de ces premiers récits de Dolci, Levi commence à se faire une idée de sa personnalité :

> « Il n'avait pas l'air d'un missionnaire ou d'un philanthrope mais d'un homme plein de confiance dans les autres (une confiance générale dans l'homme) et qui suscite la confiance autour de soi ; un homme qui cherche à faire naitre la vie, pas à pas, là où elle paraît impossible, avec cette seule arme de la confiance ; un homme qui s'est lancé, grâce à cette confiance, quasi par hasard, sans avoir décidé, dans un de ces mille villages de la misère dans lesquels il a voulu mettre les racines pour ne pas être le philanthrope qui vient du dehors et qui, quoi qu'il fasse, reste dehors » (ibid., pp. 121-122)

On peut considérer ce texte comme le premier des portraits que Carlo Levi fit de Danilo Dolci. Il alla se promener avec Dolci dans la zone la plus misérable de Trappeto. Ils traversèrent des « voies nauséabondes », entrèrent dans des « maisons sans carrelage, pleines de mouches et d'eaux fétides » où se trouvaient des « hommes sans travail, sans volonté ni désirs, des mères sans lait, des enfants sous-alimentés et réduits à des squelettes ». Levi n'est pas vraiment étonné car il lui semble revoir « encore une fois [...] le gris visage de la misère » qu'il avait vu dans « les autres villages du Sud ». Dans les yeux d'un jeune homme souffrant de tuberculose qui regarde en direction de Dolci, Levi entrevoit aussi une lueur d'espoir (ibid., p. 123). Il retrouve cette lueur « dans les visages des pauvres de Partinico » où la misère lui semble encore « plus triste » car la « misère de ville exprime un sens majeur de la solitude et de l'abandon » ; dans « l'air » du quartier 'Madonna', « zone de bandits », où les hommes, « des vachers pleins d'énergie » sont poussés à répondre « à l'offense par la violence » ; et enfin elle semble se montrer à 'Spine Sante', « le quartier le plus sinistré » de Partinico où « la réponse à l'offense du monde » est « faible et déchirante » et se traduit surtout en « maladie et folie » (ibid., p. 124). Il songe aux divers cas de malades mentaux sans assistance et en particulier à un jeune homme « au visage bestial et aux yeux noirs terribles » qui s'agitait dans une cage en fer, « comme celles des animaux féroces », construite par sa famille qui vivait avec lui dans une seule pièce. Levi se sent « obligé, sans le vouloir, de revenir à ses vieilles connaissances de médecine presque oubliées » (ibid.).

Néanmoins, ce premier séjour de Levi chez Dolci ne se termine pas avec ces images cruelles mais bien avec celle de « hordes d'enfants, décharnés et très beaux » qui, au passage de Dolci, « criaient 'Danine, Danine ', heureux de dire ce nom comme s'ils prononçaient une formule magique » (ibid.)[1].

Education et politique chez Dolci

Le témoignage de Carlo Levi nous permet d'entrer dans le vif du sujet de notre thèse. Pour lui, Danilo Dolci, en 1955, est un jeune homme « plein de confiance » qui a voulu s'enraciner dans une des zones les plus « malades » de l'Italie, dans l'intention de collaborer avec la population à la résolution des problèmes les plus urgents : la misère, la violence, le banditisme, l'illégalité, la maladie, le manque quasi total d'emploi, de structures sociales, d'écoles, de centres de formation. La description qu'il fait de Danilo Dolci montre un jeune architecte du nord absorbé par un projet d'amélioration de cette zone du sud qui requiert non seulement des compétences en architecture mais aussi en éducation et en politique[2]. Pour la réalisation d'une grande digue qui doit servir au développement économique, il faut des centres d'éducation et de formation à fin d'instruire la population de manière à ce que ce développement soit authentiquement démocratique. Tout cela aurait pu être facile à réaliser si le gouvernement italien et le gouvernement régional n'étaient pas occupés par d'autres affaires (nous verrons plus loin de quelles affaires il s'agit) car, en effet, une « planification » du développement du sud était toujours officiellement en cours depuis la naissance de la République italienne en 1948. Par conséquent, la seule voie pour convaincre le parlement romain et le parlement palermitain de mettre en place les « plans de développement », semblait être l'initiative par la base.

---

1 Plus de vingt ans plus tard, Dolci décrira ses impressions sur cette première rencontre avec Carlo Levi à Giacinto Spagnoletti : « Levi regardait et voyait tout. Je m'apercevais qu'il s'attardait sur certaines choses que je n'arrivais pas encore à voir : il regardait parfois avec les yeux d'un chien […] Il était comme un grand fleuve » (Spagnoletti, 1975, p. 45). Levi suivra et soutiendra toute sa vie les initiatives de Dolci.

2 Carlo Levi restera en contact avec Dolci tout au cours de sa vie qui terminera en 1975. Il sera toujours présent dans les moments les plus difficiles et continuera à écrire sur Dolci et sur le mouvement suscité par lui en Sicile. Pour une étude plus approfondie sur les rapports entre Dolci et Levi, voir G. Barone, *Danilo Dolci et Carlo Levi. Il rapporto tra due settentrionali del sud* (2005).

Il faut, par ailleurs, tenir compte d'un autre élément : le mal le plus terrible de la Sicile, c'est-à-dire la mafia, avait son siège principal dans cette zone et le gouvernement italien en était bien conscient. Certes, la mafia s'est toujours développée là où l'État échappe à ses devoirs. Mais il faudrait ajouter qu'à cette déficience de l'État - que Dolci appellera « péché d'omission » - correspond sa présence dans les souterrains de la société civile où, par la médiation de certaines personnalités *corrompues*, il entretient des rapports avec la mafia et tous l'univers de la criminalité organisée. Et cela, peut-être, d'autant plus que la région a statut d'« autonomie ».

Il est évident que, dans un tel contexte, une activité purement éducative ou une activité de recherche-action qui ne serait pas engagée dans une lutte pour les droits élémentaires des hommes, ne serait guère possible. Elle serait empêchée par la condition structurelle même de la situation locale. Les intentions les meilleures auraient des difficultés à se mettre en place sans une approche mobilisant la population. Et c'est par rapport à cette constatation, entres autres, que j'ai étudié l'action et la pensée de Dolci qui dans son élan pour prendre en charge la condition des enfants et des adultes les plus marginalisés, n'est pas guidé par un projet purement « philanthropique » mais par un projet d'émancipation et de citoyenneté active qui appelle chacune et chacun à participer à cette entreprise.

Pendant mes recherches je me suis persuadé que ses initiatives, ses batailles pour l'eau, pour le travail, pour l'éducation, pour les droits humains, ont touché le cœur du problème du développement de l'Italie entre les années 1950 et 1960, en secouant fortement les institutions et les groupes au pouvoir. Danilo Dolci a, en effet, été au centre d'un chapitre de l'histoire européenne que les historiens doivent encore écrire. À vrai dire, ce chapitre a, en partie, été écrit, car les actions et les livres-enquêtes de Dolci sur la condition des bandits, des, des chômeurs, des « sous-occupés » et des analphabètes de la « Sicile occidentale » ont été étudiés par des historiens comme Eric Hobsbawn et Paul Ginsborg[1] où par d'autres chercheurs, comme par exemple Renée Rochefort, dans *Le travail en Sicile*, une étude de « géographie sociale ». Mais cet ensemble de travaux reste assez méconnu.

---

[1] Le premier pour ses études sur le banditisme moderne dont le livre *Primitive Rebels* (1959), et le deuxième dans une grande synthèse de l'histoire contemporaine italienne, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi* (1989)

Je vais donc chercher à analyser l'œuvre de Danilo Dolci en suivant le fil rouge du lien entre éducation et politique par rapport au contexte historique en me centrant sur l'apport de Danilo Dolci à la formation et à la diffusion des pratiques démocratiques de base. Je voudrais montrer par là que la collaboration entre historiens et pédagogues est essentielle pour comprendre en profondeur la trajectoire de Danilo Dolci.

Essentiellement je soutiens que dès 1952, et pendant une vingtaine d'années, l'Europe a vécu une authentique « révolution non-violente » dans un de ses territoires les plus ne retard sociologiquement et économiquement et les plus violents, et que Danilo Dolci a été son principal protagoniste … au point que certains journaux parlaient de lui comme du « Gandhi de la Sicile ». En étudiant l'œuvre de Dolci, j'envisage donc de montrer que cette révolution a été fondée sur une conception *pédagogique* de l'homme au sens large du terme, que les pratiques politiques mises en place se sont structurées en lien étroit avec des pratiques éducatives de base expérimentales ; et que Danilo Dolci, dès sa jeunesse, aspirait à un modèle d'éducation des hommes en accord avec les exigences d'une société moderne authentiquement démocratique. *À latere*, il s'agit aussi de faire émerger que Danilo Dolci, avec toute son énergie, sa créativité, son ouverture aux autres, sa propension aux méthodes de dialogue et de participation visant l'action collective, en fondant de groupes de travail interdisciplinaires sur les problèmes les plus disparates, a été un des acteurs principaux de cette révolution. D'autres protagonistes ont vécu et opéré en Sicile soutenus par des « amis » d'autres régions d'Italie ou bien d'autres régions du monde[1]. Entre 1952 et 1960 une série de petites monographies sur les « entreprises » de Dolci en Sicile font le tour du monde en plusieurs langues. En 1965, une biographie assez complète qui nous parle aussi de son enfance et de son adolescence sort de la plume d'un jeune chercheur australien, James McNeish. De 1956 à 1965 on voit Dolci intervenir lors de séances d'études coopératives en France, en Angleterre et en Suisse, et voyager entre les Etats-Unis, l'Union Soviétique, Israël, l'Inde, la Yougoslavie, le Ghana, le Sénégal, etc. En fait il n'arrêtera jamais de voyager au moins « deux mois par an » tout au long de sa vie. En 1958 on lui attribua le 'Prix Lenine pour la Paix', mais à cette date, une multitude d'intellectuels et de jeunes de diverses

[1] Pino Lombardo, Lorenzo Barbera, Franco Alasia, Vincenzina (la première femme de Dolci), Zu' Natale Russo, Giuseppe Casarrubea, ce sont quelques noms des ~~natives~~ siciliens engagés avec Dolci. Parmi les intellectuels italiens et étrangers on citera au moins les noms de Norberto Bobbio, Aldo Capitini, Pietro Calamandrei, Ignazio Silone, Elio Vittorini, Erich Fromm, Aldous Huxley, Bertrand Russel, Jean-Paul Sartre, Paulo Freire et Georges Friedmann.

nationalités soutenait déjà ses initiatives. Un public qui s'intensifia remarquablement surtout après la publication de *Banditi à Partinico* en 1955 et son arrestation pour ses responsabilités dans l'organisation de la « grève à rebours » en février 1956. À partir de ce dernier évènement se constituèrent des comités appelés « Amis de Danilo Dolci » en Italie, en France, en Angleterre, aux. États Unis, en Scandinavie, en Suisse, et sans doute ailleurs. Sartre fit connaître au public français *Enquête à Palerme* en 1957, en le publiant dans un numéro spécial des *Temps Modernes*. Renée Rochefort publia une recension du même livre dans les *Annales d'économies, sociétés et civilisations* en 1958. Pendant la deuxième moitié des années 50 et la première des années 60 le va-et-vient de jeunes volontaires et de personnalités de diverses origines dans la Sicile Occidentale, dans les lieux où opérait Danilo Dolci, était devenu une sorte de pèlerinage rituel. Ce qui contribua, on le verra, à créer des malentendus sur l'homme et, de la part de certains, pouvait encourager à la calomnie[1].

C'est pourquoi, un autre des propos de mon travail est d'éviter de mythifier la personnalité de Danilo Dolci. Ses actions (scandaleuses surtout pour ses « ennemis » et tous ceux qui ne voulaient pas le changement) et certaines de ses conceptions tendent trop, à mon avis, vers une vision métaphysique dans l'acception ancienne du terme, c'est-à-dire au-delà du monde physiquement tangible. J'envisage donc de m'attacher dans son œuvre à ce que je considère comme l'ossature de sa pensée, c'est-à-dire aux concepts-clé de sa conception de la société et de l'agir humain, comme ils se constituent pendant presque un demi-siècle à côté d'une multitude d'initiatives populaires qui arriveront jusqu'à Rome, et dont seul un travail d'historien pourrait retrouver le sens.

Toujours à la recherche de la confrontation avec les autres, Dolci ne collabore pas avec ceux qu'il considère comme assujettis à des intérêts particuliers ni avec ceux qui font du prosélytisme idéologique dogmatique - qu'il soit politique ou religieux. Soutenu, aimé, apprécié, suivi par une population faite de personnes de toutes cultures et conditions, une

[1] Un de ceux qui ont voulu connaître Danilo Dolci sur place et qui ensuite ont contribué à la diffusion de son oeuvre à l'étranger dans les années 50, Jean Steinmann, dans son livre 'Pour ou contre Danilo Dolci', remarquera : « Nous avions eu maintes fois l'occasion de lire en France et en Italie des articles de presse consacrés à Danilo Dolci. Nous avions été frappés par le manque d'information, les erreurs flagrantes et parfois les injures et les calomnies qui émaillaient dans nombre de ces reportages, signés souvent par des hommes qui n'avaient jamais eu la moindre conversation personnelle avec Danilo. Il nous a donc paru utile et honnête de publier un dossier des choses vues, un témoignage, afin d'éviter que ne se répandent trop d'erreurs, de mensonges et de calomnies. Avant de juger, il est indispensable de connaître (Steinmann, 1959, p. 10)

population d'intellectuels, savants, artistes, politiciens, éducateurs, pédagogues et « des gens simples »[1], il se veut solidaire des 'sans-parti'. Essentiellement, comme le dit un des premiers *intellectuels* qui ont soutenu son aventure, c'est-à-dire Norberto Bobbio, notre *Robespierre* pratique une forme nouvelle de lutte politique que l'Italie ne connaissait pas et qui suscite l'inquiétude de l'État italien, de l'Église romaine et de cette partie de la population italienne qui gardait l'héritage de l'expérience de vingt ans de fascisme.

Mais si l'on tient compte aussi de cette autre expérience - longue et douloureuse – du terrorisme politique et mafieux qui lui est contemporaine[2], on ne peut fermer les yeux sur un paradoxe évident : dans le scénario politique et social italien influencé par l'héritage fasciste, saturé par le drame de la violence mafieuse et politique, Danilo Dolci a introduit une méthode de lutte politique qui fait de la non-violence son principe et des thèmes de l'éducation et de l'économie ses leviers fondamentaux. À bien y regarder, sa méthode est l'alternative qu'il propose à ceux qui pensent que la violence est indispensable pour un projet révolutionnaire aussi bien qu'à ceux qui, de la non-violence, ne pratiquent qu'une forme intellectuelle, idéale, déconnectée des réalités économiques et sociales. Par rapport à la pratique de la non-violence, l'expérience de Dolci est certes comparable à celle de Gandhi, mais cette comparaison ne doit pas faire oublier que les deux hommes sont très différents sur beaucoup d'autres aspects. On peut comparer Dolci avec bien d'autres personnalités. Par le fait qu'il s'est occupé de l'éducation des orphelins en difficulté, de l'Italie de l'après-guerre, son entreprise peut rappeler celle de Pestalozzi. Et si l'on songe à son inlassable travail de formation des adultes analphabètes, Dolci fait penser à Paulo Freire (avec lequel, par ailleurs, il dialoguera, comme on le verra plus loin), tandis que son alliance avec les travailleurs et les chômeurs fait penser - dans l'imaginaire collectif italien – au grand syndicaliste 'rouge' Giuseppe di Vittorio, à l'égard duquel il a toujours marqué sa déférence comme envers d'autres hommes d'action et de culture.

C'est que le travail éducatif de base et la promotion culturelle liés à ses ambitions politiques constituent, chez Dolci, un ensemble rentrant dans un champ d'actions que l'on peut définir

---

1 *Gente semplice* est le titre qu'il a choisi en 1993 pour un ensemble de contes de siciliens qui parlent de leur rapport avec « la vie, la nature et la terre ».

2 Nous pensons aux innombrables attentats politiques et mafieux au cours de la première République italienne correspondant plus ou moins aux années entre 1948 et 1994.

démocratique et antifasciste. Ce sont différents aspects d'un seul projet éthique[1] que nous considérons révolutionnaire non seulement parce qu'il met en place des mobilisations visant le changement de la société, mais aussi parce qu'il appelle à la coopération toutes les forces créatives de la science et de la culture contre ce que, dans la maturité, il nommera le « virus de la domination ». L'expérience de démocratie directe proposée par Dolci stimule, par des formes élaborées de dialogue et d'action, les consciences attentives aux nouveaux rapports de pouvoir institutionnalisés dans l'Italie de l'après-guerre. Méticuleux chercheur des leviers du changement, lui-même peut se considérer comme un levier de mobilisation antifasciste. En fait, à partir de ses premières actions dans le petit village de Trappeto, en 1952[2], où il était arrivé en plein hiver avec 'trois sous dans la poche et une tente', Dolci attire l'attention de nombreux activistes, intellectuels alignés, indépendants ou simples 'compagnons de route' engagés dans la continuation de la résistance antifasciste post-guerre. Il fait littéralement ouvrir les yeux des militants qui luttaient pour la *démocratisation*[3] de l'Italie à partir d'une situation dramatique dont ils, comme le dit Norberto Bobbio dans sa préface à *Banditi à Partinico*, ne savaient rien ou peu et mal, à cause d'une information partielle ou presque absente[4]. Bobbio retient que la voie suggérée par Dolci, dans ses livres et ses actions, s'affirme comme une alternative aux méthodes politiques en vogue, tout en éclairant la conscience des italiens non seulement sur la condition de misère d'une partie importante de leur pays, mais aussi, simultanément, sur le sens à donner à la démocratie, aux droits, aux lois, à la politique italienne et au lien entre cette politique et la culture :

> « Combien de fois, écrit-il dans la dite préface, chacun de nous a ruminé un discours long et compliqué sur la situation de notre société et de notre culture, et sur les rapports entre cette société et cette culture pendant les années suivant le fascisme ? Ces pages de Danilo Dolci abrègent ce discours de manière singulière, en nous faisant immerger dans le milieu de choses que nous ne connaissons pas ou ne

---

1 *Nessi fra esperienza etica e politica*, est un autre livre publié en 1993.

2 Je pense surtout à la construction de ce centre d'accueil pour les enfants et les adultes pauvres et sans assistances de Trappeto, appelé Borgo di Dio, et à la première grève de la faim commencé par Dolci le 14 octobre 1952 (anniversaire de la découverte du 'Nouveau Monde') dans le lit d'un petit enfant, Benedetto Barretta, décédé par dénutrition.

3 Je reviendrai sur ce terme dans le chapitre consacré à la thèse centrale de mon travail (v. '2.2. Transitions-transactions démocratiques' , chap. III, part 2*)*.

4 *Banditi a Partinico*, publié en 1955, est le deuxième des 'livres-enquête' de Dolci, et ce n'est certes pas un hasard que sa préface a été écrite par Norberto Bobbio, l'un des philosophes italiens les plus attentifs aux problèmes de la démocratie, des liens entre politique et culture, et entre démocratie et éducation.

> voulons pas connaître, ou bien que nous faisons semblant de ne pas connaître. Ces choses sont, d'un côté la misère, la faim, la folie, le désespoir d'un petit quartier de Sicile ; de l'autre l'indifférence, le laisser-aller, le cynisme, la toute-puissance de ceux qui, gros ou petits, tiennent le sort de l'État. Ce sont les deux faces d'une même médaille. Après avoir lu ces pages, écoutez la résonance sinistre ou ironique qu'acquièrent dans votre esprit des mots comme une initiation salutaire à l'étude de la vie politique en Italie, salutaire pour ceux qui viennent de prendre conscience de l'impossibilité de séparer ce qu'on est comme hommes de ce qu'on est en tant que membres d'une société historiquement déterminée, la politique entendue comme ensemble de rapports entre les individus et l'État, citoyens privés et pouvoirs publics » (Dolci, 2010, pp. 2010).

L'action du jeune Dolci s'insère ainsi, d'après Bobbio, dans le panorama politique et culturel italien des années 50 comme un modèle alternatif de militance politique. Il explique que face aux problèmes dramatiques cachés sous le « miracle économique », les intellectuels n'ont que deux solutions : « militer dans le parti ou les partis soi-disant de masse » ou bien se rassembler pour en discuter dans des « cercles limités », dans les journaux, les revues et les livres afin de « secouer l'opinion publique ». Se servant d'une expression gramscienne, Bobbio appelle les premiers « intellectuels organiques » et les seconds, avec un peu d'ironie, « intellectuels désorganisés », les deux ayant la caractéristique commune d'aborder les problèmes seulement « en termes théoriques » et d'envisager l'engagement seulement comme le devoir de « comprendre et de faire comprendre, d'enseigner ou de persuader ». En d'autres mots, d'après Bobbio, seule la *praxis* intellectuelle les concerne. Et cette défaillance entre penser et agir suscite chez « les gens simples » un sentiment de « méfiance, défiance, et parfois rancune » envers les intellectuels. Et c'est en cela que Dolci fait la différence. Il choisit la voie de « ne pas accepter la distinction entre prêcher et agir », en se mettant à la disposition des plus désespérés, de ceux qui sont « mis au ban » - littéralement les *bandits* (ibid., pp. 14-15). Il dépasse cette angoissante contradiction qui tourmente l'intellectuel et gagne ainsi la confiance du peuple. Bobbio se trouve d'accord avec l'interprétation de Levi sur le rapport de Dolci avec la communauté sicilienne. À travers son exemple, Dolci montre que les problèmes les plus urgents de certaines populations peuvent se résoudre, mais que pour les résoudre il faut les comprendre, et que pour les comprendre le plus possible il faut les vivre personnellement. Ce qui ne peut se faire qu'en acceptant de vivre à l'intérieur de la situation concrète, en agissant « du dedans », et en dehors de toute idéologie *a priori*. Bobbio

entend par « participation directe, », « présence active » la voie prise par Dolci. Et, souligne-t-il, il ne s'agit pas de la participation détachée d'un savant qui, après un période d'étude du dedans, va tenter, dans un deuxième moment, de se référer *objectivement* aux faits. La participation de Dolci est, pour, Bobbio une façon de concevoir le rapport avec les autres « le moins livresque possible ». Le travail de Dolci et de ses collaborateurs paraît certes apparenté à l'enquête sociologique, *a fortiori* si l'on tient compte de la masse de données statistiques qu'il recueille, mais il garde un « aspect péremptoire : plutôt que d'enquête. Il s'agit de témoignage » (ibid. p. 18).

Ainsi, le premier groupe de travail coordonné par Danilo Dolci, ne veut pas être considéré comme une « commission d'enquête qui accomplit son devoir avec compétence et zèle ». Ceux qui le constituent se voient surtout comme des « témoins qui crient au scandale » et qui dénoncent la situation dramatique dans laquelle ils vivent, davantage saisissable dans les « faits » que dans les « chiffres ». Ils documentent une multitude de situations désespérées, de vécus singuliers, d'efforts d'une communauté pour sortir de son désespoir. Et Dolci se laisse guider par les problèmes qu'il découvre dans cette communauté au fur et à mesure qu'il s'y intègre. Il ne veut pas « sauver » ou « juger » les autres, mais s'organiser avec eux, chercher avec eux les solutions justes à travers des processus de démocratie directe effectifs. Bien que certains aient voulu voir en Dolci un nouveau type de saint, voire un « saint sans auréole »[1], et que l'image du Gandhi sicilien ait fait le tour du monde, Dolci ne considère pas « les habitants du 'Vallone' ou de 'Spine Sante' »[2] comme « des méchants à rédimer ou des réprouvés à remettre sur le bon chemin » (ibid.)[3].

C'est là le point essentiel pour comprendre l'originalité de l'expérience de Danilo Dolci. Son empathie pour les situations les plus graves, son ouverture aux autres -dont nous aurons beaucoup à parler – peuvent sembler conditionnées par une idéologie du salut, alors que Dolci ne cherche pas, en réalité, le salut des autres ni de soi-même[4]. Pour lui l'amour pour les

1 La formule est d'Erich From dans sa préface à la traduction anglaise de *Banditi à Partinico.*

2 Le Vallone était une décharge à ciel ouvert dans le centre de Trappeto ; Spine Sante le quartier le plus pauvre de Partinico.

3 Ce qui était, par exemple, dans l'optique de Gandhi dont le jeûne avaient parfois le but de rédimer la communauté des actions immorales de quelques-uns de ses membres. Nous aurons à approfondir tout cela (v. '3. De la grève de la faim comme expérience d'éducation à la démocratie', chap. III, partie 1).

4 Nous aurons à parler de la parabole religieuse de Dolci dans la première partie de notre travail. En effet, il abandonnera définitivement le concept de Dieu, on le verra, peu avant d'écrire *Banditi à Partinico.*

autres n'est pas un stratagème « pour sauver son âme » Et, sur un autre plan, Dolci « ne possède pas une vérité toute faite à enseigner dogmatiquement »[1]. Il cherche plutôt à s'émanciper de toute idéologie. Plus qu'un saint ou qu'un missionnaire Dolci ressemble à un « médecin » qui fait des diagnostics sociaux, des parties les plus malades de la société, afin de trouver le type de soin nécessaire, les moyens précis pour la guérir (ibid., pp. 18-20). Encore une fois nous retrouvons des affinités entre la lecture de Norberto Bobbio et celle de Carlo Levi par rapport à un aspect sur lequel le jeune Dolci déjà s'interroge, comme on peut le déduire de ce passage : « *Lorsque une partie de la société voit l'autre tomber malade, pourquoi elle ne charge pas ses meilleurs médecins de l'aider à guérir ?* » (ibid., p. 80). Cette pensée de Dolci est à replacer dans la conception de la société qu'il va murir progressivement. Mes recherches visent aussi à comprendre cette conception afin de mieux appréhender les urgences de la société actuelle, en particulier de la société italienne. C'est pourquoi je soumettrais volontiers aux lecteurs d'aujourd'hui l'appel de Bobbio dans sa préface à 'Banditi a Partinico' :

> « J'aimerais que tous ceux qui ont, en Italie, une chaire ou un pupitre d'où ils exaltent les gloires nationales lisent ces pages. Ce sont des pages qui secouent la certitude paresseuse des répétiteurs satisfaits de formules patriotiques ainsi que le dédain moraliste des accusateurs selon les lois établies. Il serait aussi souhaitable qu'elles soient lues par les idéologues qui prétendent être les seuls à connaître les secrets d'une bonne politique [..] ce sont des pages qui nous contraignent à revoir les principes trop élevés, les synthèses trop ambitieuses, les déclarations trop diligentes » (ibid., p. 9).

Après plus d'un demi-siècle, je trouve cet appel toujours d'actualité, car la société est encore tourmentée par des dogmatismes e nationalismes qui fascinent beaucoup nos contemporains. Pour nous, ce que Bobbio disait de *Banditi a Partinico* peut s'étendre aux autres livres-enquêtes de Dolci. Ainsi, pendant mon étude de l'œuvre de Dolci, j'ai cherché à suivre cet appel, ce qui m'a permis d'approfondir certains aspects de l'histoire sociale et politique de la première République italienne dans une perspective moins idéologique. J'ai trouvé chez Dolci une représentation autre de la démocratie, un modèle original de conception du travail

[1] On reprendra ce discours dans le chapitre consacré à l'analyse de la « maïeutique réciproque » et en particulier dans une comparaison avec Socrate.

éducatif et de l'engagement politique, une capacité extraordinaire d'unifier les instances de l'éducation avec les exigences d'une authentique démocratie moderne. Aussi loin d'une « pédagogie métaphysique du salut » que d'un « matérialisme historique sans perspective éducative », il ouvre la voie à une perspective originale articulant éducation et politique dans une praxis inscrite profondément dans les conditions économiques et sociales de la population.

* * *

Conscient de la complexité de l'expérience humaine à laquelle j'ai dû me confronter, j'ai voulu être dans la structure de ce travail le plus clair possible. Il est donc constitué seulement de deux parties, chacune subdivisée en trois chapitres. Dans la première partie j'examine les premiers pas de Dolci de son enfance et de sa jeunesse, par rapport au contexte historique. J'explore plusieurs situations concrètes dans lesquelles on voit surgir les premiers noyaux thématiques de sa pensée. Je m'interroge sur la naissance des idées qui sont à la base de sa conception. La deuxième partie est, par conséquent, un approfondissement critique et plus précis de ses idées. Elle représente le corps plus théorique de mon travail, car je tente d'approfondir les divers aspects de la pensée de Dolci disséminés dans ses livres de manière un peu chaotique, en cherchant à les situer dans une dimension unifiée par une logique principielle. Autrement dit, j'essaye, dans cette seconde partie, de tracer les contours de la conception de Dolci que le titre de cette thèse devrait déjà suggérer. Je fais l'hypothèse, en effet, que le cœur de sa conception se trouve dans la conjonction des pratiques éducatives et des pratiques politiques. Il s'agit donc de comprendre essentiellement comment ce rapport s'articule dans son œuvre.

Le seul aspect de la structure de mon travail qui peut paraître discutable concerne la subdivision chronologique que j'ai adoptée. J'ai, en premier lieu, divisé en deux périodes presque égales tout le cours de la vie de Dolci, la première partie, de 1924 à 1960 (enfance et jeunesse), et la deuxième, de 1960 à 1997 (âge de raison). Puis j'ai subdivisé chacune de ces deux périodes en phases plus brèves. Ici, le choix dépend de l'évolution des concepts et des problématiques. J'ai procédé progressivement en suivant l'ordre chronologique des faits historiques et des expériences vécues par Dolci. Pour articuler cet ordre chronologique, pour

ainsi dire, interne, j'ai choisi certaines dates – 1946, 1949, 1952, 1956, 1962, 1965, 1973, 1985 – qui me paraissaient marquer les tournants les plus significatifs de la vie de Dolci, par rapport à son expérience aussi bien qu'à sa pensée. Le choix de subdiviser les deux parties en suivant un ordre chronologique devrait faciliter le repérage des thématiques de ma thèse, mais il s'agit bien de divisions arbitraires dont je m'assume la responsabilité, même si nous ne les croyons pas trop éloignées de la réalité. Enfin, j'avais besoin d'encadrer et de relier certaines problématiques afin de saisir l'unité interne de la pensée de Dolci au-delà de l'expérience, et, puisque pour repérer cette unité dans les détours d'une existence, la temporalité joue un rôle prédominant, j'ai suivi aussi la chronologie de ses livres.

Mais avant de commencer ces développements, il est indispensable de souligner un aspect que je tiens pour fondamental. La langue de Dolci est une langue très singulière qui se complexifie progressivement tout au long de sa trajectoire existentielle et dans mon étude j'ai essayé de faire apparaître cette problématique *à latere*, en attirant l'attention sur l'évolution de plusieurs mots-clés. En outre, parmi tous ses livres seuls ceux des années 1950-1960 ont été traduits dans d'autres langues, et donc en français : *Fare presto (e bene) perché si muore (1954), Banditi a Partinico* (1955), *Inchiesta a Palermo (1957), Spreco (1960), Verso un mondo nouvo (1964), Chi gioca solo (1967) Inventare il futuro* (1968). Il existe aussi des traductions de certains de ses articles et de ses poèmes. Je me suis servi de ces traductions le plus possible, mais pour les autres livres j'ai dû traduire par moi-même les textes que j'ai cités, comme j'ai dû le faire avec toutes les autres sources italiennes et quelques livres en anglais[1]. Or, les livres de la maturité, à partir de *Palpitare de Nessi*, sont les livres les plus complexes sur le plan linguistique. Dolci était très attentif à la langue. Il a fait un travail de « déconstruction » de nombre de mots très diffusés par les mass-médias et a littéralement inventé des formes et des formules linguistiques que seul un traducteur expérimenté aurait pu rendre correctement dans une autre langue. Cela a bien évidemment limité mon travail par rapport à l'étude de ses derniers livres lesquels, par ailleurs, sont d'importantes synthèses de

[1] De l'anglais j'ai du traduire des passages importants de la seule biographie complète et critique que l'on peut trouver sur Danilo Dolci, celle de McNeish, *Fire under the ashes* et qui, par ailleurs, est daté de 1965 ! Ce travail perpétuel de lecture et relecture en français et en italien – et dans la première partie aussi de l'anglais au français -, a sans doute influencé mon style d'écriture.

son expérience, ce qui déséquilibre un peu notre plan qui est axé sur l'analyse des moments cruciaux de l'évolution de sa pensée[1].

Au total, j'ai cherché à structurer un discours qui ne soit pas une plate exposition de certaines des idées et des actions les plus connues de Dolci, mais plutôt un travail d'interprétation de certains noyaux thématiques de sa pensée en montrant en même temps comment ils se forment au cours de son expérience. Autrement dit, j'ai visé une *herméneutique* fondée sur une approche critique et, pour utiliser la formule classique de Foucault, j'ai tenté une *archéologie* de sa conception, une approche qui ne fasse de comparaisons avec d'autres conceptions que pour en souligner les différences. J'ai cherché l'identité ou bien les identités de Dolci en étudiant surtout ce qui fait sa différence dans le panorama de la modernité.

Dans les pages qui suivent on va donc reconstruire l'évolution de maints faits existentiels et sociaux qui sont à la base de la pensée de Dolci. Il s'agit de saisir le sens du déroulement d'une expérience singulière au milieu d'expériences collectives sur une ligne temporelle plutôt longue, si nous considérons que l'engagement de Dolci commence pendant l'adolescence, vers la fin de la guerre. Ensuite on cherchera à développer une carte conceptuelle de sa pensée sur un plan plus synchronique que diachronique. Dans la deuxième partie, je conserverai la succession diachronique des *concepts* dans le corps du texte et celles des *faits* dans le corps des notes. J'espère ainsi de permettre au lecteur de bien saisir la dynamique de la démarche de Dolci en utilisant, dans mon exposé même, la dialectique qui en constitue le fil rouge. Cette congruence a l'inconvénient de rendre parfois plus difficile l'identification des thèses principales, mais elle a le mérite de la fidélité à une œuvre que j'ambitionne de contribuer à faire (re)découvrir.

[1] Je crois que ce problème restera une limite pour tout chercheur qui aimerait étudier l'œuvre de Dolci sans maitriser l'italien.

Première partie

Enfance et jeunesse d’un éducateur social (1924 - 1960)

Chapitre I

Imaginaire, pensée et action chez le premier Dolci (1924-1952)

1. Pour une morale à rêves

L'évasion de la réalité et la constante tentative de la recréer à travers l'imagination semblent caractériser l'enfance de Dolci. Mais son premier biographe, James McNeish, celui qui nous fournit cette image, observe que ce garçon aux yeux éloquents que nous trouvons souvent absorbé dans ses pensées, n'a rien du rêveur proprement dit. Danilo serait plutôt un « faiseur de rêves », et d'un type particulier de rêves. Les siens sont des « rêves de confiance », c'est-à-dire des rêves qui décèlent la tension du petit Danilo envers *les autres* ou, encore mieux, un « besoin de confiance dans les personnes » (McNeish, 1955, p. 19). Cette interprétation, quoique qu'un peu laconique, s'accorde assez bien avec celle que fournit Dolci lui-même de son enfance, dans ses *conversations* avec Giacinto Spagnoletti, en 1977. Il soutient avoir fréquemment rêvé d'aider quelqu'un, de se mettre à disposition des plus nécessiteux, « d'être bon ». Bref, son expérience onirique est constellée de *rêves de bonté* (Spagnoletti, 1977, p. 29). Mais d'où viennent ces rêves ? D'où vient ce besoin si précoce *d'aider les autres* que ces rêves lui font découvrir ? À quelle réalité renvoie cette première impulsion de Dolci ?

L'on sait que sa jeune mère, Meli Kontely, d'origine slovène, se souciait de respecter tous les sacrements et les rituels catholiques hérités de sa famille, et que Danilo était obligé d'y participer activement. Elle lui répétait souvent : « Danilo, un vrai chrétien est celui qui prend

soin des autres » (McNeish, 1995, p. 30). Dolci raconte à Spagnoletti qu'à l'âge de cinq ans il se posait fréquemment la question suivante : « Pourquoi le Christ a-t-il été tué s'il était si bon ? » (Spagnoletti, cit., p. 14). Signes primordiaux de tendances religieuses, les rêves d'enfance de Dolci paraissent, au premier regard, se modeler au sein de la « religiosité sentimentale et superstitieuse » dans laquelle sa mère était « enfermée », ce monde que plus tard Dolci appellera « catholicisme magique-confessionnel » (ibid., p. 15).

La morale de Meli Kontely n'est pas partagée par son mari, Enrico. En causant avec Spagnoletti, Dolci évoque en souriant le souvenir de sa mère qui cache des images religieuses sous l'oreiller de son père afin de « rompre l'impiété sacrilège de ses discours » (ibid.). N'est-ce donc pas de ce monde superstitieux forgé par sa mère que le jeune Dolci dut initialement s'émanciper ? On peut certes supposer, sans trop l'affirmer, que ces premiers vécus, liés aux rituels imposés par sa mère, ont conditionné son choix d'aller rejoindre, à l'automne 1949, don Zeno Saltini à Nomadelfia (ce dont nous parlerons plus loin). Mais, quoi qu'il en soit, l'expérience intime de Dolci qui croît de jour en jour, manifeste un évident désir d'émancipation de la morale religieuse maternelle. Les rêves de son enfance en sont certes influencés mais ils représentent aussi les signes de son dépassement. À vrai dire, à une certaine distance temporelle, Dolci essaie d'en reconstruire quelques-uns avec un peu de difficulté. Ils lui paraissent se confondre avec la réalité. Un jour il lui semble « nager [...] les yeux serrés [...] suspendu sur les étoiles […] avec le désir d'être bon » (ibid., p. 14). Parfois il rêve de parler avec Saint Nicolas vêtu d'un chapeau en carton, avec une grande barbe blanche et une pince à linge lui serrant le nez. Est-ce que ce ne sont que des réminiscences de Noël ? On ne le sait pas. On voit plutôt que Dolci ne parait pas saisir le ridicule de cette situation. Il prend les dits du saint 'la pince au nez' au sérieux. Qu'est-ce qu'ils se disent ? Ils discutent de *bonté*. Saint Nicolas lui explique qu'il doit être bon s'il ne veut être puni. Dolci l'écoute très attentif et lui promet de suivre son conseil. Puis un jour, dans la soupente, il tombe sur un vieux coffre, l'ouvre et y découvre la même barbe et le même chapeau qu'endossait le saint. Il appelle sa mère pour lui montrer sa « découverte », mais comme récompense il ne remporta que des « coups violents ». Quelle en est la raison ? Il était allé « fouiller dans le coffre » (ibid.).

Certes Dolci, dans son enfance, était entouré de cette atmosphère magique maternelle qui le contraint à être bon. Mais de ce qu'il dit, ces souvenirs lui révèlent moins les traces d'une influence directe de sa mère que celles d'un esprit attentif à ses contradictions : d'un côté elle lui inculque la valeur idéale du *Bien*, de l'autre elle l'éduque avec des *punitions*. C'est clairement ce que Dolci affirmera plus tard : « Je ne crois pas que je doive à ma mère le sens de la recherche religieuse qui a existé et qui existe toujours en moi » (ibid., p. 29). L'homme, à plus de quarante ans, garde la mémoire d'une mère avec qui il ne pouvait pas dépasser le seuil fixé par sa morale. Les deux ne savaient pas communiquer, car ils étaient « paralysés devant le risque de ne pas s'entendre sur certaines questions religieuses ou politiques » (ibid.). Mais il ne faut pas donner trop d'importance à ces premières impressions, car elles sont basées sur des souvenirs plutôt vagues qui ne distinguent presque pas la réalité du rêve. Examinons d'autres aspects de la jeunesse de Dolci.

2. De la double morale parentale et de l'ambivalence de la vie

Né le 28 juin 1924, à Sežana (une petite ville multiethnique et très animée slovène, annexée à la province de Trieste après le premier conflit mondial), Dolci grandit dans une atmosphère empreinte non seulement du dogmatisme superstitieux maternel mais aussi de la morale laïque de son père, une morale qui, à ses yeux, n'est pas moins dogmatique pour certains aspects de la vie. Mais si dans son foyer familial, Dolci trouve comme première orientation morale le résultat du conflit moral entre sa mère et son père, *dehors* l'alternative est la table des valeurs fascistes. Par ailleurs, les contrastes et les ambivalences de la vie se jouent sur d'autres plans. En famille, la première expression est le slovène, *dehors* c'est la langue italienne soumise à la censure et à la rhétorique imposées par le 'Duce'. À l'âge de six ans, Danilo se confond avec ces petits guignols vêtus de noir nommés *balilla* qui défilent dans les cortèges cérémonieux des saisons sportives du 'Concours Duce' ; à quatorze, il est *marinetto*, la grotesque version marinière des *avanguardisti*, tous entrainés par les officiels fascistes pour l'édification du « monde nouveau », de l' « homme nouveau »[1]. Le contraste visible entre l'univers familial et, par rapport à la société, les contradictions de l'éducation fasciste

[1] On verra, à plusieurs reprises, le rôle que le mythe du 'monde nouveau' aura dans l'expérience de Dolci.

constituent pour Danilo deux éléments d'une réalité difficile à accepter. Pour le moment, sa morale provisoire en famille consiste en une méditation sur la dissonance entre ce qu'il lit et ce qu'il voit et vit : « Je sentais ce dualisme : d'une part ce que je tirais de la lecture de l'Evangile, de l'autre la prédication inculquée et les hypocrisies que je pouvais voir de mes yeux » ; et sa morale par rapport au monde extérieur à la famille se manifeste sous forme d'une « instinctive répugnance pour le fascisme » (ibid., p. 30).

Il s'ensuit que, dans l'ensemble, Dolci semble établir un rapport conflictuel avec une réalité qui est en soi conflictuelle, contradictoire, ambivalente. Un rapport qui demande une attitude conséquente, un art de la désinvolture, une sorte de distance de sécurité. Il était un enfant rêveur mais fier, nous rappelle MacNeish, ce type d'enfant qui, face aux reproches de ses parents, se défile avec un air de pontificale dignité pour méditer attentivement sur ce qu'on vient de lui reprocher (McNeish, cit., p. 19). De toute évidence, mettre en acte les principes et les préceptes qu'on lui inculquait, fut sans doute un des principaux soucis de son enfance. Et que l'on ne croie pas qu'il s'agisse d'une simple problématique intellectuelle ! Ce sont des vécus de son expérience qui le font réfléchir. Par exemple, un jour, à l'âge de quatre ans, son père le battit parce qu'il avait donné en cadeau sa nouvelle marinière à un pauvre enfant qui s'était approché de lui. « Pourquoi m'a-t-il battu, s'interroge Danilo, puisqu'il m'a toujours dit qu'il faut aider les pauvres ?» (Spagnoletti, cit., p. 15). Un autre jour, il lui ordonna d'aller poster une lettre. Danilo s'apprêta à exécuter la mission. Il devait acheter un timbre, mais comme le bureau des timbres était fermé, il décida de poster le tout avec l'argent dans l'enveloppe. À son retour, son père lui donna l'usuelle punition en lui répétant: « Je préfère un fils voleur qu'un fils idiot ». Encore, pendant les leçons de piano, l'organiste de la cathédrale de Milan qui le suit, un certain Marussi, lui donne un coup sec sur la tête chaque fois qu'il se trompe dans l'exécution d'un morceau. Sans doute, la répugnance de Dolci pour la violence, est-elle liée, entre autres, à de tels souvenirs. Il n'en parle pas trop. Il est même enclin à justifier les manières de son père. Il semble vouloir le délivrer de toute responsabilité, en faisant remonter son habitude malsaine de battre les enfants à son héritage familial : « Il n'était pas méchant, mais il me battait fort car ses parents, en partie d'origine allemande, concevaient ainsi l'éducation » (ibid.). Bien sûr, répétons-le, ce ne sont que de fugaces réminiscences de Dolci dont on ne peut déduire que peu de sa personnalité. Mais le récit des traitements qu'il est obligé de subir nous révèle que Dolci médite sur les

contradictions humaines et sur les stratégies à adopter envers ceux qui utilisent et conçoivent la violence comme moyen d'éducation.

Ces méditations sont sans doute le résultat d'un double rapport que Dolci entretient avec la réalité et avec ses lectures. Si l'on feuillette les pages de sa jeunesse on le voit souvent passer de longs après-midis assis devant un ruisseau en lisant un livre. À l'école il ne se montre pas si génial. Parfois il s'ennuie et se met à lire un livre hors programme ou bien simplement il s'en va, en donnant à son père des prétextes pour le punir et à lui-même de plus fortes raisons pour revenir aux lectures et à la méditation. Il avait surtout à disposition des livres de la bibliothèque de son grand-père. Puis, vers dix ans, il commença à bénéficier des prêts de la bibliothèque de Gallarate[1]. On sait qu'à seize ans, pour faire *ses* lectures, il avait déjà l'habitude de se réveiller chaque jour à quatre heures. Il lisait les deux premières heures de la matinée, puis faisait une pause pour une boisson chaude et revenait à ses lectures jusqu'à l'heure d'aller à l'école. Pendant toute son adolescence, il lit des classiques de la littérature ancienne et moderne : Platon, Tolstoi, Shakespeare, Goethe, et des livres d'histoire des religions : la Bhagavad-Gita, les Upanishad, la Bible et le Coran. Ces lectures ont certes influencé la formation intellectuelle du jeune Dolci en lui inspirant une première interrogation sur le *sens* de l'existence : « Ces méditations, dit-il, ne me semblaient pas intellectuelles, mais existentielles » (ibid., p. 19).

3. Premier séjour à Trappeto

Mais la chance peut-être majeure du jeune Danilo a été d'avoir un père chef de gare, qui pouvait bouger d'une partie à l'autre de l'Italie. Pour les années 1940-1941, Enrico Dolci se fit envoyer à Trappeto, petit village de pêcheurs, entre Palerme et Trapani, qui au bout de dix ans deviendra la base stratégique des initiatives de son fils. Dans cette période, Danilo était déjà « amoureux de l'idée de devenir un architecte » (McNeish, cit., p. 29, Spagnoletti, cit., pp. 19-20). Cette idée représentait alors la perspective qui le gardait à distance de l'ambivalence de la réalité proprement dite. C'est avec ce projet dans la tête et son bloc à croquis sous le bras qu'il rejoignit son père à Trappeto. Ici, il passa ses journées sur le rivage,

[1] « J'ai découvert la possibilité d'emprunter tous les livres que je voulais » (Spagnoletti, cit., p. 16).

à esquisser des desseins de petits bateaux différemment colorés flottant sur l'eau et à s'entretenir avec les pêcheurs. Parfois il pouvait s'embarquer avec eux pendant la nuit et s'abandonner à l'écoute de leurs récits de mer, bercé par le mouvement des vagues. Il se lia à un marin, zu Ambrogio, qui lui illustrait comme dans un livre d'aventures les péripéties de ses voyages en Californie et en Alaska, la fonction des étoiles pour la navigation et le magique univers nocturne des marins.

Selon McNeish, les aventures de Dolci au cours de ses vacances siciliennes « traduisirent ses lectures en réalité et lui donnèrent une nouvelle vision du monde » (ibid., p. 23). Danilo, sortait-il de son monde de rêve ? Ne venait-il pas, au contraire, de découvrir un monde encore trop fantastique? Sans doute, est-il trop hasardeux de soutenir que cette expérience lui permit de voir clair dans son projet de vie. Pendant ce premier séjour, Trappeto ne lui révéla pas son inexorable misère. Au mieux, Dolci scrutait-il de biais cette misère car son regard était attiré surtout par le paysage et la « mer merveilleuse ». Il alla aussi visiter les ruines de Selinonte et de Ségeste pour y étudier l'architecture grecque. De ce qu'il dit, la misère des ruelles malodorantes de Trappeto lui apparut de très loin, « à l'arrière-plan, comme dans un tableau » (Spagnoletti, cit., pp. 19-20). Au cours de cette expérience, au milieu du paysage ensorcelant des côtes siciliennes, il ne se soucia pas d'*aider les autres*, mais il connut des autres qui lui montrèrent *une autre manière d'être*, voire même une autre façon de concevoir les relations humaines. Dolci reviendra sur cette expérience presque quarante ans plus tard, en la définissant comme l'émergence de « quelque chose de vrai, d'authentique », « sur le plan des rapports humains » qui lui permettra aussi de vérifier le taux de crédibilité d'une certaine presse du Nord :

> « En fait, dans les années suivantes, lorsque j'entendais parler d'eux [des amis siciliens] comme des hors-la-loi ou bien, ce qui est pire, comme des bandits assoiffés de sang, je me révoltais car je savais que ce n'était pas la vérité. Je les avais connus et ils n'étaient pas comme les peignaient la presse du Nord. Ces teintes torves ne correspondaient guère à mes expériences personnelles. Donc, tout était-il faux ? » (ibid., p. 20).

Il serait intéressant de signaler deux épisodes très emblématiques de cette période qui auront sûrement une influence sur ses choix futurs. En proximité de la guerre, la pêche fut interdite et le blé était jalousement conservé, tandis que les familles des pêcheurs et paysans mouraient de faim. Dans cette désastreuse situation, Enrico Dolci prit la peine d'aller rencontrer les autorités locales, jusqu'à faire obtenir aux pêcheurs la permission de pêcher et de convaincre les carabiniers de faire ouvrir les greniers privés. Ce sont des gestes qui font croitre l'estime de Danilo pour son père, qu'il tentera très tôt d'imiter. Il fera même mieux, dit-on : il radicalisera cette impulsion à s'occuper des plus besogneux. Lorsque Danilo reviendra à Trappeto en 1952, la mémoire locale des *bonnes actions* de son père n'était pas éteinte et favorisa son intégration dans la communauté. On le verra plus loin.

4. Fascisme, guerre, recherche de soi, ou comment on devient un objecteur

Au cours des années 1942-1943, les conséquences de la guerre se faisaient sentir aussi sur la famille Dolci. Enrico avait accepté le déplacement en Sicile pour gagner davantage, mais la guerre l'appelait chez lui. Préoccupé de l'avenir de son fils, il souhaitait qu'il obtienne du moins un bac de géomètre. Il imaginait son fils intégré dans une entreprise de constructions, peut-être en Afrique. Danilo ne montrait nul signe de résistance aux attentes de son père. Il se prépara pour le bac et également pour les épreuves d'admissibilité au Lycée artistique de Brera. À dix-sept ans, en sautant la dernière année, il réussit le bac en géométrie et peu après le diplôme en Art. L'hypothèse de devenir architecte se faisait plus concrète. Il habitait à Tortona avec sa famille et très tôt commença à donner des cours de 'science des constructions' dans un institut local, ce qui lui donna plus d'autonomie financière. Il passait souvent son temps libre à se promener dans la « florissante » campagne autour de Tortona, « bien soignée jusque dans les collines ». Néanmoins il souffrait de son « atmosphère discrètement étouffante », d'autant plus qu'il voyait croitre autour de lui, jour après jour, l'absurde réalité du fascisme qui ne se conciliait pas avec son monde idéal. Dolci signale cette période comme une période de confusion. Et c'est dans cette confusion qu'il découvre le besoin de faire le point sur lui et sur les possibilités qui s'ouvrent à lui : « Je sentais encore plus la nécessité de faire le point sur les diverses voies […] de décanter en moi la récolte, de tout confronter avec mon expérience de vie, ma vérité et mon intuition ». Il ne possédait

« aucune culture politique », par contre il se savait entouré d'une majorité d'individus « qui étaient ou se disaient ou laissaient supposer, être plus ou moins des fascistes ». Il est certain que, *jeté* dans ce monde dont il commence à peine à discerner les plus atroces et outrageuses caractéristiques Dolci est à la recherche de soi, c'est-à-dire d'une position équilibrée par rapport à ses désirs.

À bien y regarder, à ce stade de sa recherche, il peut déjà distinguer nettement *deux mondes* (nous verrons plus loin ce que deviendra cette distinction dans l'évolution de sa pensée), l'un seulement possible et souhaitable, l'autre réel et concret mais impossible à accepter : « Il m'était nécessaire de confronter le monde idéal qui, quoique confusément, allait se former en moi, et le monde qui était là, devant moi, le monde où, jour après jour, croissaient les absurdes abus fascistes et nazis ». En outre, ses angoisses augmentent lorsque il comprend son risque d'être mobilisé. Il n'ira certes pas tuer ses semblables ! Il arrive presque à formuler l'hypothèse de l'objection de conscience : « Je n'étais pas capable d'affirmer clairement : 'Objection de conscience !' mais j'étais horrifié devant l'hypothèse d'être obligé de tuer et encore plus de devoir le faire du côté des nazis » (ibid., pp. 21-22).

Si nous voulons approfondir, nous devrions sans doute souligner que Dolci, dans ces années-là, ne s'occupait pas de politique. Les premiers signes d'un intérêt politique chez lui remontent à la période de l'entrée en guerre de l'Italie, en 1940. Des doutes s'insinuent dans ses réflexions suite à l'interdiction imposée par son père d'écouter la BBC. L'occasion pour méditer sur la condition politique italienne se présente à lui lors d'une visite à Rome où il assiste, avec son père, à un discours de Mussolini prononcé comme d'habitude d'un balcon de la *piazza Venezia*. Dolci en gardera le souvenir d'une sensation pénible. Mais la circonstance qui fera murir chez lui les premières préoccupations politiques, et motivera aussi sa première prise de position envers le fascisme, coïncide avec la fondation de la République de Salò et la prise de Rome par les nazis, respectivement en septembre et octobre 1943. En fait, âgé de dix-neuf ans, et en première année d'architecture à l'université de Milan, Dolci s'engage de façon autonome dans la résistance non-violente. Bien que son père lui suggère de ne pas se mêler de choses politiques, Dolci court dans les rues de la ville en arrachant les affiches nazies et fascistes. Toute sa famille en est terrifiée. Un jour, après avoir laissé « un mot » et un peu d'argent sur la table de la cuisine, Danilo prend la route pour

Rome. Il veut passer au front. Mais pendant le voyage il est attrapé par une patrouille et mené dans une prison de Gênes. Après dix jours, il revoit la lumière grâce à un fait anomal. Selon le souvenir de Dolci[1], l'action se déroule au cours d'un procès improvisé contre lui dans une salle de 'Maison de l'Etudiant' locale. À un certain moment, l'officier allemand qui l'interroge avec l'aide d'un interprète s'interrompt et sort de la salle. Dolci reste à parler de sculpture avec l'interprète ; puis, tandis que ce dernier est en train d'écrire, en un instant, il se lève et se promène, « sans crainte dans le couloir plein de soldats ». Il sort par la porte centrale, fait arrêter un camion de passage « plein de paniers », y monte et, caché par les paniers, il rejoint La Spezia (Spagnoletti, cit. pp. 22-23). À partir de ce moment, comme on le verra par la suite, la réalité lui offrira une toute autre *matière* pour ses rêves et pour ses aspirations. Une imprévisible contingence – l'ensemble de quelques gestes de rébellion dont nous avons témoignage - déplace Dolci du monde des rêves au monde réel ou, du moins, lui fournit l'occasion de repenser le rapport avec ce monde réel.

Grâce à l'aide d'un proche parent, il réussit à joindre les Abruzzes et à s'installer dans un petit Village près de L'Aquila (Poggio Cancelli), où il est accueilli par une famille de bergers. Il gagne un plat de blé des Gaulois par jour, de la mortadelle et parfois du poulet, en donnant des leçons à leurs enfants. La guerre n'était pas si loin de son nouveau foyer, mais cela ne le décourageait pas : « Affamé et épuisé au milieu des disgrâces, de la guerre si proche, je continuais sereinement ». Dans le village on entendait parler des atrocités des nazis. Un jour, au cours d'une promenade dans le bois, il tomba sur un pistolet et commença à méditer sur la possibilité d'intervenir dans la guerre. Des réfugiés d'autres nationalités se cachaient dans les alentours, y compris un tirailleur néozélandais. Dolci se mit à recueillir des informations sur les positions des nazis et sur la situation en général. Il « rumine » sur l'attitude à avoir. « Devant le lac, dans le coassement des grenouilles », il s'interroge : « Tuer un ou plusieurs nazis avec un pistolet, quel sens cela pourrait-il avoir ? » Il y aurait certes plus de sens à avoir un « plan bien organisé » pour « les empoisonner tous » ! Mais enfin, même cette solution ne lui semblait pas suffisamment efficace pour « extirper la graine du mal ». Ici la conscience de Dolci paraît être irradiée par l'éclat d'une nouvelle intuition. Il saisit « nettement que les articulations du mal sont profondes et qu'une solution ne peut être recherchée qu'aux

[1] Nous avons aussi la version de McNeish qui est légèrement différente (cf. McNeish, cit., p. 25).

racines ». Autrement dit, Dolci est persuadé qu'un pistolet ne peut être d'aucune utilité car ce sont les racines qui sont malades. La tentation est grande de s'en servir, mais sa conscience lui indique clairement que la meilleure place du pistolet est dans le lac (ibid., pp. 23-24).

Aussitôt débarrassé de cette tentation, Dolci se remet à évaluer la possibilité de rejoindre le front. Le 28 juin 1944 (date de son vingtième anniversaire), attaché à la queue d'un mulet, marchant dans la boue et à travers « les trous produits par les bombes », méditant « sur les signes de tant d'atrocités » autour de lui, il dépasse le front. Il ne semble pas fatigué, il est serein, détaché de la tragique cruauté de la guerre. « Imperméable comme un canard sous la pluie » il rejoint la capitale (ibid., p. 24). À partir de ce moment, on peut dire que Dolci se reprend à vivre avec une conscience rénovée. Les rêves de bonté n'ont pas disparus ni son désir de devenir un architecte. La morale religieuse de sa mère, le laïcisme et les attentes pragmatiques de son père n'ont pas cessé de lui indiquer des valeurs à suivre. Seulement, la guerre, le fascisme, le désespoir de milliers de survivants lui montrent les dites valeurs sous une toute autre lumière. Ce sont encore de vagues impressions. Il faudra attendre la fin de la guerre pour que l'on puisse entrevoir chez Dolci un projet plus clair ou, du moins, des intentions plus déterminées. Sa recherche « existentielle » va sans doute vers l'émancipation de ce monde contradictoire et ambivalent qui l'entoure. Jusque-là on peut seulement constater sa tendance à chercher un autre mode de vivre. Peut-être songe-t-il déjà à un « monde nouveau » ?

5. Du choix fondamental à l'appel (1946-1949)

5.1 De l'existence comme « condensé vital »

Un nouveau chapitre semble s'ouvrir pour Dolci après la Libération. Rome est fascinante mais il ne se laisse pas tenter jusqu'au point de vouloir s'y installer. Il réussit vite à obtenir un poste d'enseignant dans une école. Il suit des cours d'architecture et en même temps des cours d'histoire du christianisme donnés par Ernesto Buonaiuti. Mais dès que l'occasion se présente, il rejoint sa famille qui s'était entre temps installée à Pozzolo Formigaro, dans les environs d'Alessandria, non loin de Milan. Il reprend ses études d'architecture, il loue une

chambre à Milan et donne des cours de littérature le soir aux ouvriers dans une école de Sesto San Giovanni[1]. Il gaspille ses revenus en livres, mange peu mais se sent « en splendide santé ». Il observe des changements à Milan : à son départ, pour la guerre, il n'avait quitté que des fascistes, à son retour il ne trouve que des antifascistes.

Donc, en 1947, en quatrième année d'université, Dolci semble bien intégré dans la société milanaise. Il a même l'air d'un « professionnel assuré » (McNeish, cit., p. 27). Il est fiancé avec Alice, étudiante à l'Académie des Beaux-Arts, fille d'un modeste entrepreneur. Ils semblent s'entendre bien, ils planifient leur avenir, unis par « un lien idéal » (ibid., p. 28). Danilo va chez Alice chaque fin de semaine. Les parents d'Alice sont enthousiastes de cette relation avec Danilo. Chaque dimanche ils vont tous ensemble à l'église et rien ne donne le moindre doute sur les perspectives de Danilo.

Mais en dépit de toute apparence, les réflexions intimes de Dolci ne se concilient pas avec l'hypothèse d'une heureuse vie conjugale, ni d'une carrière d'architecte. Il voit des opportunités et des chances devant lui, mais elles ne le persuadent pas : « Vif était le sens de la tragédie, vivante la ferveur de commencer une vie nouvelle. En revanche, la perspective de la carrière professionnelle me donnait un sentiment de répugnance » (Spagnoletti, cit., p. 25). C'est que Dolci ne sait pas fermer les yeux face aux contradictions de la vie. Pendant cette période, il s'aperçoit aussi de certaines corruptions dans le milieu des architectes : « Des architectes connus recevaient habituellement des avantages significatifs dans l'assignation des travaux ; dans les entreprises qui prenaient les commandes et achetaient les fonctionnaires » (ibid.). C'est dire que la véritable frontière n'est plus pour Dolci celle qui vers la fin de la guerre avait séparé les nazi-fascistes des alliés, c'est-à-dire la *Linea Gotica* ; mais celle qui sépare le vrai du faux, l'honnêteté de son contraire. Cette frontière ne s'était pas effacée après la fin de la guerre. Elle avait survécu aux bombardements et n'avait pas disparue avec la chute du gouvernement fasciste.

Dolci continue donc sa lutte tout seul, sans se ranger du côté de quelque idéologie. Il donne toujours l'impression d'être un idéaliste, pourtant sa pensée tend vers le concret : « On parlait

---

[1] C'est au sein de cette expérience que nait *L'Ascesa alla felicità* (1947), une anthologie de littérature rédigée avec les « ouvriers-étudiants ».

de liberté, de démocratie, de christianisme, de communisme, mais il y avait des masses de chômeurs qui, en fait, n'avaient pas le droit de travailler » (ibid.). Il suit toujours le fil rouge du contraste entre un système de valeurs, idéal, et le monde réel qui souvent nie ces valeurs. Mais cette fois c'est la vue du chômage de masse, et non plus la morale de ses parents, qui lui fait saisir la différence entre ces deux mondes. Et, si d'un côté, il ressent le besoin de déverser son idéalisme dans le passage à l'action, de l'autre il pense que le moment n'en est pas encore arrivé. Il s'agit, au contraire, de remettre tout en question : l'amour, l'harmonie d'une vie régulière, les études, l'université. Il veut « tout vérifier de nouveau », poussé par « l'exigence d'une analyse élémentaire » de tout ce qu'il a « vécu, lu et pensé ». Il cherche à synthétiser son expérience, à fixer ce qu'il en a gardé « d'essentiel ». Et dans cette nouvelle crise une nouvelle question s'impose : « Suffit-il de prendre conscience d'un problème pour pouvoir le résoudre ? » L'unique réponse réaliste à cette question est de la vérifier dans l'action. Mais, pour le moment, Dolci ne peut s'en apercevoir que de biais. Ce nouvel examen de sa situation ne dépasse pas la constatation que pour résoudre les problèmes il faut les comprendre[1]. Ses méditations demeurent dans une atmosphère, pour ainsi dire, plus existentielle que politique. Il cherche à faire une synthèse de sa vie, il veut saisir l'« essence » de ce dont il fait l'expérience quotidiennement. Et la seule manière d'exprimer cette exigence, la seule action envisageable dans son horizon se concrétise pour le moment dans sa décision de bruler une bonne partie de ses poèmes, afin de pouvoir en extrapoler ce qu'il appelle le « condensé vital ». Les vers qui survivent devraient représenter les marques de ce condensé, en gardant « des questions autour de ce noyau : devrions-nous être ou ne pas être '*hostie* les uns pour les autres' ? » (ibid.).

Nous sommes sans doute face à une révolution *intime* du jeune Dolci qui, pourtant, ne peut encore la voir dans toute sa portée. Tandis qu'il s'interroge sur le sens de l'existence et médite sur les possibilités réelles de changer les choses autour de lui, il s'achemine, sans encore s'en apercevoir, vers un changement de soi, vers un *choix fondamental* qui conditionnera radicalement son projet de vie. 'Etre ou ne pas être une *hostie* les uns pour les autres ?' C'est la question fondamentale de ce passage. Nous verrons plus loin comment elle évoluera dans les années à venir. Pour le moment, bornons-nous seulement à souligner

[1] « Moins on comprend, a-t-il toujours répété, moins on est capable de faire face aux difficultés » (Spagnoletti, cit., p. 26).

quelques problèmes d'interprétations : 1) cette image renvoie sans doute à l'Eucharistie, sacrement essentiel pour l'Eglise catholique, « source et sommet de toute la vie chrétienne » (Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 11, 1967) ; en prenant l'hostie le croyant devient un membre du corps du Christ, entre en communion avec Dieu et avec tous ses frères : 2) d'un autre côté, elle indique l'idée d'un sacrifice, le sacrifice de *chacun pour les autre*s ; être *hostie* les uns pour les autres voudra-t-il donc dire se sacrifier pour les autres comme le corps du Christ se donne à nous pendant l'Eucharistie ? Que chacun soit le Christ pour chacun ? Comme on le verra, cette formule n'invite certes pas au catéchisme catholique de la compassion et donc à un principe idéal de charité. Elle préannonce une conception des relations humaines et de la *réciprocité* : être hostie, oui, c'est-à-dire se sacrifier pour les autres, mais à condition que chacun se sacrifie pour chacun, pour 'tous'[1]. Cela implique une conception de l'individu comme *centre ouvert* aux autres. Mais cette conception ne vise pas simplement à analyser l'expérience intime de l'individu en tant que conscience, sujet intellectuel et moral. La recherche de Dolci tend aussi à déceler le sens de l'expérience du corps, à interpréter la matérialité de la vie et, pour le moment, semble suspendue face à la constatation de l'immanence de tout projet humain. Le corps, organisme sensible, paraît devenir pour lui-même l'instrument le plus fiable pour vérifier l'expérience (et non seulement l'expérience soi-disant personnelle). En dépit de toute apparence, cette idée de se faire hostie les uns pour les autres implique la réciprocité non seulement sur les plans intellectuel et moral mais aussi par rapport à la vie du corps. Et le corps est ici plus le corps d'un *nous* que celui d'un *moi*.

5.2 Du corps comme principe de l'expérience communautaire et de l'homme comme « *hostie* ou *fumier* pour les autres »

Dolci semble avoir théologisé le 'noyau' des dilemmes qu'il a découverts au cours de cette première phase de sa vie. Il a condensé la substance de ses rêves d'enfants, ses anciens 'rêves de confiance' et d'ouverture envers les autres. D'un côté, il ne pose plus un *moi* réfléchissant

---

[1] Pour approfondir la dimension plus proprement religieuse liée à cette période par rapport à ce que nous affirmons, je renvoie volontiers à l'étude de Adriana Chemello, *La parola maieutica. Impegno civile e ricerca poetica nell'opera di Danilo Dolci*, Vallecchi, Firenze, 1988. Cette idée de se sacrifier réciproquement nous semble annoncer la notion de « tous » qui, comme le précisera aussi Aldo Capitini, est un mot-clé de la conception de Dolci. On y reviendra.

sur soi, mais un *nous* (« devrions-nous être ou ne pas être… ») ; et nous n'hésiterons pas à affirmer que sa problématique personnelle, existentielle, commence à se faire *idéalement* sociale, collective, politique. D'un autre côté, il dégage un champ de réflexion encore inexploré qui pose le corps comme centre d'expérience et aussi de mémoire. Dolci affirme explicitement que de cette période de sa vie, « de grande importance », il gardera surtout « certaines sensations ». Il semble complètement absorbé par une intense expérience de découverte du corps comme moyen de connaissance et de méditation, une expérience qui le conduira à comprendre que certaines phénomènes ne peuvent se saisir« avec la tête » mais seulement « avec le corps et les os ». Et pour vérifier cette nouvelle intuition, à l'approche de l'automne de 1947, il décide de passer un an à observer les cycles de la nature. De cette nouvelle expérience il arrive à conclure que « toute chose, chaque visage, toute image » est « dans sa dynamique, une parabole ». Chaque être humain, suit les lois ou, si l'on préfère, les dynamiques de la nature :

> « J'ai vu naître et mourir toutes les choses. Et je me suis aperçu que toute chose devient, peut devenir une parabole […] J'ai vu toutes les saisons *du dedans* […] J'ai vu l'entier cycle de la vie […] Lorsque les feuilles tombent, restent seulement les graines, qui reviennent à la terre […] Je sentais le besoin d'être consommé, comme ces graines, pour devenir moi-même *fumier* » (ibid.).

Comme on le voit, Dolci utilise une image pour indiquer l'expérience de l'homme comme hostie pour les autres : celle du *fumier*. Mais c'est toujours le même dispositif que cette nouvelle image met en marche, c'est-à-dire la dialectique de la réciprocité qui progresse, se constitue et se reconstitue continuellement dans cette phase de l'évolution de la pensée du jeune Dolci. Cette consommation qui transforme le sujet rationnel et moral en fumier ou en hostie révèle finalement une signification du corps comme expérience communautaire : du corps comme « valeur de communion » ou bien comme besoin « d'être tous ensemble » (ibid.) Résultat d'une expérience avec la nature, voilée d'atmosphères mystifiantes, cette vision-intuition tend déjà à affirmer une signification *sociale* du corps[1]. Elle préfigure une

[1] Toute la période dont nous avons souligné les moments les plus significatifs (selon notre perspective, bien sûr) de la croissance de Dolci, nous semble évoluer selon le cycle éducatif triadique dont parlait Rousseau dans le premier Livre de l'*Emile* : l'éducation *de la nature*, « le développement interne de nos facultés et de nos organes », *des hommes*, c'est-à-dire « l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement », et *des choses*, ou de l'« acquis de

conception du *travail* comme principe actif et *praxis* responsabilisant pour un but collectif, une idée qui pour Dolci sera à la base de tout projet d'éducation et de formation de l'homme et du citoyen[1]. Cette idée ne peut guère se concilier avec un système fondé sur la propriété privée, car l'expérience singulière de l'*individu-corps-fumier-hostie* pour les autres tend simplement à la *communion*, c'est-à-dire à une forme d'existence où tout est partagé. Donc, il ne nous semble pas indispensable de faire, par exemple, une comparaison avec les théories marxistes pour comprendre ce point de vue du jeune Dolci, car ce dernier n'analyse pas les rapports de production typiques de la société humaine mais plutôt, comme on vient de voir, les *rapports de reproduction* de la nature.

Le premier contexte d'expérimentation de cette idée sera représenté par la communauté de Nomadelfia, fondée au début de 1949 par don Zeno Saltini que Dolci connaitra à Milan pendant une journée d'information sur cette expérience communautaire. Dolci avait déjà entendu parler de ce « prêtre fou » qui avait transformé le camp de concentration de Fossoli en un orphelinat, en l'appelant Nomadelfia, « où la loi est fraternité ». Cette rencontre représenta une combinaison parfaite avec ce que Dolci était en train de formuler dans sa tête. Ses premières impressions par rapport à Nomadephia, lors de sa première visite, quelques jours après avoir connu don Zeno, le confirment clairement : « Il n'y avait pas de propriété privée, chacun travaillait pour tous. Cela me fut évident à l'instant » (ibid., p. 32). Le monde que le jeune Dolci entrevoit par-delà le seuil de Nomadelfia lui paraît s'adapter suffisamment à sa vision. L'idée de franchir ce seuil lui apparait comme une *possible* évolution de son projet personnel. Pour être plus précis, avec Nomadelfia (qui était une expérience encore à construire en bonne partie) devant ses yeux, la direction de son projet se révèle plus nettement. Il vit certes dans une condition très favorable à l'entrée dans le monde des architectes de Milan. Mais il sait aussi ne pas aimer les contradictions qui caractérisent ce monde. Par ailleurs il y a un monde de désespérés dont il faudrait bien s'occuper d'une quelconque manière. Certes, un doute s'insinue dans la réflexion de Danilo à ce moment-là : « Devenir architecte aurait signifié, pour moi, entrer dans l'engrenage d'une machine pour

notre expérience sur les objets qui nous affectent ». L'homme, pour Rousseau, est une « unité fractionnaire […] dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social » (Rousseau, 1966, pp. 37-39). Nous verrons que chez Dolci la question n'est pas différente, quoique abordée d'une tout autre perspective.

[1] En 1959, à l'occasion d'une rencontre internationale sur le thème du travail, la conception du travail de Dolci sera effectivement définie comme une conception 'positive' du travail : « Avec le monde que nous présente Danilo Dolci, dit Colette Audry dans une de ces rencontres, ce qui frappe, c'est que le travail est essentiellement béni » (RIG, 1959 b, p. 376).

laquelle j'aurais produit des maisons pour ceux qui en ont le moins besoin » (ibid., p. 33). Alors pourquoi ne pas se mettre à construire des maisons pour ceux qui n'en ont pas ? Pourquoi travailler seulement pour ceux qui peuvent se permettre d'acheter une maison ? À ce moment de son cheminement, le « vrai danger » pour Dolci n'était plus le renoncement à une vie aisée, mais l'éventualité de devoir renoncer à ses découvertes : « à ce que j'avais saisi d'essentiel dans ma vie » dit-il (ibid.). Même l'idée d'alterner dans sa quotidienneté un travail, pour ainsi dire, normal avec un engagement dédié aux plus nécessiteux dans le temps libre, ne lui semblait pas assez réaliste. En fait cette alternative pour lui signifiait « glisser dans la schizophrénie, dans le suicide ». Bref, l'urgence d'une décision fondamentale lui devient évidente : « Je comprenais que je devais choisir : vivre ou ne pas vivre une vie dont je pouvais être persuadé ». Or, le modèle de vie que proposait Nomadelfia était sans doute le plus persuasif qu'il avait pu jusqu'alors imaginer. Mais qu'avait alors été sa vie ?

5.3 De la vie de rapports frustrants : travail, discipline et choix

Avant de partir pour Nomadelfia, une « grosse insatisfaction » s'empare de Dolci à cause de ce qu'il appelle le « manque de rapports humains ». La réalité lui paraissait vide car vides lui paraissaient les relations avec les autres, tandis que ses lectures continuaient à lui suggérer « d'autres manières de vivre, d'autres hypothèses de vie » (ibid., p. 28). La seule situation qui lui semble satisfaisante semble provenir de l'expérience avec ses étudiants ouvriers de Sesto San Giovanni auxquels il donne des cours de littérature (ibid., p. 29). Il admire leur « discipline » dans l'organisation de leurs journées. Il remarque que le fait de travailler les responsabilise et leur permet d'apprécier les études plus que les autres étudiants : « Quelle passion je découvrais dans leur engagement ! Les ouvriers étaient capables d'assimiler plus que les autres car ils avaient vécu une expérience très dure et sentaient par contraste l'importance de la culture » (ibid., p. 31). Ils représentaient à ses yeux un exemple significatif de l'unification du besoin de travail avec celui de la culture. Travailler pour la survie économique n'était pas assez pour eux ; ils se préoccupaient aussi de garantir leur survie culturelle. Cette attitude que Dolci observait en eux marquera pour toujours sa conception du travail. Il semble que c'est par hasard qu'il trouvera parmi ces travailleurs un de ses premiers collaborateurs - peut-être le plus indispensable – qui le rejoindra en Sicile : Franco Alasia,

ouvrier d'origine piémontaise, dont l'amitié, comme le dira Dolci « deviendra profonde » (ibid., p. 31).

Donc, la recherche de rapports humains vraiment réciproques, le désir d'une vie cohérente avec ses principes et la nécessité d'un travail vraiment utile constituent les préoccupations les plus évidentes de Dolci avant de partir pour Nomadelfia. Cette petite communauté en formation, où « il n'y a pas de parasitisme […] mais seulement un rapport de collaboration » (ibid., p. 34), semble représenter une synthèse assez en harmonie avec ce qu'il cherchait. Décisions prises ensemble, activités équitablement distribuées, coopération, fraternité, partage, réciprocité, propriété commune, sont les caractéristiques principales du « monde parfait de don Zeno » (McNeish, cit. p. 32). Même trop parfait pour Dolci, comme on pourra le voir par la suite.

Danilo parla de ses intentions avec Alice qui lui avait toujours donné l'impression de partager ses mêmes idéaux. Il était convaincu que Nomadelfia représentait une occasion unique pour eux « d'expérimenter une vie de communauté […], des expériences plus cohérentes » avec leurs idéaux (Spagnoletti, cit., p. 34). Mais Alice, qui pouvait bien saisir la valeur symbolique de son discours, n'arrivait pas à en voir les conséquences pratiques. Peut–être ne désirait-elle pas les voir ? Plus tard, Dolci expliquera qu'elle « ne voulut pas non plus aller faire une visite à Nomadelfia ». Il en resta déçu et décida de partir tout seul.

Cette décision, empreinte de cet amour passionné pour la cohérence entre pensée et action qui, comme peut-être dirait Camus, lui permit de dépasser le sens de l'absurde. La réaction d'Enrico Dolci fut pénible, quoique compréhensible, car il savait que pour son fils cette expérience aurait comporté la rupture avec l'université, ce qui comptait énormément pour lui. En ce qui concerne sa mère, Dolci s'étonnait de la voir attristée : « Pourquoi ma mère avait–elle peur que se réalise ce qu'elle avait toujours proposé comme le meilleur modèle moral à suivre ? (ibid.). Un beau matin de l'automne de 1949, « après des jours de fièvre », il sortit de sa chambre avec la valise de son grand-père. Pour la famille Dolci le temps s'arrêta. Son père tenta encore une fois de convaincre son fils de ne pas partir, en lui répétant que le monde était ce qu'il était et que l'on ne pouvait pas le changer. Mais Danilo avait fait son choix : « Il faut partir de quelque part » dit-il. Son père se résigna et se mit à disposition pour l'accompagner

à la gare. Sa mère le vit partir sans rien ajouter : seulement un regard mélancolique. (McNeish, cit., 30). Alice se fit trouver à la gare. Au moment du départ, Alice en larmes, Danilo ne faisait que répéter : « Comment peut-on penser une chose et ne pas la faire ? » (Spagnoletti, cit., p. 34).

6 Nomadelfia, « où la fraternité est loi »

6.1 Communautarisme chrétien, modernisme religieux et immanentisme

« On peut définir Nomadelfia - dit don Zeno Saltini au cours d'une interview – comme le rassemblement d'une population fondé sur la fraternité universelle ». Ses habitants vivent la « fraternité comme loi et s'engagent, dans leurs pactes sociaux, à la suivre selon l'Evangile »[1]. Concrètement cela signifiait (et signifie encore aujourd'hui) absence de relations verticales, de patrons, d'employeurs dépendants, d'ouvriers salariés, de propriété privée, d'argent et même de familles repliées sur elles, car Nomadelfia était peuplée essentiellement de couples et de « mamans par vocation » qui avaient prêté serment d'accueillir et de prendre soin des orphelins comme de leurs propres enfants. Quoique constituée formellement seulement en février 1949, Nomadelphia est le résultat d'une expérience d'organisation communautaire remontant au moins à 1941, lorsque don Zeno Saltini fonda, près de Mirandola, dans la plaine émilienne, l'*Oeuvre des petits apôtres*. Ce sont en fait les jeunes militants de cet apostolat qui, vers la fin de 1947, occuperont le camp de concentration désormais abandonné de Fossoli, près de la petite ville de Carpi. Cette aventure aura une grande résonance dans l'Italie de l'après-guerre, au point que le ministre de l'intérieur Mario Scelba la réprimera brutalement, quelques années plus tard (quoique cela n'ait pas empêché heureusement, son développement)[2].

---

1 Consulter la video 'Perché una nuova civiltà' dans le site dédié à don Zeno www.donzeno.it

2 Pour se faire une idée plus complète de l'origine de Nomadelfia, de son rôle par rapport au panorama du communautarisme chrétien italien, de sa structure et de son évolution jusqu'à présent on peut consulter B. Matano, *Vita di Nomadelfia*, Roma, Armando, 1970 , G. Ciceri, E. Gazzi, *Don Zeno ; un'intervista, una vita*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1986 et G. Bandini 'Le père Zeno Saltini et l'éducation du peuple à Nomadelfia: révolution et tradition d'un modèle de vie communautaire', in *Studi sulla formazione*, FUP, Firenze, XVI, 2-2013, pp. 7-25. On peut aussi consulter les sites www.nomadelfia.it et www.donzeno.it où l'on peut trouver une brève mais instructive chronologie de la ville et d'autres détails de la vie de don Zeno Saltini. 'Mirandola' est une des petites villes touchées par le tremblement de terre en Emile-Romagne en 2012.

Lors de son arrivée, Dolci connaissait les principes de la communauté de Nomadelfia. Mais il était encore sous l'emprise des théories d'Ernesto Buonaiuti, le plus grand représentant du *modernisme religieux* italien qu'il avait eu la chance d'écouter à Rome. Buonaiuti était un historien et un philosophe de la religion, antifasciste, en constante polémique avec le Saint Office, excommunié une première fois en 1921, après la publication du livre *Le esperienze fondamentali di Paolo*, et une deuxième fois en 1925, après son refus de respecter l'injonction de cesser son activité d'enseignement et de publier ses écrits[1]. Dolci était fasciné par cette figure charismatique dont la puissante pensée critique d'historien du christianisme faisait trembler le courant catholique le plus dogmatique et réactionnaire. Il s'agit d'une période où nous pouvons discerner les premières phases de croissance d'une solide conscience civile et politique chez Dolci, avec tout son arrière-plan idéologique. Dolci regardait Buonaiuti avec une intense volonté de recherche intellectuelle et existentielle qui le conduisait à distinguer plus nettement deux tendances politiques dominantes et également existantes, celles des *conservateurs* et des *progressistes*, qui pouvaient aussi s'appeler - du moins en Italie – respectivement (néo-) fascistes et antifascistes[2]. Dolci était donc doublement motivé, sur le plan moral et intellectuel, à son entrée dans la communauté de Nomadelfia. C'est qu'il avait croisé un groupe très bien organisé et motivé qui semblait pratiquer un style de christianisme suffisamment conciliable avec la vision qu'il pouvait éventuellement tirer de l'étude de la pensée de Buonaiuti. Comme ce dernier, don Zeno était engagé dans une lutte aux contours nettement anticléricaux et antifascistes. La marche de Zeno et de ses apôtres sur le chemin de l'ancien crédo fraternel et communautaire de Jésus, était en même temps une marche contre les pouvoirs centraux de Rome et du Vatican au sein d'un plus vaste mouvement d'idées et d'initiatives de rénovation culturelle, politique, d'inspiration chrétienne, religieuse et laïque. Don Zeno Saltini et Ernesto Buonaiuti représentaient pour Dolci deux figures symboliques actives d'un même mouvement de contrepouvoir progressiste, religieux, culturel, socio-politique.

---

1 Il ne faut pas sous-estimer l'influence sur Dolci des idées religieuses réformistes de Buonaiuti, des portraits de certaines figures religieuses classiques que ce dernier avaient su peindre en contraste avec la vision de l'Église. Dolci lui était lié même par la médiation de l'historien et juriste Carlo Arturo Jemolo, un des meilleurs amis de Buonaiuti qui soutiendra Dolci dans ses actions futures et le défendra dans un de ses procès.

2 Au fur et à mesure que nous avançons dans l'analyse de l'oeuvre de Dolci, on verra comment les initiatives de Dolci ont souvent eu le rôle d'unifier les fronts les plus progressistes, laïques et religieux, de la gauche et de la droite italiennes, et comment la distinction entre conservateurs/fascistes/anti-démocrates et progressistes/antifascistes/démocrates, devient remarquablement fonctionnelle même au sein de sa réflexion et de ses recherches sur les structures de la société, dont nous aurons à parler dans la deuxième partie de notre étude.

En 1949, Nomadelfia comptait plus de mille enfants à la charge de presque soixante mamans et il y avait plus de trois mille enfants à l'extérieur en attente d'être admis. Lorsque don Zeno vit apparaître Dolci sur le seuil de son bureau, il lui dit : « Ce n'est pas un village pour enfants mais c'est la reconstruction d'une vie familiale ordinaire» (McNeish, cit. p. 33) Dolci en déduisit qu'il fallait retrousser ses manches (ce qui signifiait essentiellement se « dépouiller » d'un « intellectualisme séduisant » auquel il croyait pouvoir toujours succomber), pour se mettre à *faire, avec* les autres (Spagnoletti, cit., p. 34). Dans les premiers temps, Dolci fut complètement enthousiaste de cette nouvelle dimension. Il commença à l'expérimenter par les activités les plus humbles, telles que « faire le ménage dans les baraques, vider la fosse d'aisances », afin de ne pas humilier « les analphabètes » et les gens déjà empêchés par leur condition de santé. Il s'immergea « dans l'immense et douloureuse problématique de Nomadelfia », une immersion qui l'amènera graduellement à revêtir des rôles spécifiques dans l'organisation, à entrer dans l'équipe des collaborateurs les plus proches de don Zeno, avec des fonctions de coordinateur et superviseur de groupes (ibid., 34-35). En particulier, lui fut assigné un groupe de soixante-dix jeunes des plus inadaptés, avec lesquels on peut dire qu'il vécut ses premières expériences de groupe qui lui donnèrent l'occasion d'approfondir le thème de la réciprocité et de consolider sa tendance à chercher un équilibre entre travail manuel et travail intellectuel. Dolci ne s'épargna pas non plus sur le plan de la créativité. Il réhabilita un ancien accordéon et forma un orchestre informel avec quelques-uns de ses camarades-élèves-orphelins. Tous les quinze jours, il accompagna le groupe entier dans les bois autour de Grosseto en leur lisant, pendant les pauses, des morceaux de la Bible, ce qui ne lui garantissait pas la sympathie de tout le monde. Tout au long de son séjour, pour la plupart des jeunes de Nomadelfia Danilo Dolci était un 'type' bizarre, étrange, hors du commun. Il lui arrive même d'être confondu avec ces « extravagants prêtres américains » qui rejoignaient parfois Nomadelfia pour donner un coup de main (McNeish, cit., p. 34).

Un an exactement après son arrivée, Dolci est chargé de conduire, sur les collines de Ceffarello, près de Nomadelfia, les travaux d'édification d'un nouveau village qu'il imagine d'appeler *Agape*. Il travaille durement avec les autres. Son élan moral et intellectuel se trouve en parfait accord dans les activités qui se déroulent dans la nature sauvage ; il se complète avec l'expérience de la coopération, se raffine avec la conscience de travailler pour une noble

cause. Cette expérience lui semble confirmer son idée de se faire *hostie* ou *fumier* pour les autres. Le corps se sent à l'aise, et la conscience en paix dans l'action. La pensée semble se fondre avec la matière qu'il façonne avec ses mains, *avec les autres*, jour après jour. Pour lui, l'idée n'est plus quelque chose qui circule dans la tête et qui attend d'être vérifiée ou bien oubliée, mais un aspect concret de sa personnalité, une dimension intime de son être qui se fait saisir comme expérience, action,travail, *coopération.* L'expérience partagée du corps, de la fatigue, de la peine, remplit chez Dolci le besoin des autres, fournit une autre matière à sa pensée, stimule sa créativité et son imagination. Elle remplit aussi le besoin de Dieu, le besoin d'unité avec Dieu, un besoin évoqué clairement dans les poèmes que Dolci écrit pendant cette période: « Là haut, dans les bois des oliviers marins/ parfumés par les fleurs des vignobles/ nous allons édifier la Cité de Dieu »[1]. Dans cette réalité en transformation, il se persuade d'avoir trouvé une signification authentique de Dieu, qu'il voit se manifester dans le « Tout ». Comme le dit, à raison, Adriana Chemello, Dolci est pris dans une spirale qui alterne avec une « tension irénique de l'âme », contournée par les préceptes chrétiens de l'amour universel, un « rapport symbiotique avec la nature ». (ibid., p. 22). Puis, quand les vertiges de cette dialectique s'atténuent, son 'moi' commence à distinguer « l'identité Toi-Dieu » (ibid., p. 23). Bref, l*es autres deviennent Dieu, chacun le devient*, chacun devient la preuve ontologique de l'existence de Dieu. D'après Chemello, dans cette période, le jeune Dolci consomme « l'expérience épiphanique de la créature dans le monde ». Mais il nous semble même pouvoir affirmer que cette expérience se fait agonie, rêve et repas de Dieu, c'est-à-dire expérience de Dieu en tant que corps : « Dans une douce et continuelle agonie/ je rêve de Toi, et je Te mange ; et mourir à moi de Toi me consomme peu à peu » (ibid., p. 25). Le corps est celui de Dieu mais aussi celui de l'homme. Ce n'est que par cette identification que nous pouvons comprendre cette remarque de Danilo Dolci : « Parfois je croyais 'tenir' Dieu dans mes mains » (McNeish, cit., p. 33).

[1] Il s'agit des vers de *Voci nella Città di Dio*, publié en 1951 (Chemello, 1988, p. 26). Certains des poèmes de cette récolte apparaitront en 1978 sous le titre *La luce chiama l'ostia*. dans *Creatura di Creature*, une récolte de tous les poèmes de Dolci de 1949 à 1978.

6.2 Du corps de Dieu au corps social : idée, matière, réciprocité, gaspillage

Il ne faut pas se laisser trop impressionner par cet élan « quasi mystique » du jeune Dolci car il n'est que le dernier pas d'une ascension inversée, du Ciel à la Terre[1]. L'ascension mystique, dans le sens traditionnel du terme, comporte une élévation spirituelle de la vie terrestre à la vie céleste. Pour Dolci vaut le contraire. Son parcours implique l'émancipation des dogmes de la religion qui constituent son univers fantastique (le Ciel). Il aspire à Dieu, mais cette aspiration se perde graduellement au fur et à mesure qu'il se confronte avec les problèmes concrètes des pauvres gens. Il passe par une idée d'incarnation de Dieu dans les « créatures », mains enfin il abandonne la cherche de Dieu en général pour se consacrer à l' « œuvre concrète » (sur la Terre). Autrement dit, sa démarche n'est pas celle d'un individu aspirant à un Dieu qu'il imagine joindre en se détachant graduellement de la vie matérielle, mais celle qui aspire à s'émanciper du dogmatisme religieux par le moyen d'une œuvre concrète. Dolci est affecté par ce qu'Adriana Chemello définit comme un « délire lucide, voulu et cherché sans emphase » (Chemello, cit., p. 25), un délire qui se reflète clairement dans sa poétique qui, d'après elle, « ne prévarique pas avec ses signaux émotifs » la réalité, mais invite plutôt « à pénétrer dans la misère humaine » (ibid.). L'extase de ses vers n'est que la sublimation d'une expérience plus profonde de la douloureuse réalité sortie de la guerre qui, « sous ses aspects les plus monstrueux », dit Dolci, avait « blessé les plus faibles ». Elle avait restitué aux hommes un monde « profondément malade » : par conséquent le premier devoir était celui de le « soigner » (Spagnoletti, cit., p. 35) et Nomadelfia représentait un bon début pour cela. La vie collective et difficile de cette communauté ne représenta pas pour Dolci une simple expérience religieuse, mais aussi l'occasion de découvrir d'autres aspects de la réalité et des nuances substantielles des dynamiques de la société. Les nombreuses nuits passées dans les tentes sous le ciel étoilé, après des heures de fatigue, deviennent pour lui de bonnes occasions pour méditer sur des sujets apparemment neufs : le sens de la place de l'individu dans une communauté fondée sur des idéaux universels, l'expérience du travail manuel, le rapport entre homme et travail, entre homme et groupe, l'expérience des processus d'unification *dans* et *par* le travail. Dans le concret, Dolci se voit comme une part active d'un

[1] C'est un passage d'une idée transcendante à une idée immanente de Dieu, un passage qui révèle moins sa vocation religieuse que son inclination pour un travail politique. On reviendra sur cette question dans les prochaines pages. On la reprend aussi dans l'excursus en fin de la première partie de cette étude.

mouvement de transformation à la fois moral et matériel, un processus de mutation des individus, de leurs rapports et de leur environnement:

> « Dans l'engagement de groupe, dans cette zone sauvage, il était possible de transformer les broussailles en champs de blé bien ordonnés, ou bien de les bruler pour faire du calcaire, pour les transformer en chaux ; il était possible de ramasser des grosses pierres et de construire des maisons accueillantes pour les nouvelles familles » (ibid.)

Ce sont les premiers signes d'une intuition bien plus profonde : l'individu doit faire le point avec lui-même sur la base de ses propres convictions, mais « aussi de la vie de groupe, de la vie communautaire, qui est un indispensable moyen de vérification et de construction personnelle » (ibid., p. 99). Sans peut-être s'en apercevoir, Dolci semble redécouvrir la réciprocité comme une activité collective, un moment de la dialectique vivante d'une *pluralité* qui s'organise. Au cours de l'évolution de sa pensée, la réciprocité, se garde toujours comme le fil rouge nécessaire. Son souci majeur reste bien celui des rapports, des dynamiques interpersonnelles, des mécanismes qui sont à la base de ce que, plus tard, il appellera les *structures maïeutiques* de la société. Et nous entrevoyons là des tentatives pour interpréter une nouvelle expérience *des relations*, c'est-à-dire les premiers contours d'une théorie de la réciprocité[1]. En fait, quoique encore en germe, la pensée de Dolci semble vivre un nouveau rapport avec la réalité, la matérialité, la nature. Le rapport de contemplation des cycles naturels qu'il avait expérimenté avant d'arriver à Nomadelfia se transforme ici en rapport d'action ; ou bien, pour être plus précis, le moment de la contemplation est dépassé par celui de l'action, la contemplation de la nature est remplacée par la réflexion sur l'action. C'est dire que l'action devient le moteur du mouvement de pensée qui a élaboré son *plan*. Comme le dirait probablement Sartre, la nature se fait moyen de médiation dans l'ensemble de l'expérience de réciprocité ; le travail - de transformation de la matière et d'organisation

[1] Très graduellement, au cours de notre étude, on deviendra conscient que tout l'appareil intellectuel de Dolci peut difficilement se séparer du complexe des intenses expériences de « participation à la vie » qu'il a su expérimenter. Par ailleurs, dans la maturité il expliquera de manière très simple que pour comprendre *sa* notion de maïeutique réciproque il faut en faire l'expérience. Nous aurons à en parler.

des hommes - lui-même est saisi par Dolci comme une expérience de médiation entre les hommes, et entre les hommes et les *choses*.

Mais ne croyons pas que nous pouvons passer outre quelques suppositions herméneutiques. Dolci n'a pas encore exprimé une vision organique. Il ne vit que des expériences que lui suggèrent plusieurs éléments problématiques de cette situation spécifique. Son œil est attiré par les *faits* qu'il peut constater dans l'expérience quotidienne et sa pensée cherche à en fixer l'*essence,* c'est-à-dire la *signification,* même provisoire, pour lui. Ce qui lui apparaît de manière claire peut s'expliquer ainsi. La réciprocité, entendue comme partage, coopération, participation démocratique, n'est pas une expérience facile à réaliser. Les hommes ont des difficultés structurelles qui les empêchent de la vivre en toute sérénité. C'est dire que l'harmonie universelle ou même seulement sociale, n'est qu'un rêve permanent et que le maximum que l'on peut faire est d'analyser et d'améliorer les relations, les structures des relations, comme Dolci semble l'avoir compris très tôt dans la parabole de sa vie. Bref, ce sont les difficultés qui intéressent Dolci, plus encore que les soi-disant aspects positifs. En fait, à Nomadelfia, parmi les volontaires de toutes les couches sociales, on pouvait distinguer un nombre de professeurs et d'intellectuels, qui lui paraissent « mal préparés » aux diverses tâches d'une vie communautaire. Les choses ne vont pas mieux avec les non-intellectuels. Ceux qui étaient chargés de retirer tous les matins les pioches du dépôt commun, en oubliaient souvent quelques-unes sur le champ. À bien y regarder, les oubliaient-ils vraiment ? D'après Dolci, l'absence de propriété privée ne favorisait vraiment pas un milieu où s'affirment « l'intérêt commun » et à la fois « la responsabilité personnelle »[1]. La pioche était un « bien commun » à Nomadelfia, et manquer de la restituer était pour lui une évidente dissonance avec se principes fondamentaux. Même si tous étaient disposés à travailler ensemble, certaines habitudes révélaient qu'ils restaient encore loin de l'idée du partage : « La nature humaine n'était pas encore mûre pour comprendre comment sans rapport de propriété on pouvait ressentir les mêmes exigences » (ibid., p. 37). En tout cas, à son avis, les enfants faisaient beaucoup mieux que les adultes. Les enfants élevés à Nomadelfia « avaient un sens différent de la vie » (ibid.). Et c'est, en fait, le récit d'un de ces enfants que lui inspire une idée plus tangible, plus essentielle de la réciprocité. Ce garçon de onze ans écrit : « Nos

[1] Nous verrons, dans la deuxième partie, que le rapport entre intérêt commun et responsabilité personnelle restera central dans les réflexions de Dolci.

parents sont les troncs et les racines. Mais nous sommes les feuilles et les fleurs. Ils ne peuvent pas vivre sans nous ». Dolci commente : « Habituellement nous pensons que l'enfant ne peut vivre sans les adultes, mais cet enfant avait compris parfaitement la réciprocité de la vie. Une intuition *incroyable* » (ibid.). Encore, interrogés au sujet du « gaspillage », les enfants de Nomadelfia ne pensaient pas à « la fable de la cigale et de la fourni », mais à la « fatigue » de leurs parents. Lors d'une promenade par les rues de Carpi où l'on ne manquait pas de tomber sur des enfants des rues, Dolci remarque l'étonnement des petits de Nomadelfia devant une vitrine avec des jolis mannequins très bien habillés. Ils lui demandent : « Pourquoi habille–t-on des enfants en bois et laisse–t-on déshabillés les vrais ? » Il n'a rien à répondre.

Dolci retrouvera plus tard chez les enfants siciliens cette sensibilité à la problématique du gaspillage. Il semble même que c'est de cette sensibilité enfantine que Dolci tire ses premières conclusions sur le thème du gaspillage. Ce thème deviendra central dans sa réflexion notamment dans un plus grand discours sur la question du travail. La question du travail ne peut se séparer de celle du gaspillage car, pour Dolci, parler de travail signifie parler de la capacité de valoriser des ressources qui courent toujours le risque d'être gaspillées, et rechercher comment ne pas les gaspiller. Nous nous trouvons face à un centre d'intérêt fondamental de la pensée de Dolci que nous pouvons voir apparaître au début des années 50, et qui se développera pendant une dizaine d'années, au moins. Le travail est la praxis fondamentale de la valorisation des ressources et des hommes. C'est le seul moyen par lequel on peut aussi gérer le phénomène du gaspillage et des dépenses irrationnelles. Ce nouveau noyau thématique (que l'on débrouillera graduellement dans les pages suivantes) semble être aussi parmi les sujets des dernières discussions de Dolci avec don Zeno et donc parmi les causes de son départ de Nomadelfia.

6.3 Du « prêtre fou » et de son apôtre rebelle

On sait que Dolci était admiratif de la figure de don Zeno. Il pouvait l'être pour plusieurs raisons, mais cette attraction était motivée surtout par le fait que don Zeno représentait un exemple formidable de personne en cohérence avec ses principes. Aux yeux de Dolci, Don Zeno était aussi un bon exemple éducatif, car il avait été capable de faire émerger une

problématique très importante pour la pédagogie contemporaine : « on ne peut laisser des enfants sans parents dans les rues ni les regrouper ensemble dans les instituts » (ibid.). Quoiqu'il ne possédât, à proprement parler, aucune notion de pédagogie, soutient Dolci, don Zeno pouvait avoir « d'extraordinaires intuitions pédagogiques » (McNeish, cit., p. 35). De plus, la vision de la société que don Zeno professait, fondée sur les trois impératifs catégoriques de « l'amour, la fraternité et la justice », avait totalement convaincu Dolci, au point de la faire sienne et de la transposer en partie même dans sa poétique. « J'avais tant de confiance en lui – avoue Dolci à McNeish une dizaine d'années plus tard – que j'avais perdu ma capacité critique et commençais à penser comme lui pensait. Il avait presque toujours raison » (ibid.)

C'est que don Zeno n'était pas seulement ce que Dolci pouvait en comprendre dans les quelques mois de travail passés à côté de lui. Catholique actif, de tradition non-orthodoxe s'inspirant de l'œuvre de don Bosco, en 1951, don Zeno était plongé dans un mémorable conflit avec le gouvernement des chrétiens-démocrates qui le considéraient sinon comme un espion du Kremlin (ibid., p. 37) au moins comme « un prêtre fou », avec des idées communistes, tandis que Dolci n'en était alors qu'à sa première expérience communautaire. C'était une différence importante, sur le plan de l'expérience, entre le maitre et son élève. Surtoutsi l'on se souvient que, dans cette période, la Curie Romaine se souciait « d'encourager » les prêtres de toutes les paroisses italiennes à choisir des sermons qui expliquent bien « comment les Rouges taillaient les têtes des garçons et mangeaient les petites filles comme hors-d'œuvre », et que don Zeno, dans une telle représentation, s'asseyait souvent à ces banquets de bouchers. Lorsque Zeno demanda au gouvernement de l'aider à rembourser les prêts[1] de Nomadelfia, en soulignant qu'il s'était occupé de centaines d'enfants qui n'avaient pas été admis dans les établissements publics et risquaient d'aller dans la voie du crime et de la misère, le ministre de l'intérieur Mario Scelba lui répondit que le gouvernement pouvait l'aider seulement à la condition de fermer Nomadelfia. Don Zeno se révolta, déclara publiquement que le parti de la Démocratie Chrétienne n'était pas vraiment chrétien, mais qu'il était « l'enfer ». Puis, il se mit en marche avec des centaines d'enfants et de mamans vers une nouvelle terre sauvage à côté de Ceffarello où Dolci, cherchait alors à

[1] Don Zeno avait fait des prêts pour fonder Nomadelfia, ce que fera aussi Dolci quelques ans plus tard pour construire Borgo di Dio, à Trappeto.

faire édifier *Agape*. Mais le conflit ne s'arrêta pas là. Les pressions sur don Zeno augmentèrent jusqu'à ce que Scelba, sous prétexte d'avoir localisé une « zone rouge », fasse envoyer une unité militaire qui emmena tous les enfants, presque un millier, pour les placer dans des instituts publics (ibid., p. 38).

Ce n'était là que le commencement d'une lutte, entre don Zeno et le gouvernement, qui se prolongea encore quelques années. J'ai voulu m'arrêter sur ces aspects car Dolci quittera Nomadelfia au cours de ce conflit politique qui ne semble cependant pas avoir modifié sa relation avec le maître (ibid.)[1]. Pour être plus précis, dans mes recherches j'ai remarqué que chaque fois que Dolci revient sur ce moment de son histoire et essaye d'expliquer les motivations qui le poussèrent à quitter Nomadelfia, il ne parle jamais du conflit politique entre don Zeno et le gouvernement, quoiqu'il en semble en être conscient, et se répand longuement sur d'autres aspects. Faute d'études plus approfondies, il ne nous reste qu'à poursuivre ce que notre analyse semble suggérer. Nous tendons à croire qu'au cours de ces presque deux années, la vision du monde et de l'homme que Dolci avait élaborée, n'avait rien à voir avec celle de don Zeno. Plus encore : d'un côté, Dolci apprécie l'homme, son œuvre morale et sa conception, de l'autre il médite sur cette conception en la rapportant à l'expérience vécue dans la communauté de Nomadelfia et commence à la mettre en discussion. Autrement dit, il peut maintenant tirer des conclusions directement de son expérience. Dolci n'a pas changé dans sa manière de s'interroger. Le fil rouge est essentiellement constitué par la problématique de la cohérence entre principes moraux et action, vision idéale et comportement concret, élan religieux et ouverture aux autres. Cette problématique n'est pas seulement théorique. La réalité a montré qu'il y avait nombre de personnes, sans travail, avec toutes sortes de problèmes, qui frappaient souvent à la porte de Nomadelfia et ne pouvaient y entrer. Donc, la question principale pour Dolci était : pourquoi ne peut-on accepter des adultes et des enfants d'autres confessions religieuses, d'autres « convictions morales », qui se trouvent dans des situations sociales drastiques, alors que nous professons la fraternité universelle ? Dolci entrevoyait là des choix qu'il ne pouvait pas partager avec don Zeno. Ce dernier lui répondait franchement à ses dilemmes : « Si tu ouvres

[1] « Dolci quitta le champ de Nomadelfia l'été de 1951 lorsque la guerre entre don Zeno et le gouvernement était a son plus haut niveau » (McNeish, cit., p. 38) . Et encore : « Don Zeno était convaincu de pouvoir évacuer le champ de Fossoli avant que tombe la tempête. Danilo s'éclipsa de cette bataille. Il était verrouillé dans une lutte privée », (ibid., p. 39).

les portes à l'amour aveugle nous aurons le chaos »[1]. Lorsque quelqu'un se présentait à sa « tente » pour demander du travail il le coupait drastiquement : « Nous ne sommes pas un centre d'emploi ! » (ibid., p. 35). Cette franchise, mêlée à un sarcasme peut-être typique pour un homme de son expérience, était peut-être l'un des aspects les plus contestables de sa personnalité. Et face au cas d'un homme qui menaçait de se tuer et au refus de don Zeno de l'accueillir, Dolci fit valoir ses raisons, en soulignant qu'il était de leur devoir « d'aider tout le monde ». Zeno lui répondit de sa manière habituelle : « Ce n'est que ton idée, Danilo! Je ne l'accepte pas. Nous ne sommes pas un marché du travail!| » Néanmoins, malgré sa ferme position, il autorisa ou au moins il n'empêcha pas Dolci de s'occuper du désespéré qui voulait se suicider : « C'est bien ! Donne-lui une chance, si tu veux, mais ce n'est pas dans ma ligne ». Comme on le voit, Dolci obtint ce qu'il voulait. Or notre question est : s'agit-il, de la part de don Zeno, d'un escamotage pour étancher temporairement la soif de justice de son apôtre le plus rebelle ou bien d'un geste visant à le mettre à l'épreuve, face à l'*épreuve de la réalité* ? Nous ne désirons pas vraiment répondre à cette question. Nous ne savons pas non plus si cette généreuse disposition de don Zeno s'appliqua à d'autres cas. Il reste néanmoins vrai que Dolci continua à reformuler son dilemme jusqu'au moment de son départ. Comment s'occuper de tous ceux qui voulaient être accueillis mais ne pouvaient l'être? : « Nous avons une alternative : les accueillir ou ne pas les accueillir. Nous les refusons. Pourquoi ? Parce que leurs convictions morales sont différentes. Nous n'essayons pas non plus de résoudre leur problèmes » (ibid., p. 39). C'est la recherche d'une réponse à cette problématique qui minera définitivement son rapport avec la *communauté* de Nomadelfia[2]. Lorsque Dolci se présenta dans la tente de don Zeno pour lui communiquer son intention de quitter Nomadelfia, c'est cette raison qu'il donna comme explication,

---

[1] Cette conviction de Dolci qui pouvait sembler douteuse, plus de dix ans plus tard, apparaitra dans ses premières analyses sur les dynamiques du groupe, dédiées surtout au rapport du groupe avec les « externes ». Nous en discutons amplement dans la deuxième partie, dans le chapitre 'Le groupe ouvert, le groupe clos et l'externe'. Par-delà les visées de notre étude, ce petit détail nous enseigne peut-être que la sagesse est un long chemin que quelques-uns peuvent avoir entrepris avant que nous nous en apercevions.

[2] Cherchons à préciser un point. La relation de Dolci avec don Zeno et la relation de Dolci avec la communauté de Nomadelfia, sont deux choses à distinguer. Les considérations de Dolci sur les difficultés et les limites de la vie quotidienne de Nomadelfia ne concernent pas don Zeno en personne. En somme, ce n'est pas don Zeno qui fait disparaître les pioches du dépôt et ce ne sont pas ses principes qui ne garantissent pas un niveau plus élevé de partage. Autrement dit, les causes de la rupture de Dolci avec Nomadelfia ne sont pas toutes attribuables à ses désaccords avec lui. C'est vrai, d'ailleurs, que cette expérience, dans son ensemble, fait surgir une question importante, qui se gardera et se compliquera dans les années suivantes, celle concernant la relation conflictuelle entre idéaux et besoins ; à laquelle il faudrait ajouter le souci de Dolci pour la condition des « chômeurs » et donc pour la question du travail que nous aborderons dans le prochain chapitre.

quoiqu'un peu plus élaborée. Il lui dit ouvertement qu'à son avis Nomadelfia était fondée sur « une morale chrétienne limitée » qui n'admettait pas la fraternité envers les non-chrétiens. Et il lui avoua franchement vouloir s'occuper de « tous ». Don Zeno lui répondit :

> « Tu veux un changement social, mais cela n'est pas un problème religieux. Partout, tu peux voir des progrès sociaux et des sociétés malades. Nous disons : d'abord la fraternité, puis le changement social, dans cet ordre. Ne les mêle pas. Pour construire une révolution sociale et des nouvelles personnes il n'y a qu'une manière, et elle est ici » (ibid., p. 40).

Tandis que Dolci pensait :

> « Ici tout semble si bien et parfait que, petit à petit, les enfants et les adultes se forment l'opinion d'avoir atteint la perfection. Or, cette perfection devient fermeture et engendre une forme d'orgueil, non envers soi-même mais envers les autres » (ibid.).

Cette conviction de Dolci est confirmée par don Zeno même quelques années plus tard : « Nous sommes fermés seulement pour les non-catholiques. Danilo avait pensé que nous pouvions former une communauté avec des religions différentes » (ibid.). C'est que Dolci commençait en effet à élaborer une vision très semblable à celle du gandhisme, d'un « gandhisme spontané » comme l'appellera Aldo Capitini. Même aux yeux des autres habituels de Nomadelfia Dolci paraît émaner les rayons d'un esprit voué à une forme de religion plus proche du gandhisme que du catholicisme. Cela se voit bien dans la remarque d'un certain Virgilio, un maçon de Ceffarello, la dernière personne avec qui Dolci parla avant de quitter Nomadelfia : « Il n'avait qu'un panier avec des olives et des figues sèches. J'avais un peu honte de le voir s'en aller comme un Gandhi » (ibid.).

L'opinion de Dolci sur Nomadelfia ne changera plus. Lors des conversations avec Spagnoletti, c'est-à-dire en 1977, revenant sur cette expérience il affirmera encore : « Le plus grand des risques de Nomadelfia était celui de former une 'arche' dans laquelle on croit

inconsciemment posséder toute la vérité ; par conséquent, celui qui décidait de s'en aller était considéré comme un homme raté » (ibid.). Néanmoins, au début de 1952, il soutient que cette expérience l'a « purifié et lui a donné le sens de l'essentiel ». Il lui semble avoir vécu presque deux ans dans « un nid chaleureux ». Maintenant il faut penser au « reste du monde » (ibid.)

Après une visite à sa famille à Tortona, il se remet en route, pour Ancona cette fois. De ce que nous avons compris de son évolution, Dolci ne veut pas se mêler avec des groupes idéologisés. Et s'il faut croire McNeish, Dolci était à la cherche d'une situation de pauvreté qu'il ne trouva pas dans les alentours d'Ancona (ibid.). C'est que sa mémoire était peuplée des souvenirs des pêcheurs de Trappeto et de leur misérable condition que jadis il avait regardée sans s'y arrêter. Maintenant son esprit était envahi par un sentiment qui était semblable à « un appel » (Spagnoletti, cit., p. 37-38). Il décida donc d'écrire à ses vieux amis siciliens lesquels, quelques jours après, le virent descendre du train de treize heures à la petite gare de Trappeto[1].

A ce moment, commence cette aventure humaine, sociale, collective sicilienne qui va se prolonger une trentaine d'année, au moins en ce qui concerne ses résultats les plus tangibles. Dans le prochain chapitre, nous aurons à analyser surtout la première phase de ce processus tout en essayant de suivre la continuité de la pensée de Dolci et de cerner les moments cruciaux, où nous pourrons observer plus aisément la formation de nouveaux noyaux thématiques. À partir de 1952, le projet de Dolci commence à se confondre avec un projet collectif de démocratie venant de la base qu'il contribue beaucoup à faire évoluer. Cette expérience, dans son ensemble, donne des suggestions importantes sur les possibilités de croissance de l'homme et de la société. Par-delà sa conception, nous voyons clairement que le parcours de Dolci se caractérise par une tension très forte entre l'engagement politique et l'initiative éducative, et par une tendance à « expérimenter » les principes les plus élevés et les pratiques de ce que l'on appelle aujourd'hui 'démocratie'. C'est ce que nous allons maintenant étudier.

---

[1] « Un beau matin Danilo arriva à Trappeto avec trente lires en poche, par le train d'une heure » (Dolci et al., 1957, p. 27).

Chapitre II

Conditions et mobiles d’une « révolution ouverte » en Sicile occidentale (1952-1955)

1. Trappeto où il n’y a pas de loi

Trappeto est un petit village situé sur le versant nord-occidental de la Sicile, dans le Golfe de Castellamare, à une quarantaine de km de Palerme et à une soixantaine de Trapani. A la fin des années 40, début des années 50, Trappeto apparaissait parmi les localités les plus touchées par la pauvreté et par ces deux phénomènes sociaux traditionnels dont les identités

peuvent aisément se confondre : le banditisme et la mafia[1]. Son territoire se fonde avec ceux de Montelepre et de Partinico et dans les années dont nous parlons, constituait ce que la presse appelait le « triangle de la mort » ou « de la faim »[2]. En 1952, Trappeto comptait moins de trois mille habitants, pour la plupart pêcheurs et paysans dont seulement une petite minorité jouissait des facilités d'une vie régulière, tandis que la majorité vivait dans la misère. Misère, en partie héritée de la guerre, et ultérieurement aggravée par le sous-développement agricole et par la frénétique activité illégale des chalutiers des grosses compagnies de Palerme qui ne respectaient pas l'interdiction ministérielle de pêcher à moins de trois milles des côtes, un phénomène de banditisme-mafia maritime qui durait depuis longtemps et que les autorités - locales et nationales - ne se souciaient guère de combattre.

Avant de mettre, ou mieux, de *re*mettre pied en Sicile, Dolci était tout à fait « ignorant des problèmes du Sud » et n'avait qu'une opinion vague des conflits de cette zone de la Sicile (Dolci, 1973, p. 18). Certes, déjà en 1954, il pouvait annoter dans son journal la fréquence de ces chalutiers illégaux, ou bien faire un calcul rapide du nombre de bandits de la zone et de leurs années de scolarisation, ou encore calculer le nombre d' « enfants des incarcérés » non scolarisés et « condamnés à l'analphabétisme »[3]. Mais deux ans auparavant, lorsqu'il arriva à la triste gare de Trappeto, avec trente lires en poche, une tente et une petite valise, il ne connaissait rien de la situation locale, sinon ce qu'il avait pu en comprendre en lisant la presse. En fait, les aventures de Salvatore Giuliano, le traditionnel phénomène de la mafia et le carnage de Portella della Ginestra - dans lequel le banditisme et la mafia étaient également

---

1 C'est Eric Hobsbawm qui à le premier affirmé qu'entre le banditisme et la mafia « il n'y a pas une ligne de démarcation nette et précise » (Hobsbawm, 1966, p. 53).

2 Montelepre est la ville natale du tristement célèbre bandit Salvatore Giuliano (1922 - 1950). Partinico est une des communes les plus peuplées de la province palermitaine, une petite ville devenue mémorable par la participation active de ses habitants à la résistance contre les Bourbons, peu avant le passage des *Milles* garibaldiens et de l'unification italienne (Carnage de Partinico, 16 mai 1860), par son rôle dans la formation des *Faisceaux siciliens des travailleurs* (1889 –1894) et pour avoir été pour presque trente ans (1897-1925) le collège électoral de Vittorio Orlando Emanuele, un des plus illustres politiciens italiens entre XVIIIè et XIXè siècles, qui a eu le rôle de président de la Chambre du Royaume de 1917 à 1919 et de la Chambre des députés de 1919 à 1920 et de 1944 à 1945, c'est-à-dire pendant les phases de transition fondamentales pour l'Italie, des deux après-guerre. Toutes ces données ne sont pas à sous-estimer si l'on veut se faire une idée du conteste socio-politique où Dolci passera le reste de sa vie en essayant d'en changer ses aspects les plus ternes.

3 « Dans la région du pire banditisme sicilien (Partinico, Trappeto, Montelepre : 33.000 habitants), sur les 350 hors-la-loi un seul possède des parents qui, tous les deux ont fréquenté la quatrième classe élémentaire. À un total de 650 années d'école […] correspondent 3.000 années de prison [...] Les enfants des incarcérés sont pour le moins condamnés à l'analphabétisme et exploités dès l'âge de cinq à six ans […] les bateaux de pêche à moteur ont pêché illégalement trois cent cinquante jours entiers, sens être inquiétés, ou en fait, favorisés par les responsables » (Steinmann, cit. pp. 87-88 ; et aussi Dolci, 2010, pp. 291-294).

impliqués - avaient énormément contribué à faire de toute la zone autour de Trappeto une riche mine de *scoop journalistiques*[1]. Bandits et mafieux étaient présentés comme les protagonistes d'un interminable feuilleton de cruautés sensationnelles. Les journaux les plus connus (et non seulement les journaux italiens) semblaient avoir oublié d'expliquer la condition misérable de la majorité des habitants. Ils avaient négligé de distinguer la violence d'un groupe de brigands, la violence de la police et la violence de la misère, favorisant ainsi la diffusion du soupçon qu'une population entière était violente, mafieuse, criminelle, population sur laquelle, en réalité, se perpétuaient tous les types de violence. Plus tard, Dolci dira clairement qu'à la base de son choix de se rendre en Sicile, au milieu d'un fatras d'impressions déroutantes, il pouvait reconnaître nettement la déception éprouvée en lisant cette presse qui camouflait la condition réelle des habitants : « Ce qui surtout me blessait, lors de ma décision de m'installer à Trappeto, c'était la manière dont la presse représentait les choses, comme si là-bas vivaient tous des sanguinaires » (Spagnoletti, cit. p. 56). Par conséquent, dans cette nouvelle révolution existentielle, Dolci était fort motivé, pour approfondir les « choses » par lui-même.

À la gare de Trappeto, Dolci était attendu par quelques-uns des amis qu'il avait connus dix ans auparavant : Paolino, Leonardo, Peppino Russo, Giuseppe Scardino, Toni, « le philosophe » et d'autres qui l'accompagnèrent immédiatement par les ruelles malsaines du village parmi la masse de gens affamés se demandant pourquoi il était descendu dans cet enfer[2]. Aux premiers qui s'approchèrent de lui pour enquêter sur les raisons de sa visite, il répondit franchement qu'il n'était pas venu pour faire une visite mais pour s'installer définitivement, pour « vivre avec les pauvres gens » et «faire tout ce qu'il pouvait pour vivre en frères » (Dolci et al., 1957, p. 27). Le même jour il se rendit à un rassemblement de

---

1 « Le premier mai 1947, à Portella della Ginestra, en Sicile, quelqu'un tire sur la foule : 11 morts et 27 blessés. Trois heures après le carnage, la commission d'enquête donne déjà un nom : le bandit Giuliano. Le meurtre du bandit Giuliano et l'enquête sur le carnage sont déclarés 'Secrets d'Etat'. Les faits narrés dans ce film ont été reconstruits grâce aux témoignages recueillis par Danilo Dolci ». Ce sont les génériques d'entrée du film 'Segreti di Stato' réalisé en 2003 par Alessandro Benvenuti, dédié à la mémoire de Danilo Dolci (Baroni, Benvenuti, 2003). On aura occasion de revenir sur cette question lorsqu'on examinera le thème du banditisme.

2 La question la plus évidente pour les gens de Trappeto était : « Comment se fait-il qu'un homme si intelligent se trouve ici à Trappeto au milieu de nous autres pauvres diables ? » (Dolci et al., 1957, p. 30).

pêcheurs. Les premiers temps il allait se coucher dans sa tente, hors du village. Puis il accepta d'être hébergé par la famille de Giuseppe Scardino dans le coeur de Trappeto[1].

Ce petit village était vraiment le lieu le plus misérable que Dolci ait « jamais vu » (Dolci, 1973, p. 18). La misère débordait de partout, se déversant en toute direction, « une masse de gens en était étouffée » (2008, p. 27). Les premières observations de Dolci sont déconcertantes: « Il n'y avait pas une route qui pouvait vraiment être considérée comme une route ; il n'y avait pas d'égouts, ni de kiosque, ni de pharmacie, ni de téléphone » (ibid.). La plupart des habitations vivaient « dans de telles conditions, qu'un vétérinaire en aurait déconseillé l'usage même aux vaches » (1954, p. 3). Toutes les maisons étaient constituées d'une seule pièce. Aucune n'était carrelée. On ne trouvait ni toilettes ni fenêtres. Qui possédait des animaux vivait avec ; et les malades devaient aussi partager leur disgrâce avec des bêtes. Qui n'avait pas de famille vivait à l'abri d'autres pauvres familles ou sous les étoiles. Telle était aussi la situation d'un nombre indéfini d'enfants, des orphelins de guerres et des fils de bandits arrêtés ou tués.

Mais ce qui concentrait et symbolisait particulièrement cette misère était le *Vallone*, une gigantesque décharge en plein air qui traversait la route principale du village, dans laquelle on pouvait toujours voir jouer des enfants pieds nus, et dont la puanteur envahissait tout le village. Le *Vallone* n'était que le prolongement de la misère des habitations. À bien y regarder, pour les familles pauvres de Trappeto le *dedans* et le *dehors* n'étaient pas si différents. Sortir de la tristesse des maisons signifiait essentiellement entrer dans la tristesse du Vallone, *et vice-versa*. Ce qui dans la saison chaude était encore plus étouffant. C'était un famélique va et vient d'une cage fétide à une autre plus sordide encore[2]. Dans une telle situation, certes, Dolci n'avait pas trop à forcer son imagination pour se faire une idée. Mais la confusion régnait dans son univers intérieur et, peut-être même, ressentait-il un peu de nostalgie pour les facilités auxquelles il avait renoncé. Pendant ses premières promenades à

---

1 « Les amis lui disaient d'aller dormir dans leurs maisons et après s'être fait prier très longtemps il alla dormir et habiter dans une demeure où il y avait peu de place pour dormir et manger tous ensemble, mais néanmoins ils l'accueillirent » (ibid., p. 29)

2 Après les premières visites dans les appartements des pauvres, Dolci écrit : « Mieux vaut la puanteur du fond du Vallone que la douleur de ces maisons : quand on en sort après avoir mis à nu les plaies, on respire l'air fétide, comme une libération » (Steinmann, cit., pp. 83-84). Vingt ans après, en revenant sur cette période, il dit : « En été, en me promenant par les rues, je ne pouvais non plus parler, si forte était la puanteur ; je ne pouvais pas respirer avec la bouche ouverte à cause des mouches » (Spagnoletti, cit., p. 48).

Trappeto, sa tête fourmillait d' « images candides » de lingerie pendillant dans les rues de Milan ou de Tortona, tandis que devant ses yeux n'apparaissaient que « des chiffons limés et rapiécés sur les rapiéçages de rapiéçages » (ibid., p. 15) à travers lesquels on voyait sauter des enfants habillés d'un « petit chiffon » (ibid., p. 13).

2. Premières observations, premières urgences, premières initiatives

2.1 *Épochè* ou phase d'« adaptation réciproque »

Au moment où Dolci s'installe à Trappeto, commence pour lui une phase nouvelle de recherche et d'action. Son approche, les buts et même le choix des sujets de ses études sont conditionnés par son élan civil et son souci pour les relations, la réciprocité, la condition des plus faibles, les contradictions sociales, les injustices, etc. Même si ses premiers ouvrages l'ont identifié comme sociologue, nous entrevoyons chez lui dans ces premières années une posture qui ne se laisse pas aisément classer parmi les sciences sociologiques. Il s'agit en fait d'une recherche *existentielle* (dans l'acception *traditionnelle* du terme et non dans celle de sa vulgate) qui prédispose l'approfondissement de phénomènes sociaux (relations humaines, dynamiques de groupe, processus et dispositifs de croissance de l'individu, rapports entre individu et groupe, individu et société, etc), saisis comme objets de la *conscience* et non de la science. Cette recherche, qui est aussi action, semble tendre davantage vers une phénoménologie que vers une sociologie; elle semble vouloir se servir de données

empiriques pour mieux encadrer les problématiques des individus. Autrement dit, dans le travail de Dolci nous discernons clairement le mouvement d'une conscience *intentionnelle* qui lui permet de garder son observation sur la subtile frontière entre le *dedans* et le *dehors* de l'individu, entre son paysage personnel et les structures complexes du monde externe. Il est vrai que cet intentionnalité, ce mouvement d'intériorisation et d'extériorisation qui s'exprime dans ses analyses, n'est pas pour lui un *objet* d'observation. Toutefois, Dolci localise ce que l'on appelle habituellement les problèmes sociaux, politiques, économiques, moraux, etc., à partir de l'expérience de l'individu, c'est-à-dire de son histoire intime ou, encore mieux, de la narration qu'il fait de soi-même (possiblement dans une dimension sociale qui en favorise le partage) dans ce mouvement intérieur qui se déroule entre sa conscience et le monde.

De toute cette problématique on aura beaucoup à discuter[1]. À ce point de notre étude, ces remarques ne devraient nous servir que de cadre aux prochains pas de Dolci et nous permettre d'éviter de rester trop ancré dans une dimension diachronique et empirique (qui dans cette première partie est indispensable). Au moment de son arrivée dans l'île la plus magique et misérable de la Méditerranée[2], il ne possédait pas d'outils culturels suffisants pour que nous puissions parler de méthodologie. « Ne sachant rien des techniques de travail socio-économiques », quoique bien préparé dans le domaine des sciences de la construction, les premiers temps, Dolci reste « dans la course », en se laissant assimiler à la vie quotidienne de Trappeto, en « travaillant avec les paysans et les pêcheurs », en « partageant leur vie du dedans »[3]. C'est dans cette *épochè*, pour ainsi dire, *pragmatique* (car elle était

---

1 Ce sont ces aspects problématiques qui ont motivé mon choix d'utiliser pour Dolci la notion d'*approche socio-existentielle*. On verra que les années 60 signeront une parabole théorique fondamentale pour Dolci. Il se propose, en fait, de fonder une nouvelle science qu'il nommera « socio-méthodologie de la planification » dont il réussira toutefois à développer seulement les intuitions initiales. On verra qu'il abandonnera ce projet mais en gardera les principes, les contenus, les fins et une certaine manière de procéder dans l'analyse. Bref, il continuera à manier les outils de cet embryon de science sans plus prétendre d'en fonder une. Voir pour tout cela, dans la deuxième partie de notre étude, surtout le chapitre 'Vers la planification du monde nouveau'.

2 Sur le rapport du jeune Dolci avec le 'mythe' de la Sicile voir l'excursus - déjà cité – en fin de cette première partie.

3 « À l'université j'avais étudié l'architecture, mais les rapports entre les hommes m'intéressaient davantage que l'harmonie des pierres […] À partir de ce moment-là, je puis dire que j'ai vraiment commencé à apprendre » (Dolci, 1973, p. 18-19). En réalité, quoiqu'il en dise, ses études techniques auront une fonction déterminante aussi bien par rapport à sa recherche méthodologique qu'en ce qui concerne son initiative politique car, à la rigueur, c'est davantage sa *culture* technique que sa culture humaniste qui lui fournit les outils intellectuels indispensables pour aborder les problématiques plus *techniques* du développement. Dolci a évidemment forgé l'expression « technico-culturel » à la suite de l'observation des seules communautés face à l'ensemble de leurs difficultés, pour signaler la persistance d'un décalage entre la culture technique et la culture humaniste, et afin d'affirmer la nécessité d'approfondir leur relation. Enfin, on le comprendra mieux par la suite, l'élan vers une vision organiciste du monde ne lui permet pas de

conditionnée par le besoin d'adaptation) que Dolci commença à se faire une première idée de la situation et à interroger les autres : « Je posais à beaucoup de personnes des questions sur leur condition » (Spagnoletti, cit., p. 40). Par ignorance de la nouvelle situation ou, mieux encore, par la *conscience de sa propre ignorance,* il découvre l'inclination à poser des questions, à s'enquérir des besoins et des difficultés de la population[1]. Le but de ces premières interrogations n'était pas seulement de comprendre mais *d'aider à* comprendre ; c'est-à-dire qu'elles visaient à soutenir les interrogés dans leur effort de compréhension de leurs problèmes : «Je posais des questions parce que je m'apercevais que les gens souffraient de leurs problèmes mais ne les connaissaient pas [...] ou bien pas assez pour les résoudre » (ibid., p. 40). On voit là clairement une circularité inéluctable entre l'ignorance de Dolci et celle des interrogés. Le premier cherche à s'échapper de la sienne en interrogeant les autres qui, *par ses interrogations,* chercheront inconsciemment à se débarrasser de la leur.

Cette première phase d'« adaptation réciproque »[2] entre Dolci et la population pauvre de Trappeto conduisit à la formation d'un premier groupe d'action et de recherche (dont les membres, les premiers amis, seront aussi les premiers *témoins* de ce nouveau processus de changement qui s'amorçait dans leur île) et à l'identification de deux urgences du village : construire « une maison loin de la puanteur du Vallone, pour les orphelins, les fils des détenus, les fils des fugitifs et tous ceux qui risquent de mourir de faim » (ibid., p. 39), et ensuite penser « à comment trouver du travail » (ibid.)[3]. Ces deux urgences forment le *premier noyau thématique* autour duquel s'organiseront les *premières initiatives*.

Pour construire une maison il fallait d'abord trouver le terrain. Des pêcheurs suggérèrent un terrain situé légèrement hors du village, sur le dos d'une petite colline. Dolci ne comprenait pas le sens d'un tel choix car pour y arriver il fallait traverser les rails et cela lui semblait dangereux surtout pour les enfants. Mais les pêcheurs lui expliquèrent que ce terrain était loin de l'air néfaste du Vallone et qu'il bénéficiait de l'air marin. De plus, il n'était pas trop

---

séparer les sciences naturelles des sciences humaines.

1 Cette nouvelle propension, que Dolci plus tard appellera *maïeutique*, se gardera comme son attitude éducative fondamentale pour toujours. L'amour pour l'architecture qui l'avait conduit la première fois dans la Grande Grèce avait certes été dépassé par l'amour pour les hommes, mais évidemment ce dernier gardait en soi les empreintes des lectures de Platon. Socrate a été sans doute son premier et principal modèle idéal.

2 Il s'agit d'une expression typique du Dolci de la maturité, parfois suivie de l'adjectif « créatif ».

3 «Un problème était celui du travail […] l'autre celui de la malnutrition » (McNeish, cit., p. 46)

coûteux et son propriétaire était une bonne personne. Ainsi s'accordèrent-ils en fixant le montant de l'acompte et des traites. Après quoi, Dolci partit immédiatement au nord pour collecter la somme à prévoir. Il chercha chez ceux qui le connaissaient bien et avaient compris son choix et son effort : ses parents, ses compagnons d'études, ses professeurs et ses élèves-ouvriers. Il revint avec la somme nécessaire. Entretemps un contremaitre du village, un certain Pierino, avait dessiné le projet de la maison. Maintenant, il ne fallait plus que de la chaux et des briques, ce que Dolci alla chercher dans d'autres villages, et des bras qui étaient évidemment sur place. En deux mois la nouvelle maison, nommée 'Borgo di Dio', était construite.

Cet évènement ne tarda pas à intéresser les autorités locales, quelques maires et quelques archiprêtres des villages limitrophes. Borgo di Dio devint vite un centre d'intérêt et un lieu d'espoir pour la population des alentours. Les premiers à être accueillis furent un homme et sa femme qui venait de voir expirer leur enfant dans leurs bras. Puis arrivèrent une veuve avec ses cinq fils, son beau-père et sa belle-mère. Après quelques jours, Borgo di Dio abritait quinze enfants parmi les plus pauvres, quelques-uns sans parents et quelques-uns avec le père en prison (ibid., pp. 37-38). En été arriva toute sorte de personnes : des chômeurs, d'autres enfants, d'autres mères avec leurs enfants mais sans leurs maris, des individus qui cherchaient de l'aide pour des parents malades, etc. Naturellement l'espace à disposition n'était pas suffisant pour les accueillir *tous*. Néanmoins, il était suffisant pour répondre aux situations les plus urgentes et servir comme lieu de rassemblement et de réunions. C'est dans cette atmosphère que la « questiondu travail » commença à être analysée de façon plus systématique.

2.2 La 'Découverte de la faim' (14 octobre 1952)

La première donnée pertinente sur la situation de la zone, par rapport à la question du travail, était sous les yeux de tous mais personne ne paraissait l'avoir notée, sauf « zu Natale Russo », un vieux paysan qui envisageait en perspective la possibilité de construire un « gros bassin » dans la vallée du Jato pour recueillir une importante quantité des eaux du fleuve homonyme, ce qui aurait permis d'irriguer les champs et de donner du travail à la population

d'une grande partie de la Sicile occidentale[1]. Le groupe qui s'était désormais formé autour de Dolci prit sérieusement en considération une telle possibilité. Avec ses premiers amis-collaborateurs Dolci intensifia les interrogations et commença à se documenter de manière plus technique sur la situation hydrologique de la zone : « En continuant à poser des questions, nous vérifiâmes qu'avec l'eau du Jato l'on pouvait irriguer 500 hectares de petites propriétés paysannes. Les produits du travail pouvaient se quadrupler en peu de temps » (ibid., p. 41). Cette hypothèse se répandit très vite d'un village à l'autre de la vallée, et même en dehors. Pour la population locale, la digue devint le sujet politique le plus intéressant : elle aurait garanti l'eau pour « tous », aidé à développer l'agriculture, à résoudre le grand problème du travail et donc celui du banditisme. L'*eau*, qui était un bien rare pour la majorité des personnes, devint en quelque mois, le symbole des luttes pour le développement immédiat et la nouvelle société que sa valorisation laissait profiler à l'horizon : « Nous vîmes qu'avec cette eau [celle du Jato] on pouvait supprimer la misère du village : ainsi il n'y aurait plus de maraudeurs allant voler et ne sachant pas comment vivre »[2]. Mais cela vérifié, par où donc commencer ? Comment s'organiser ? Construire une digue n'est certes pas construire une maison ! Que faire pour convaincre les institutions de le faire ? Après une série de réunions, le groupe décida de rédiger des papiers. Dolci se mit à disposition pour informer les autres villages de leurs intentions et pour aller tester les autorités de Palerme. Mais de toutes les tentatives d'un bureau à l'autre, il n'obtint que le vague promesse d'ouvrir une démarche bureaucratique. Cela fut décourageant. Il fut évident à Danilo et au groupe que cette stratégie ne fonctionnait pas et qu'il fallait en trouver une autre.

L'occasion de faire écouter leur voix arriva spontanément, par un évènement dramatique. Un jour, un petit enfant, Benedetto Barretta, expira car il ne trouva plus de lait à sucer au sein de sa mère, laquelle n'avait plus mangé depuis l'arrestation de son mari. Dolci et ses amis se

1 Ce paysan, dira Dolci, « avait redécouvert l'idée de la digue ». Les eaux du Jato, qui traversent cette riche vallée sicilienne, ces temps-là se perdaient en bonne partie à la mer, tandis que le manque d'eau représentait l'un des problèmes principaux du sous-développement de la zone et de la Sicile entière. Les travaux de construction de la digue, l'actuel Bassin de Poma, commencèrent en 1962 pour se terminer en 1968. Donc, nous sommes au début d'une lutte sociale qui a durée du moins trois lustres *seulement* en ce qui concerne la construction de la digue, après quoi suivit une autre longue saison de luttes pour sa gestion *démocratique* qui coïncidèrent avec l'expérience de la construction du Centre éducatif de Mirto. Nous tendons à penser, en définitive, que c'est tout au long de la construction de la digue que Dolci murit la plupart des notions qui sont à la base de sa pensée. Successivement il ne fait que les approfondir et développer. Mais ce ne sont naturellement que des préambules de ce que nous aurons à creuser au cours de notre recherche.

2 Il s'agit du témoignage de Paolino Russo et Toni Alia extraits du petit livre *Deux pêcheurs siciliens racontent l'histoire du Borgo di Dio* (Danilo Dolci et al., cit., p. 39).

consultèrent. Ils savaient que la situation pouvait facilement se répéter et qu'il fallait « agir vite » car d'autres enfants risquaient de mourir également[1]. Mais que faire exactement ? Dolci était ulcéré. Sa conscience le torturait. Le fait qu'un enfant puisse mourir de faim tandis que d'énormes ressources étaient gaspillées était inacceptable. La raison ne pouvait parler. Et que disait le cœur ? Le cœur, consterné, accablé, vidé de tout espoir, disait que manger un bout de pain, en sachant que des enfants n'en pouvaient manger même des miettes, n'était plus possible. Dans ce déchirement intérieur, le seul fragment d'espoir que Dolci pouvait entrevoir était celui qui lui suggérait de se laisser lui-même mourir de faim. Il le déclara très fort dans la lettre qu'il rédigea avant de se coucher dans le lit de Benedetto Barretta, le 14 octobre 1952 :

> « Avant qu'un autre enfant ne meure de faim, c'est moi qui veux mourir. Dès aujourd'hui, je ne mangerai plus tant que nous n'aurons pas reçu les trente millions nécessaires pour créer du travail immédiatement pour les plus nécessiteux et aider ceux qui ne sont pas aptes au travail » (Dolci, 1954, p. 11 ; Dolci et al., 1967, p. 55).

Cette décision, non seulement réveilla des sentiments endormis dans la population, annihilée depuis longtemps par le manque de pain et d'amour, mais secoua visiblement l'appareil institutionnel et l'opinion publique nationale et internationale. L'image d'un « Gandhi de la Sicile » (Mersu, 1956 ; Maxwell, 1968) commença à se répandre par le moyen de la presse, ce qui pour Dolci prêtait à des malentendus. Mais, en dépit des apparences, le choix de jeûner ne dépendit pas que de lui. Avant de révéler son propos à la mère du petit Benedetto, son sentiment et sa volonté durent se confronter au sentiment et à la volonté de ses amis les « plus intimes », lesquels s'accordèrent pour jeûner tour à tour. En fait, l'idée du jeûne n'avait pas vraiment jailli du for intérieur de Dolci. Nous ne sommes pas face à ce type de décision que l'on appellerait 'personnelle' : « Les éléments essentiels de ces jours-là, dit Dolci, ont été vécu de l'intérieur par des personnes comme Toni, Paolino et le fils de l'aveugle, bien disposés à prendre ma place en cas de mon décès ». C'est dire qu'une conscience et une volonté de groupe étaient intervenues dans la détermination de ce choix[2].

[1] De là le titre de la première petite enquête amenée par Dolci et son groupe, *Fare Presto (e bene) perché si muore* (1954).

[2] Les jeûnes successifs seront collectifs.

À la suite du décès de Benedetto, un ressenti commun s'était emparé de ce groupe en contribuant à l'unifier : « Quiconque doté d'un minimum de sensibilité n'aurait eu envie de manger » (Spagnoletti, cit., pp. 42-43). Contre toute interprétation naïve (qui arriva cependant à voir Dolci comme une sorte de réformateur religieux, ou un héros de notre temps, ou encore un « saint laïque » ou « sans auréole », comme l'appellera Aldous Huxley), cette résolution n'était pas née « de lectures ou de réflexions mystiques », ni d'un élan « d'héroïsme », ni d'un plan d'action. Il n'y avait pas de *mobiles* religieux, moraux ou politiques à son origine. Elle était conditionnée « par un certain instinct » (ibid.), une réaction pulsionnelle partagée par ceux qui sentaient en eux la force de réagir non simplement à la faim mais au manque d'interventions publiques, à l'absence de l'État : « Il y a envers ces hommes, nos frères, un péché d'omission » écrit Dolci dans les premières pages de *Fare presto e bene perché si muore* (Dolci, 1954, p. 10 ; Dolci et al., cit., p. 55). Un motif qui deviendra vite un acquis de sa conscience politique, conscience aussi du fait que les siciliens en faisaient l'expérience *depuis toujours*. Autrement dit, le 14 octobre 1952, Trappeto vécut une intense - quoique temporaire - expérience de libération *morale* à l'égard de la misère matérielle commune et quasi-traditionnelle ainsi qu'à l'égard du sentiment d'abandon que la population vivait depuis toujours face au gouvernement. En somme, le jeûne fonctionna comme un moment de réconciliation de la communauté avec soi-même au sein d'un rapport manqué ou, si l'on préfère, du *non-rapport* avec le monde, la société et le gouvernement. Il mit en marche un mouvement qui se souleva contre la misère et qui à la fois, dans sa protestation, chercha à combler l'abîme qui sépare traditionnellement la population toute entière de l'État et de la loi.

2.3 Jeûner pour comprendre ? pour intervenir ? pour changer ?

Aussitôt que Dolci commença son jeûne, commencèrent les visites des gens du village autour du petit grabat où il gisait en toute tranquillité. Personne ne pouvait savoir combien de temps cela pouvait durer. Chaque jour, Dolci étaient entouré par des femmes et des vieillards qui, les larmes aux yeux, le suppliaient de se remettre à manger « parce qu'ils ne voulaient pas qu'il meure pour eux ». Après quatre jours, arriva de Palerme « un certain Mignosi »,

secrétaire du député démocrate-chrétien Giuseppe Alessi, avec une délégation régionale[1]. Ainsi le jeûne obtint-il un premier résultat : l'État faisait sa première *apparition* (Dolci et al., cit. p. 41). Et quoique personne ne considère cette apparition comme une bénédiction, elle représentait quand même un résultat *positif* : elle comblait un peu le vide entre la communauté et l'État, et révélait quelque chose de l'*être* de ce dernier. Pour la première fois, pour un instant, la communauté pouvait *participer de la substance* de l'Etat, à travers sa délégation, *et vice-versa*. Cet instant, cet épiphénomène transitoire, se révéla pour ce qu'il pouvait *effectivement* être : un échange de points de vue au milieu de gens en larmes. Mignosi insinua que Dolci « s'était lancé dans une entreprise trop vaste » et ses collègues lui faisant écho ajoutaient qu'on pouvait résoudre les problèmes du village « par d'autres moyens » ; tandis que Dolci ne faisait que répéter : « Les enfants meurent de faim, les travailleurs n'ont pas de travail, les voleurs sont plus nombreux ! » (ibid.). Mais il parlait dans le vide car la position des délégués ne faisait que creuser davantage le vide que Dolci et la communauté de Trappeto cherchaient à combler à travers le jeûne. En conclusion, ils partirent « en disant que ce qu'ils pourraient faire, ils le feraient, mais qu'il ne fallait pas trop espérer » (ibid.).

Le septième jour Dolci tressaillit. Son pouls était faible, une jambe et un bras étaient paralysés. Le médecin lui fit une piqûre, lui donna des gouttes pour le cœur et lui ordonna de manger ; mais comme Dolci s'y opposait, il lui fit signer une déclaration qui, dans la pire des hypothèses, le dégageait de toute responsabilité. Le jour suivant, Franco Alasia, qui était venu de Milan à Trappeto aussitôt qu'il avait appris l'initiative de son ami, partit pour Palerme dans le but d'alerter les autorités de l'état de santé de Dolci[2]. Il parla essentiellement avec Alessi, lequel envoya immédiatement une nouvelle délégation. Devant le grabat de Dolci, entouré de pauvres gens, de journalistes et d'autres personnes venues d'ailleurs

---

[1] Giuseppe Alessi fut un politicien d'origine sicilienne qui avait eu un rôle fondamental pour l'enracinement de la Démocratie Chrétienne (DC) en Sicile, en revêtant pendant les années 40 et 50 divers charges fondamentales dans le gouvernement régional sicilien. Président de la Région de 1947 à 1949 et de l'Assemblée générale de 1956 à 1959, en 1952 il était députe régional et très occupé dans le Conseil national de la DC.

[2] On se souviendra que Franco Alasia était cet élève-ouvrier avec qui Dolci avait commencé à construire un rapport constructif avant de partir pour Nomadelfia. Trois ans plus âgé de Dolci, après cette expérience à Trappeto, il décida de suivre son ami pour affronter à son côté toutes les luttes, les conflits et mêmes des jours de prison jusqu'à la moitié des années 80. C'est avec lui que Dolci commença l'approfondissement sur les rapports entre mafia e politique, avec la dénonciation, en 1966, du ministre des transports Bernardo Mattarella (le père de l'actuel Président de la République italienne), son secrétaire Calogero Volpe et d'autres politiciens.

poussées par un sentiment de solidarité spontanée, les délégués de la région firent essentiellement des promesses : « recueillir les vieillards et les enfants en état d'extrême misère (ce qu'ils ne firent jamais) », mettre à disposition « un million et demi tout de suite » et cinq millions plus tard pour activer les travaux d'irrigation et un « chantier-école » dans le but de refaire une route[1]. Dolci leur répondit simplement : « D'abord je dois consulter les miens »[2]. La proposition fut reconnue assez acceptable et Dolci se remit à manger. En quelques jours il fut sur pied et put se rendre dans les bureaux de Palerme pour « obtenir rapidement l'eau ». Il s'adressa principalement à Giuseppe Alessi et à Franco Restivo, président de la région[3]. Après quoi, des ingénieurs du génie commencèrent à faire les premières analyses sur place, les propriétaires des terres à irriguer s'allièrent, tandis que Dolci continua à collecter l'argent indispensable aux démarches bureaucratiques et aux activités de Borgo di Dio (Spagnoletti, cit., pp. 43-44).

Sur ce moment, seule une méticuleuse approche historique pourrait nous aider à comprendre la totalité des évènements qui suivirent. Ce geste engendra une première chaine de solidarité faite d'aides concrètes, de personnes qui partirent donner un coup de main et d'autres qui envoyèrent du matériel ou de l'argent. Pour ne citer que quelque exemples, le célèbre acteur romain Vittorio Gasmann envoya un chèque de 100.000 lire, Elio Vittorini le gain d'une des éditions de *Conversazione in Sicilia*, Grazia Honneger Fresco envoya du matériel Montessori (pour la crèche qu'elle-même contribuera à créer et à gérer les premiers temps), Carlo Levi deviendra une sorte de mécène pour les urgences et le pédagogue Lamberto Borghi qui était engagé dans le débat sur l'éducation démocratique, se mit à disposition pour fonder une université populaire, un projet né essentiellement de la constatation qu'une « faim intellectuelle » allait graduellement remplacer celle matérielle (Dolci, 2010, p. 301).

En trois ans, Trappeto changea de visage. Le Vallone disparut. A sa place furent installés les égouts et des nouvelles routes rendirent les promenades par le village plus paisibles, surtout

---

1 Le chantier-école était essentiellement une expérience de travail temporaire proposée à des chômeurs pour une période déterminée dans des travaux publiques, une espèce de « palliatif contre le chômage » comme l'appellent les 'deux pêcheurs qui racontent l'histoire de Borgo di Dio' (D. Dolci et al., cit. 43).

2 « Ces gens-là sortirent et lui, il nous appela et nous dit : 'Vous ne devez pas accepter leurs propositions pour me faire lever et vivre. Mais si vous trouvez qu'il est juste de dire oui : dites-le ; sans cela, vous êtres libres de dire non'. » (ibid.).

3 Franco Restivo, démo-chrétien, sicilien, sera Ministre de l'Intérieur de 1968 à 1972.

lorsque on passait devant la première pharmacie. Le 27 février 1954, Lamberto Borghi inaugura l'université populaire avec une leçon titrée : « L'éducation pour une société libre ». Les habitants assistèrent à « la première conversation culturelle du village » (ibid., pp. 300) et une semaine plus tard à leur premier concert de musique classique, avec des mélodies de Bach et Haendel (Spagnoletti, cit., p. 57). Entre 1952 et 1955, d'autres initiatives autonomes, « personnelles et de groupe » contribueront à pousser les autorités locales et nationales à se soucier davantage des problématiques de Trappeto et de ses alentours. En deux mots, en 1955 Trappeto était « le seul village de la zone à être approvisionné en eau » et paraissait « presque un havre privilégié », ce qui se révéla « un peu dangereux » car dans les autres villages rien n'était changé et Trappeto devint la cible préféré des voleurs et des kidnappeurs (ibid.). Un prêtre se plaignait qu'en Sicile il y avait des situations pires que celle de Trappeto (McNeish, cit., p. 78), tandis que l'on découvrait que le phénomène du banditisme dans les alentours s'amplifiait proportionnellement au développement de Trappeto. À vrai dire, Dolci spécifie que ce qui augmentait le plus visiblement était « le nombre d'enlèvements de personnes de Trappeto » par les kidnappeurs de Partinico (Spagnoletti, cit., p. 57).

Cette situation conduisit à une nouvelle stratégie et à de nouveaux choix. À l'été 1955, un collectif[1] s'était formé sur la base d'une conviction commune qui faisait entrevoir la perspective d'obtenir de l'État les financements pour la construction de la digue, c'est-à-dire la possibilité de « valoriser […] presque quatre-vingts millions de mètres cubes d'eau à l'année, suffisants pour irriguer plus de dix-mille hectares ». À la suite de plusieurs réunions « dans les sièges rudimentaires des syndicats locaux », on conclut qu'il fallait « transférer une partie de l'initiative à Partinico ». Pourquoi ? parce que Partinico était à la fois l'épicentre du banditisme et un grand centre administratif, avec les sièges de la police et du tribunal. Il représentait « le cœur de toute la zone » (ibid., pp. 57-58). On voit bien là que Dolci et ses compagnons de lutte suivaient toujours la ligne qui leur paraissait la plus conforme à la réalité : un premier diagnostic socio-économique montrait que les problèmes de la pauvreté, du travail, de l'éducation et de la formation concernaient *tous les citoyens*, donc aussi cette petite population, ce groupe minoritaire et « primitif » constitué par ces

[1] Un collectif constitué par centaines de personnes provenant d'autres villages, des personnalités politiques et des syndicalistes locaux et d'externes provenant d'autres régions d'Italie. De ce moment, pour distinguer les actions de Dolci et ses amis plus étroits au sein de ce mouvement plus large, nous parlerons de *collectif Dolci*.

« rebelles » nommés « hors-la-loi » ou bien «*les* bandits » car ils étaient littéralement « *banditi* (bannis) de la société ». Ceci est évidemment à l'origine du choix de Dolci d'écrire *Banditi a Partinico.* Avec ce livre, en fait, il voulait offrir une représentation de l'*état des bandits* et faire un diagnostic de la situation dans son ensemble ; un diagnostic qui donne à réfléchir sur les problématiques de l'éducation et de la politique par rapport à un territoire sans doute représentatif de la condition de la Sicile et de l'Italie du sud, dans les premières années du soi-disant « miracle économique ». En d'autres termes, *Banditi a Partinico* n'est pas seulement une étude du phénomène du banditisme, mais c'est aussi une sorte de rapport sur la condition éducative et politique de base de la communauté observée et des difficultés structurelles face auxquelles toute hypothèse de développement doit obligatoirement se confronter. Mais tout cela se comprendra mieux par la suite[1].

[1] Lorsque Dolci reçut la lettre de l'éditeur Laterza qui lui demandait d'écrire un livre plus complet que *Fare presto (e bene) perché si muore*, il était partagé entre l'idée d'une enquête organique concernant la condition de la Sicile occidentale et celle de se concentrer sur un de ses problème les plus graves. *Banditi a Partinico* est le résultat de ce dilemme (Archivio Bobbio, SB 29, 338, f. 52) .

3 Éléments d’un premier diagnostic socio-économique

3.1 Du religieux au social: banditisme et annexes

Une brève pause s’impose avant de procéder à l’examen des nouveaux aspects qu’on vient d’annoncer. De 1952 à 1955, on voit s’achever définitivement l’expérience religieuse de Dolci. La grève de la faim représente à la fois un signe de continuité et de rupture avec l’expérience de Nomadelfia. D’un côté elle semble la radicalisation de cette idée, chère à Dolci, de se faire hostie ou fumier pour les autres[1], de l’autre elle marque pleinement une différence d’approche à l’égard de certaines problématiques qu’il avait en partie identifiées à Nomadelfia, son élan vers une approche non idéologique de la *question sociale*[2]. À l’évidence, il existe une indéniable continuité dans le passage de Nomadelfia à Trappeto. L’expérience à peine commencée de Borgo di Dio semblerait même une évolution naturelle de celle de Nomadelfia. Néanmoins, elle en diffère à bien des égards et notamment par rapport à la question du travail. C’est dire que *le nom* a peu à voir avec *la chose*. Comme le souligne aussi Giuseppe Ricca dans sa préface à *Deux pêcheurs racontent l’histoire de Borgo di Dio*, cette première période en Sicile se caractérise surtout « par une façon plus directe d’affronter les cas les plus désespérés de la misère environnante » et par « l’idée de créer des coopératives de chômeurs » (Dolci et al., cit. p. 23-24). Nous ajouterons que Dolci ne fait que donner suite à ses intuitions d’adolescence qui furent à la base de son départ de Nomadelfia et de sa dispute avec don Zeno. En fait, il commence à faire exactement ce que ce dernier lui avait déconseillé de faire : s’ouvrir à *tous* par-delà leur confession religieuse. Il avait quitté Nomadelfia lorsqu’elle commença à subir la répression du gouvernement mais en fait pour se lancer dans une aventure encore plus compliquée. Cette aventure, débute avec des initiatives civiles qui vont s’insérer graduellement dans les mailles des procès socio-politiques de la

---

1 Telle, en fait, la disposition de sa conscience de ce que l’on peut tirer des premières lignes de la lettre annonçant le jeune : « Tout ce qui est en moi de plus vivant n’aspire à rien d’autre qu’à mourir afin que vous tous, vous poussiez vivre » (Dolci, 1954, p. 10 ; Dolci et al., cit., p. 54).

2 On devra forcément revenir sur cette question. Nous nous bornons ici à souligner que cette consommation se révèle sur tous les niveaux : on voit disparaître Dieu et la question de la religion un peu partout : dans ses lettres, ses poèmes, ses méditations. Son intérêt pour la religion en tant qu’expérience et en tant qu’objet de réflexion semble tout à fait se dissoudre après la publication de *Fare presto (e bene) perché si muore*.

Première République Italienne et avec un recentrage des problématiques sur une des régions les plus sous-développées, où ces initiatives résonnent comme une *nouveauté*[1].

De 1952 à 1955, non seulement Trappeto est changé mais aussi Danilo Dolci : sa posture face à la réalité, son approche de la question humaine, *son* rapport aux autres, sa vision de la vie. Nous remarquons que dans cette phase, au cours de ses premières conversations-intérrogations-actions siciliennes se forment les premiers germes de sa méthode[2] et un premier noyau d'intérêt, qu'il approfondira progressivement et que nous pouvons synthétiser de la manière suivante : a) la condition des enfants sans parents, des familles des détenus et, en général, des « plus désespérés », donc tout un discours sur l'éducation et la formation ; b) la question du travail, ou mieux, du manque de travail et par conséquent la problématique du développement économique et du gaspillage des ressources publiques et matérielles ; c) le problème du banditisme et donc de la violence, des mesures de police, de la loi, voire même ce que Dolci nomme « péché d'omission » de l'État, son inertie face au drame sicilien. Le tout dans un panorama politique sur lequel Dolci commence à préciser avec plus de clarté sa position. Ce sont les plaies les plus profondes d'une maladie unique qui concernent tous le monde et qu'il faudrait soigner pour soigner la société entière. Affronter « le problème du banditisme, des misères, de la police, de l'assistance, du travail, etc, signifie soigner au fond notre société […] collaborer […] à la guérison de nous tous » (Dolci, 2010, pp. 353-354). C'est dans cette perspective que Dolci suggère d'approfondir le phénomène du banditisme. Il le considère comme le symptôme le plus évident de ce mal si profondément enraciné dans la société et qui se manifeste par la faim, l'analphabétisme, le chômage, la violence, le gaspillage. Et c'est pourquoi il est indispensable de s'arrêter sur son analyse du banditisme. On verra comment elle nous renvoie à une idée d'engagement qui ne peut séparer l'action politique de l'action éducative sinon sur un plan intellectuel. Le banditisme semble même représenter pour Dolci la dimension la plus caractéristique de cette idée dans la mesure où elle montre la difficulté, même de la part du gouvernement, de la mettre en pratique. Le banditisme est un symptôme *négatif* de la maladie générale mais il est aussi la ré*a*ction *active* à la pauvreté face à laquelle la majorité reste passive, demeurant avec sa faim, dans le

1 On rappellera que par 'Première République Italienne' on entend la période qui va de 1948 (entrée en vigueur de la Constitution italienne) à 1994, date qui signe le début du nouveau gouvernement survenu à la crise de Tangentopoli 1992-1993), essentiellement la période d'incubation du gouvernement Berlusconi.

2 Et l'on verra plus loin dans quel sens on peut parler de 'méthode' chez Dolci.

désespoir et aussi dans les limites de la loi. Mais il est aussi clair que bien souvent on appelait bandits des gens qui n'avaient volé que quelques pommes de terre et que la police était souvent répressive envers des pauvres désespérés. Pour Dolci tout cela révèle le mal non seulement par rapport à la condition des bandits mais aussi par rapport au manque d'action de l'État, à la mentalité archaïque qui se manifeste clairement du fait qu'il ne traite pas le problème. Le banditisme nous renvoie à une multiplicité de problématiques qui semblent toucher le domaine bien plus vaste de l'éducation de base. Et nous verrons dans quel sens cette éducation de base, dans un territoire où la loi dominante n'était pas vraiment celle du gouvernement et de la nouvelle Constitution italienne, est essentiellement éducation des hommes à la démocratie.

3.2 Des divers visages des « bandits de Dolci ». (Du mythe à la réalité)

L'intérêt de Dolci pour le banditisme nait au cours de ses premières conversations à Trappeto. On le voit dans son journal de ces années-là qu'il intégrera en partie dans *Banditi a Partinico*. Il était inévitable de rencontrer le problème du banditisme tant il était encore vif au moment de son arrivée en Sicile. De plus, il n'y avait pas d'études importantes sur ce phénomène, comme le remarquera aussi Hobsbawm en 1959. Depuis le carnage de Portella della Ginestra (1947), l'opinion publique s'intéressait au banditisme sicilien essentiellement à cause des péripéties de la bande du bandit Giuliano, défini par Hobsbawm comme « le plus tristement célèbre des bandits modernes » (1966, p. 34). Natif de Montelepre, impliqué dans le dit carnage et tué en 1950, Giulano pour une multitude de siciliens et de curieux d'outre-mer, incarnait le type idéal du bandit engagé dans une lutte au côté des derniers et échappant toujours à la loi. Ce qui amplifiait sa popularité était aussi l'aspect burlesque que les médias construisaient autour de sa figure. Tandis que la télévision italienne montrait les opérations de police en Sicile sur les traces de l'introuvable Giuliano, une troupe de journalistes le filmait dans son refuge. Le journaliste américain Michael Stern s'affichait régulièrement avec lui à Rome ou en Sicile suivi et filmé par ses collègues. C'est au feuilleton de ce dernier, *Il romanzo di Giuliano* que l'on doit le début de la légende de Giuliano[1]. En outre, la

[1] Un « émouvant » feuilleton - comme le définit Hobsbawm - qui apparut en dix épisodes dans la « Tribuna illustrata » entre 1948-1949. Michael Stern était en réalité un agent du contre-espionnage américain et son photographe Wilson

publication de *Banditi a Partinico* ne fit qu'amplifier la notoriété internationale de Giuliano, comme l'a souligné Paolo Varvaro, d'après lequel, « les bandits de Dolci » se confondirent avec « les bandits de Giuliano ». Ce n'est certes pas un hasard si même la revue de Sartre, « Les Temps Modernes », suite à la publication de *Banditi a Partinico*, ressentit le besoin « d'une présentation parallèle » des figures de Dolci et de Giuliano dans deux articles différents d'un même numéro (Varvaro, 2010, p. 431)[1]. Mais voyons donc comment du royaume des mythes le banditisme retourne, avec Dolci, à sa place originelle.

On a déjà remarqué qu'avec *Banditi a Partinico* Dolci ne désirait pas seulement étudier le phénomène du banditisme. Il souhaitait aussi fournir un diagnostic sensible du territoire où il était le plus enraciné, la « zone majeure du banditisme sicilien » entre Partinico, Montelepre et Trappeto, comprenant une population de 33.000 habitants dont seulement « 350 » étaient les soi-disant « hors-la-loi ». Ce diagnostic fut réalisé sur la base de quatre indicateurs : le *mode de production* (par rapport par à la manière qu'ont les plus pauvres de se procurer les moyens de subsistance), l'*administration des lois*, (en particulier à l'égard de la capacité institutionnelle de mettre en acte les principes de la nouvelle constitution italienne), les *conditions de santé* et le *niveau d'instruction*. Ainsi Dolci mesure-t-il la condition économique, administrative, sanitaire et éducative d'une population entière en étudiant le phénomène du banditisme sur la base des mêmes indicateurs. Tout cela est expliqué dans quelques pages, après lesquelles Dolci fait suivre des « solutions », vingt-cinq témoignages de Partinico et six de Trappeto, « quelques devoirs des bandits » - comme le mentionne le titre d'un chapitre -, une part de son journal personnel (toute l'année 1954) traitant de divers sujets mais avec un focus sur le « banditisme maritime » ; et, finalement, en annexe, un rapport sur le développement de Montelepre, des lettres de revendication envoyées à diverses autorités et des articles du code civil en matière de pêche !

Morris était un officier du service de renseignements de Truman. Sur la construction du mythe de Giuliano voir l'article de l'historien sicilien Giuseppe Casarrubea, 'Stern, Giuliano e la Corea' (Casarrubea, 2013). Sur la diffusion du mythe de Giuliano en Europe voir l'article de Lidia Herling Croce, 'Il romantico Giuliano' (Herling-Croce, 1956).

[1] Les deux articles dont parle Varvaro sont 'Un Gandhi chrétien chez les « bandits » de Sicile' et 'La véritable histoire du bandit Giuliano' par Maria Brandon-Albini, « Les Temps Modernes », mai 1956, n. 124. De 1956 est le livre de Gavin Maxwell, *God protect me from my friend*, qui raconte la vie de Giuliano, traduit rapidement en diverses langues. Maxwell est le même auteur de l'article sur Dolci «'The Gandhi of Sicily', « Chicago Tribune », 13 octobre 1968. Selon Varvaro, cette littérature mythologique sur Giuliano a fait même « retarder de quelques années la compréhension de la mafia », (Varvaro, 2010, p. 431)

Au premier regard, cette deuxième publication fondamentale concernant la Sicile, nous révèle, entre autres, un déplacement *particulier* des intérêts de Dolci : à la place de l'intérêt plus proprement religieux et anthropologique qu'il avait manifesté en *Fare presto (e bene)*[1], nous observons ici une méticuleuse attention aux données socio-économiques. Le banditisme est bien le sujet fondamental mais dans un cadre où nous voyons clairement émerger l'exigence de Dolci pour analyser une situation dans laquelle le banditisme représente un problème, certes grave et qui doit être approfondi, mais non le seul problème. Et surtout le banditisme n'est pas la *cause* mais plutôt, comme nous le verrons par la suite, la *conséquence* d'une situation causée essentiellement par la posture du gouvernement qui ne manifeste aucun intérêt face à la constellation des problématiques réelles de la population (et non seulement sicilienne). Bien entendu, chez Dolci on ne trouvera pas une tentative pour localiser avec certitude la *causalité* à la base de l'émergence du banditisme ni une critique des représentations romantiques du banditisme. Il souligne qu'il ne sait rien de « ce qu'on a dit ou écrit » avant lui sur le banditisme dans cette zone et met plutôt en évidence qu'une représentation 'tordue' et naïve du banditisme était partagée surtout dans les couches « les plus aisées » de la population : celle qui voyait le banditisme comme un caractère inné ou, pire encore, une « *délinquance constitutionnelle* de la population ». Pour être plus précis, cette représentation était, selon Dolci, répandue surtout dans les villages les plus touchés par le banditisme, assumée principalement par ceux qui vivaient sur place mais ne s'intéressaient pas à la condition des «derniers de leurs voisins », car ils avaient honte d'admettre l'incapacité des institutions à résoudre les problèmes. Ils craignaient en outre d'être touchés dans « leur honorabilité » et de « faire pâle figure » face au public du 'continent' (Dolci, 2010, pp. 314-316)[2]. C'est donc en tenant compte de cette interprétation, complémentaire à celles insinuées dans la presse et dans l'État, que Dolci analyse le phénomène du banditisme[3]. Contre toute tendance à juger les bandits du haut d'une condition aisée, dans la conviction que les problèmes sont à approfondir en s'immergeant dans la situation concrète[4],

1 Voir de ce livre le premier chapitre intitulé « Notes sur les croyances et les usages de ces villages ».

2 Nous remarquons que pour les siciliens, tout ce qui existe hors les frontières de la Sicile, est appelé continent. Donc aussi l'Italie.

3 On pourrait même dire que son approche de la question du banditisme mûrit par rapport à cette vision naïvement déterministe. Nous verrons plus clairement plus loin que le seul déterminisme que Dolci paraît admettre est celui qui, en chaque cas spécifique, pourrait résulter de l'articulation entre le besoin de survivance, le manque de travail et le manque d'instruction, qui sont les aspects d'une seule condition à son tour déterminée par l'absence d'interventions de la part de l'État.

4 L'affirmation de Dolci « qui parle sans participer, ne peut pas dire le vrai » se réfère spécialement à ceux qui, vivant dans la zone, pouvant se promener quotidiennement au milieu de la misère, au lieu de donner un coup de main pour

Dolci étudie des cas spécifiques de banditisme qui lui sont « plus familiers et évidents » (ibid., pp. 64-65).

Mais quels sont donc pour Dolci les cas les plus connus et évidents ? Tout d'abord Dolci distingue deux types de banditisme : le banditisme *intérieur*, celui de l'arrière-pays et le banditisme côtier ou *maritime* conditionné par les dynamiques industrielles du chef-lieu. Ce sont deux phénomènes sociaux différents par divers aspects, bien qu'ils soient le résultat d'une même constellation de besoins et de nécessités. Dans un système territorial sensiblement exposé à la criminalité organisée, où l'action institutionnelle semble faiblement organisée pour y faire face et sur certains niveaux même se confondre avec elle, la première forme de banditisme est représentée spécialement par des paysans, des vachers et des journaliers. Ceux-ci, pour survivre à la misère, en partie résultat de la pêche illégale, s'embarquent dans des bandes dont les chefs, dans l'imaginaire commun, ont une fonction de médiation entre riches et pauvres[1].Quant au banditisme maritime, il renvoie à la situation de milliers de chômeurs de Palerme recrutés par de grosses compagnies du secteur de la pêche, une situation moins connue que celle de l'arrière-pays[2].Sur un autre plan, la différence entre ces deux formes de banditisme semble relever aussi du comportement de l'État qui, pour le premier adopte de fortes mesures de répression (qui se répercutent parfois sur des innocents ou des désespérés), et reste inerte et passif, voire *permissif*, pour les seconds, bien que régulièrement informé par les appels et les initiatives de sensibilisation de la part de la population active. Enfin, le banditisme maritime devient d'autant plus dangereux que l'État n'intervient pas, il peut même provoquer une réaction de la part des pêcheurs locaux et, en somme, favoriser l'entrée d'autres désespérés dans les rangs du banditisme interne ou encore entraîner la formation, au milieu de la masse des pauvres pêcheurs, d'autres hors-la-loi sur la base d'un but spécifique commun : se libérer des bandits de la mer. C'est dire que cette situation laissait présager la naissance d'une nouvelle forme de banditisme côtier[3]. On doit maintenant examiner tous ces aspects de manière plus approfondie.

---

résoudre les problèmes ne font qu'en parler et éventuellement juger.

1 C'est, par exemple, la cas de Giuliano qui est associé à la figure de Robin des Bois (Hobsbawm, 1966, pp. 32-34).

2 Cela explique aussi pourquoi la troisième enquête de Dolci est dédiée à la situation de Palerme.

3 En effet Dolci, en prévoyant ce danger, n'a pas manqué de décrire – et avec une certaine méticulosité – même cette atmosphère de violence latente dans la communauté la plus touchée par la pêche illégale « depuis onze ans ».

3.3 « Comment on éduque » ... au banditisme

Dolci dédie *trois* chapitres - une dizaine de pages en tout - à l'analyse de la condition générale de Partinico sur la base des quatre indicateurs suivants[1]. Il ne fait essentiellement que reporter des données et des chiffres concernant le chômage, les diverses formes de sous-emploi («Comment on se débrouille »), le mauvais fonctionnement des lois, les dépenses publiques liées aux opérations policières et le gaspillage des ressources naturelles (« Comment on administre »), les conditions hygiéniques et sanitaires, la carence d'aides sociaux et d'assistance pour les plus besogneux (« Comment on aide et comment on se soigne »). Ensuite, dans un quatrième paragraphe, intitulé « Comment on éduque », il fournit des données concernant l'ensemble de la vie sociale et culturelle de Partinico, les problèmes de l'éducation, de la scolarisation et de la formation, les ressources d'information et d'animation culturelle (journaux, cinémas, théâtres, bibliothèques). Or, Dolci explique qu'au sein de ce premier cadre « il est indispensable de faire un sondage en profondeur […] un peu plus détaillé du mal le plus évident : la condition des 'hors-la-loi' du quartier Via della Madonna [un quartier de Partinico] et de la proche Montelepre » (ibid., p. 53). La suite est constituée de tableaux commentés reportant les données concernant 161 hors-la-loi de Partinico et 147 de Montelepre.

Dolci considère chaque cas selon l'âge, la profession, la propriété, les années de prison, d'exil ou bien de résidence forcée, le niveau d'instruction et de santé du bandit et de sa famille. Et de l'analyse de ces données, il semble conclure que le banditisme est essentiellement le résultat de la convergence, dans un groupe d'hommes, des effets de la misère, du sous-développement et de la carence de politiques sociales concrètes depuis 1943. Il est une forme de *rébellion* de la part d'un petit nombre de désespérés, notamment ceux qui ne veulent pas rester passifs face à la faim et peuvent y réagir[2] ; une forme de rébellion qui n'est toutefois pas à confondre avec cette rébellion primitive relativement organisée dont parlera plus tard

---

1 Il s'agit d'un « rapport » remanié « sur Partinico » qu'il avait rédigé à l'occasion d'un congrès international sur les « zones arriérées » tenu à Milan en 1954.

2 « Ceux qui s'étaient donnés au banditisme, dira Dolci plus tard, étaient les plus forts, ceux qui avaient su résister ; les autres succombaient » (Spagnoletti, cit., p. 56). Nous remarquerons aussi que *Primitive Rebels* de Hobsbawm est de 1959 et que ce dernier, encore dans l'édition de 1966 ne cite de Dolci que *Spreco* et *Inchiesta a Palermo* par rapport à des questions plus génériques, tandis qu'il se plain de la carence d'étude sur le banditisme et la mafia.

Hobsbawm. Dolci ne songe pas à une *histoire du banditisme* mais à l'*histoire du simple bandit*, à la révolte qui s'organise dans l'homme seul en face de la misère. À bien y regarder, nous ne pouvons pas même parler d'une révolte contre l'État ; car, il ne s'agit pas là d'un groupe organisé dont l'action serait motivée par la situation politique, car au vu du niveau de scolarité on comprend bien que les bandits dont parle Dolci ne peuvent avoir une idée des responsabilités réelles de l'État. Il ne s'agit pas de ces bandits protagonistes des révoltes contre les barons et les chefs locaux d'un royaume en déclin, mais bien de personnes qui réagissent sur les aspects matériels de la vie. Dolci ne se propose pas d'analyser « le type idéal du banditisme social », comme le fera Hobsbawm, mais plutôt d'étudier ce qui motive chez un homme le choix de prendre la voie du banditisme dans une situation précise. Nous retrouvons là cette tendance de Dolci - que plus haut nous avons appelé *approche socio-existentielle* – à examiner les problèmes importants de la société vus du côté de l'individu ; et nous verrons comment cette tendance se consolidera au cours des années.

Après ce que nous venons de dire, le banditisme devrait maintenant apparaître comme un fait plus tangible et moins mystérieux. Des journaliers gagnent « 200-250 lire pour huit heures de travail […] alors qu'un kilo de pain coute 115 lires », certains « vont piocher une journée entière pour une boule de pain » et d'autres, « après avoir travaillé cinq jours, se trouvent en dette de 5 lires avec l'employeur » pour les misérables repas consommés pendant le travail . Alors, pour *ces hommes*, l'offre de « 1000 lires par jour » de la part d'un chef-bandit est certes plus attrayante. Mais regardons la question du côté de l'État : ce dernier, au lieu de se mobiliser pour engager des services fondamentaux du moins pour les urgences, gaspille « pour la répression » entre « sept-cents et huit-cents millions » à Partinico et « un demi-milliard » à Montelepre, ce qui n'apporte que « misère, haine, mort » (ibid., pp. 65-66). Trop peu, sinon rien n'a été fait pour développer la zone après la guerre. Voici comment Dolci décrit Montelepre, un village de plus de 5000 habitants : « Il n'y a pas de toilettes publiques […] pas un centre d'assistance, pas une usine. Aucun bureau pour mettre en valeur les possibilités du village. Les familles brisées par le décès du père n'ont jamais reçu d'assistance ». Et tout cela sans considérer qu'avec un demi-milliard on aurait pu complètement « transformer ce petit village », lui donner « une poussée vitale pour des siècles », sans recours aux mitraillettes (ibid.). Pour se faire une idée de la manière d'agir de l'État, Dolci propose un exemple significatif : « Lorsque commença le banditisme, un

bâtiment en construction qui devait être un hôpital fut transformé en caserne, et toute la zone resta sans hôpital (le plus proche se trouvant, au-delà des montagnes, à 43 km, à Palerme) » (ibid., p. 80). On le voit bien, nous retrouvons la critique de Dolci envers cette attitude de l'État qui gaspille d'importantes ressources financières pour les opérations de police dans un territoire qui a davantage besoin d'écoles, d'hôpitaux et de chantiers. On verra par la suite que cette tendance aux dépenses irrationnelles et cette négligence en face des urgences, sont deux aspects complémentaires de la politique de l'État.

3.4 État bandit ?

Reprenons le discours dans une autre perspective. Du journal intégré à *Banditi a Partinico* nous apprenons que tout au long de l'année 54, Dolci est occupé sur divers fronts. Au mois de février, on le voit courir dans les villes de Rome, Turin, Milan, Trévise et Vicence pour participer à des rencontres et récolter de l'argent[1]. Puis on le voit absorbé dans des activités de Borgo di Dio et de la nouvelle crèche. En outre, il travaille avec les paysans et les pêcheurs, organise des réunions, se démène pour faire aboutir les premières leçons de l'université populaire et le « premier concert » de musique classique, tout en continuant en même temps à se documenter sur la situation du banditisme, à prendre des notes sur les « manœuvres militaires », à analyser la condition des enfants et des plus nécessiteux, à approfondir le problème de la scolarisation, à rédiger des appels pour les amis et les autorités, etc[2]. Le 7 février, dans la prison de Viterbe, le bras droit de Salvatore Giuliano, Gaspare Pisciotta (condamné pour son implication dans le carnage de Portella et prêt à témoigner sur le meurtre de son ami), est trouvé empoisonné dans sa cellule. La nouvelle fait immédiatement le tour du monde. Une foule de journalistes se précipite à Montelepre. Dolci lit leurs articles dans les journaux pendant une pause à Vicence. Sa position est claire :

---

1 Il rencontre des groupes d'étudiants, des personnalités politiques, des intellectuels et toute sorte genre de gens qui avaient commencé à suivre son travail en Sicile. Ce sont aussi des jours de trêve pour Dolci de la déprimante situation sicilienne : « *Turin, 7 février 1954*. Ne pas rencontrer dans la rue les carabiniers qui te surveillent, ah, quelle consolation ! » (2010, p. 294).

2 « Partinico, 27 novembre 1954. Des rafales continuelles de mitraillettes sur la montagne […]. Des manœuvres militaires, semblerait-il. Environs 200.000 lires gaspillées : fussent-elles employées en livres pour enfants ! Presque tous les enfants du quartier [Spine Sante] vont à l'école sans livres ». (ibid. 369).

> « Des dizaines de journaux consacrent des centaines de colonnes aux détails de la mort inattendue de Pisciotta […] Quel monde de curieux fossoyeurs ! Du moment qu'ils [les journalistes] sont à Montelepre, pourquoi ne cherchent-ils pas à découvrir pour quelle raison cela arrive ? Ne sentent-ils pas l'urgence d'analyser en profondeur les causes pour y remédier ? » (ibid., pp. 296-297).

Et il continue : « Un jour, ceux qui voudront défendre la vie de leurs fils deviendront fous et commenceront à tirer de leurs petits bateaux sur les chalutiers hors-la-loi. Faut-il attendre cela pour s'occuper de ces désespérés ? » (ibid.) On le voit, la critique de la presse est pour Dolci complémentaire de celle qu'il fait au gouvernement. Ni l'un ni l'autre n'approfondit les aspects socio-économiques du phénomène du banditisme ; ils détournent l'attention sur les aventures des bandits de l'hinterland et ne se soucient pas de ceux qui continuent leurs ravages sur les côtes, favorisant ainsi le risque d'un éclat de violence de la part de ceux qui les subissent quotidiennement. « Ce scandale publique, dit Dolci, continue depuis onze ans […] maintes fois des centaines de personnes ont protesté contre la mafia maritime, mais la négligence [de l'Etat] demeure» (ibid. 317). Il paraît que Dolci soit moins préoccupé de l'ambivalence de la presse que de cette double conduite des autorités dans le traitement réservé aux deux types de banditisme. Les autorités « n'osent pas ou ne veulent pas agir contre les riches armateurs »[1], alors qu'elles persistent à arrêter des voleurs d'agrumes. Là Dolci songe aussi à ce qu'il a pu observer plus directement : ce sont les mêmes autorités qui contrôlent le va-et-vient et les activités de Borgo di Dio, qui surveillent et expulsent tous les non-résidents qui prennent des notes sur la condition des plus pauvres, qui menacent ceux qui « osent parler »[2] ; enfin, ce sont les mêmes autorités qui tendent à « minimiser les failles », à mettre en évidence seulement quelques « bienfaits » et à réprimer toute tentative de diffusion d'informations sur la réalité des faits (ibid. 316). D'après ce que Dolci décrit, l'action institutionnelle est *active* et *répressive* envers ceux qui luttent pour leurs droits, elle est

---

1 Et nous aurions certes remarqué que Dolci parle même de « mafia » maritime. Il se réfère au système des relations de pouvoirs qui sont à la base du banditisme maritime. Nous reviendrons sur la distinction entre banditisme et mafia dans la deuxième partie de notre étude.

2 « Une fois trente soldats ont entouré la maison les mitraillettes à la main pour nous intimider. Le commissaire de la police me dit que je me trompais de place et de temps. Un autre jour il vint nous parler avec un pistolet sur la table. Il s'agissait de menaces et de pressions pour me faire partir car ils savaient que, dès le début, nous nous étions aperçus qu'ils torturaient des bandits et que nous avions commencé à le documentaire » (Spagnoletti, cit. p. 52). Le 22 janvier 1954 la police fait fermer les activités de Borgo di Dio.

passive e t *évasive* envers le banditisme maritime et les vraies conditions de vie de la population.

Mais la critique de Dolci ne se limite pas à stigmatiser la conduite contradictoire du gouvernement local. Elle s'étend jusqu'au gouvernement central, auquel il reproche de gaspiller « plus de 150 millions par an » pour les manœuvres policières alors que, dans les dernières années, il n'a pas consacré un seul million « aux 28 écoles d'assistantes sociales fonctionnant en Italie » (ibid., p. 27). Et une analyse plus détaillée montre que depuis neuf ans, l'État a utilisé « deux milliards et demi pour tuer et incarcérer », tandis qu'il n'a pas levé un doigt pour valoriser les eaux d'une seule rivière. Résultat : « plus de 40 milliards jetés à la mer» (ibid.). Face à tout cela, la « prétention d'honnêteté » de l'État ne peut convaincre personne et les bandits eux-mêmes pourraient affirmer : « c'est la loi qui nous impose d'être hors-la-loi » (ibid., p. 2). Évidemment, pour Dolci, « la plus grande tristesse, plus encore que la misère proprement dite, est de voir la loi et le bon sens honteusement enfreints » (ibid., 317), de « constater comment 'la loi' devient impuissante et dérisoire dès lors qu'il s'agit de défendre les plus pauvres » (ibid., p. 314). C'est que les faits que Dolci décrit avec tant de méticulosité n'appartiennent pas à la sphère de la loi proprement dite mais à un monde qui semble vivre *en dehors de* la loi, un monde gouverné par d'autres règles et qui paraît être légitimé par une certaine tradition politique et culturelle.

3.5 L'*Outre*-loi et l'héritage politico-culturel

Tous les aspects que nous avons abordés jusqu'ici devraient nous aider, soit à mieux cadrer le phénomène du banditisme sur le plan historique soit à mettre en évidence les nuances qui caractérisent son rapport à la loi et au territoire dans lequel il est davantage enraciné. En fait, Dolci étudie la condition des bandits par rapport aux lois et aux droits de la nouvelle République italienne. Ses enquêtes - et, bien sûr, ses actions - font apparaître les contradictions et les défauts des autorités locales et nationales, car elles défendent avec force la thèse selon laquelle un homme, dans un état de misère extrême, sans moyens de subsistance, *se fait bandit* essentiellement parce que l'État ne lui donne pas la possibilité de

participer normalement à la vie. Sa misère même est déterminée en bonne partie par l'inaction de l'État, car ce dernier ne lui garantit pas le minimum nécessaire à sa survie matérielle et intellectuelle. Pour cet homme qui, pour n'avoir pas voulu succomber à la pauvreté, pour avoir réagi à elle, a été appelé bandit, *être* est essentiellement *être hors-la-loi*, *banni* du royaume des lois (qui est fait de droits). Pour lui, la loi est, comme on vient de le dire, *outre* la loi. Autrement dit, la loi officielle n'a aucune identité réelle ou bien son identité s'incarne seulement dans les patrouilles de la police et les troupes militaires. En somme, pour les bandits *de* Dolci, la vraie loi - celle de la Constitution - n'a encore pas de consistance. En permanent conflit avec le code pénal d'héritage fasciste (comme on le verra plus loin), cette *nouvelle* loi, pour lui, doit *encore* venir.

C'est que les bandits, comme le dit Hobsbawm, « intéressent surtout la police » (1966, p. 33) et Dolci n'a certes pas manqué de s'interroger sur cet intérêt. La police est le dispositif qui garantie ou devrait garantir la médiation entre le citoyen et l'État, entre les hommes et les lois, un tiers neutre[1]. Or, l'analyse de Dolci nous offre une occasion de repenser ce rapport entre les hommes et les lois qui se donne à voir par la police dans un lieu *déterminé* : la Sicile occidentale des premières années 50[2]. Elle nous fait voir les mécanismes qui règlent ce rapport, du côté des bandits (et des plus désespérés). Enfin, l'étude du banditisme étant concentrée sur une seule « zone homogène », le choix de l'examiner sur le plan *synchronique* plutôt que diachronique (mais sans sous-estimer ce dernier), rend plus sensible aussi *toute* la question sociale en jeu dans ce territoire. On a dit, que pour Dolci le banditisme est le symptôme le plus évident d'un malaise plus profond et la réponse d'une petite minorité de pauvres à deux menaces : la violence de la misère et celle de l'État. Mais, lorsque nous disons 'misère' nous évoquons une multitude d'aspects : la misère n'est pas seulement la faim ou le manque de nourriture, c'est aussi le chômage chronique, les mauvaises conditions

[1] La question de la fonction du *tiers* dans le développement de la démocratie est typique, par exemple, chez Norberto Bobbio qui en parle au sein d'un discours sur la politique internationale. Voici une de ses affirmations qui semble pertinente à notre cas : « Pour qu'il soit efficace dans la gestion des conflits entre les parts, le Tiers doit disposer d'un pouvoir supérieur aux parts. Mais en même temps un Tiers supérieur aux parts, pour être efficace sans être à la fois oppressif, doit disposer d'un pouvoir démocratique, c'est-à-dire fondé sur le consensus et sur le contrôle des parts » (Bobbio, 1989, p. 9).

[2] Et on n'oubliera pas de prendre en considération le fait que Dolci, pendant ses dernières années, se dédiera aux études du thème de la 'loi' qu'il abordera d'une perspective historique, philosophique et pédagogique. Une recherche qui aboutira, en 1993, dans le livre *La legge come germe musicale* (*La loi comme germe musical*), où il développera le thème du *nomos* par rapport au thème de la communication jusqu'à formuler la notion de « nomologie du communiquer ». La loi, dira Dolci, peut exprimer des « possibilités » seulement « à certaines conditions », c'est-à-dire quand les parties vivent dans un plein rapport de communication (Dolci, 1993, p . 282).

d'hygiène et de santé, le bas niveau de scolarisation, la *maladie* de l'analphabétisme, la détresse culturelle, l'humiliation, la régression morale, etc. Bref, le banditisme est le résultat de la pénurie matérielle mais aussi de l'ignorance, du manque d'instruction et d'éducation, de l'insuffisance d'apport culturel et moral, ce qui rend encore plus compliqué tout projet de changement. N'ayant pas d'outils matériels ni de moyens intellectuels, ceux qui ont la force de se rebeller contre leur misère ne trouvent d'autre solution que celle du banditisme. Autrement dit, dans les conditions que nous venons de décrire, le banditisme apparaît à certains comme la seule alternative possible, la seule voie praticable.

Cette alternative nous semble être *autorisée* même par un *certain* héritage culturel et politique, un héritage qui ne peut être identifiable sinon comme le résultat du croisement de diverses lignes historiques. C'est dire que la possibilité du banditisme est conditionnée, favorisée, encouragée non seulement par l'action ambiguë de l'État et des conditions socio-économiques, mais aussi par une tradition politique et culturelle déterminée. À bien y regarder, celle-ci concerne un territoire qui, pendant environ un siècle, a été le théâtre d'une série d'évènements qui se sont révélés déterminants pour l'histoire italienne dans son ensemble. On sait, par exemple, que Garibaldi et ses mille mercenaires au foulard rouge durent faire une étape obligée à Partinico, où ils fêtèrent avec la population locale la libération des Bourbons (suite au carnage de quelques groupuscules de soldats qui battaient en retraite); et que, en 1925, Vittorio Emanuele Orlando - qui, comme on l'a remarqué plus haut, avait fait de Partinico son collège permanent -, au beau milieu des opérations anti-mafia voulues par Mussolini, s'auto-déclara « mafieux », en favorisant ainsi le cliché d'une Sicile qui aime la mafia, tout en montrant la possibilité que l'appareil politique vive en symbiose avec elle. On sait aussi aujourd'hui que le débarquement des alliés en Sicile en 1943, l' « Opération Husky », fut facilité par la mafia ; et que, dès l'après-guerre, la bande de Giuliano a joué un rôle fondamental pour stabiliser les équilibres entre la mafia et les services secrets américains, une alliance basée sur l'intérêt commun à repousser la montée du communisme en Italie, notamment en Sicile, ce qui produira une longue chaîne d'atrocités dont le carnage de Portella della Ginestra représente le sommet[1]. Mais ce ne sont là que

[1] En 1996, un an avant sa disparition, Dolci déclara : « Les italiens doivent savoir que Portella della Ginestra est la clé pour comprendre la vraie histoire de notre République. Les règles de la politique italienne de ce dernier demi-siècle ont été écrites avec le sang des victimes de ce carnage » (Baroni, Benvenuti, 2003, p. 95).

détails d'une mémoire sociale bien plus vaste et multiforme. L'unification italienne, l'expédition des *Mille*, le séparatisme sicilien, la mafia, le fascisme, la guerre, le débarquement des Alliés, le carnage de Portella della Ginestra, que représentent tous ces *faits historiques* par rapport au présent de Dolci ? Sans doute nous aident-ils à cadrer la situation qui l'attendait en 1952. C'est, par ailleurs, lui-même qui nous suggère de suivre le fil subtil de cette mémoire cachée lorsqu'il cite, dans les pages introductives à *Banditi a Partinico*, un long morceau du journal de bord d'un des mille garibaldiens. C'est en songeant à ce rapport, toujours précaire, instable, incertain entre le présent et le passé, entre le plan synchronique et le plan diachronique, que j'ai commencé à me poser la question suivante : *quel contexte socio-éducatif trouva Danilo Dolci dans ce territoire avec un tel profil historique* ?[1] Il semble qu'au cours de ces trois ans Dolci ait seulement effleuré la substance de ce contexte et qu'il n'ait pu dévoiler quelques-uns de ses aspects qu'en étudiant le banditisme[2]. Bref, les premières traces de son souci pour les problématiques de l'éducation sont imprimées sur ce *sentier* boueux et glissant que la question du banditisme demandait de parcourir. En d'autres termes, le banditisme se révéla à lui non comme un problème de police (et on le verra par la suite), mais surtout comme un problème d'éducation, un problème d'instruction et de formation complémentaire au problème du travail. C'est ce noyau thématique complexe qu'on doit maintenant débrouiller.

---

1 La question pour Dolci se posait ainsi : « Quelle éducation a eu cette population de la part des responsables ? » (2010, p. 80).

2 « Seulement aujourd'hui, après deux ans et demi, presque trois, écrit-il à Capitini le 16 septembre 1954, je commence à m'apercevoir de la tragédie dans toute sa portée et profondeur » (Capitini, Dolci, 2008, p. 33).

4. Du banditisme à l’entreprise éducative et politique

4.1 Les bases éducatives du système de production... *de* bandits

Le chapitre que Dolci dédie à l’étude des bandits de Partinico et Montelepre s’intitule « Comment on éduque ». Au-delà des contenus de ce chapitre, son titre nous suggère déjà quelque chose : quelles que soient les conditions économiques et sociales du territoire, quel que soit le mode de gestion des urgences de la part de l’État, ce qui émerge de manière évidente est que pour un individu sans moyens, la *privation d’occasions* pour s’éduquer, s’instruire, se former, s’acculturer, apparaît comme une motivation valable ou, si l’on préfère, une tentation de se faire bandit. C’est dire que la carence d’occasions pour s’intégrer à la société est pour lui une occasion-tentation dont la matérialité de la misère (dans les diverses acceptions du terme qu’on a dites plus haut) constitue le *substrat ontique-ontologique*. À bien y regarder, ici l’occasion (le *kairós* dans l’acception politique du terme[1]) est l’atmosphère matérielle et immatérielle, c’est-à-dire le contexte socio-existentiel dans lequel un homme, sans aucune expérience formative et culturelle, face à l’état des choses et aux autres hommes, a seulement deux opportunités : l’inertie et le banditisme. Il peut (et *doit*) choisir seulement entre ces deux alternatives. Mais voyons plutôt quelques données.

Tout d’abord, Dolci souligne que sur les 350 bandits étudiés « un seul est fils de parents ayant fréquenté le cours moyen 1ère année ». Le niveau de scolarisation des 350 bandits ne dépasse pas la moyenne d’un cours élémentaire 2ème année ; au total de 650 ans d’école

[1] Je songe au mot *kairós* comme l’a définit Domenico Musti dans son livre *Demokratìa. Origini di un’idea* , lorsqu’il parle de la politique de Périclès : « la chance offerte par la société, la ‘possibilité’ (à tous équitablement ouverte) créée par une *politeía* déterminée » (Musti, 2006, p. 11).

fréquentés par les 350 bandits, correspond un total de 3000 ans de prison (ibid., pp. 27-28). Avec de telles données, Dolci semble insinuer que le banditisme existe parce qu'*on éduque* à être bandits de génération en génération par les moyens de la répression et du système pénitentiaire. En d'autres termes, dans une situation où l'État ne produit pas de travail et ne prend pas non plus soin de l'éducation et de la formation des plus défavorisés, le banditisme est la seule école qu'un homme pauvre trouve à côté de chez-lui. La réalité n'a rien à lui proposer en alternative, la passivité de l'État face aux urgences socio-économiques et son activisme militaire pour réprimer des désespérés n'ont d'autre fonction que celle de faire se reproduire continuellement le phénomène. À travers, d'un côté, la pratique de l'*omission* (vers la situation de misère) et de l'autre celle de la *permission* (à l'égard de la pêche illégale), on l'a déjà dit, l'État contribue largement à la formation des divers aspects du banditisme, ou mieux, à la conservation des conditions de prolifération des divers types de bandits. L'État *omet* d'intervenir à certains niveaux *permettant* ainsi à des individus ou à des groupes d'agir librement selon des règles *autres* que celles de l'État, des règles que l'action ambiguë de ce dernier concourt à implanter dans cette partie de la société sicilienne (nous parlons là essentiellement de la province de Palerme)[1]. Ces règles sont moins celles des bandits que celles des chefs des grosses compagnies de Palerme, de certains politiciens, de certains mafieux proprement dits et de leurs clients[2]. C'est dans cette dimension - qui se cache derrière les données socio-économiques, les plaies les plus évidentes, la misère, les romans populaires, le débat publique, etc. - que l'on peut voir se dessiner le profil d'un vrai *système de production de bandits*. En effet, le reproche de Dolci à cet État à double face se fonde sur un « calcul » économique. Ou, du moins, dans l'analyse de Dolci, la dimension dans laquelle les deux formes de banditisme prolifèrent, renvoie à quelque chose qui ressemble à un engrenage bien régulé, réglementé, rationnel. Pour le dire avec Foucault, dans ce mécanisme de dédoublement de l'action de l'État, « toute une économie du pouvoir est investie » (Foucault, 1975, p. 44). Et cette économie éduque des couches de la population au banditisme.

---

1 Sur la situation de la « capitale » sicilienne pendant les années 50 et la première moitié des années 60, je conseille le bref film de Giancarlo Mingozzi, *Con il cuore fermo*, basé sur un texte de Leonardo Sciascia qui en offre une représentation essentielle, et dans lequel on trouve aussi une partie traitant des initiatives de Danilo Dolci (Mingozzi, 2008).

2 Ce sont des questions sur lesquelles Dolci reviendra dans la deuxième moitié des années 60 au sein d'une réflexion sur les systèmes de la mafia et de la clientèle qu'il partagera aussi avec des groupes d'autres nationalités. On en parlera dans la deuxième partie de notre étude.

On peut revoir le tout sous un autre angle. Au lieu de pourvoir à créer du travail, à ouvrir des écoles, à construire les conditions pour le développement, l'État ne fait qu'investir en opérations militaires pour réprimer ces hommes parmi lesquels, à vrai dire, « il n'y a pas un seul [...] fait pour la galère ou pour la mitraillette », pas un seul qui puisse être défini « criminel ». Les bandits de Dolci ne sont que des sujets à scolariser et à soigner, des analphabètes, des chômeurs et des malades, qui devraient intéresser moins la police que « l'école, le chantier et l'hôpital » (Dolci, 2010, p. 339). Ce sont les membres d'une population dont la majorité est pauvre, affamée, faible, privée de moyens matériels et intellectuels[1]. Parmi les fils de ces bandits « il n'y en a pas un seul qui puisse étudier »[2]. Pourtant l'État prétend éduquer leurs pères avec des « moyens inappropriés » ou bien « de mort », c'est-à-dire en gaspillant de grosses ressources financières en opérations militaires. Ne comprend-il pas ou ne veut-il pas comprendre qu'il s'agit de « créatures malades, à guérir ? » (ibid., p. 80). Par ailleurs, le doute de Dolci s'étend à la société entière : «Pourquoi, écrit-il, lorsqu'une partie de la société voit que l'autre est malade, n'emploie-t-elle pas tout de suite ses meilleurs médecins pour la soigner ? » (ibid.) On voit bien dans cette question que, comme le remarquèrent Norberto Bobbio et Carlo Levi, Dolci agissait comme un médecin… *social* (Bobbio, 2010 ; Levi 2010). Il ne cherche pas à fournir une réponse. Il ne fait que proposer des lectures des problèmes les plus urgents, après s'être consulté avec ceux qui les subissent et avoir cherché avec eux de comprendre quels sont les remèdes les plus souhaitables pour eux.

Dolci est convaincu que le progrès en général doit être une occasion « pour tous de participer à la vie », c'est-à-dire « de travailler, étudier, se soigner […] participer *d'égal à égal* à la responsabilité, à la vie publique » (Dolci, 2010, p. 301). Mais pour que cette occasion devienne tangible il faut encourager en même temps « une éducation *morale* dans les bureaux publiques » et « des actions politiques et *morales* à la base » (ibid., pp. 78-79). Autrement dit, pour changer des conditions matérielles (irrigation, revêtement des routes, construction d'égouts, d'écoles, d'hôpitaux, etc.) il faut faire un travail d'éducation sociale, morale et politique. Il faut satisfaire la faim de travail en *alimentant* la faim intellectuelle (ibid. 301),

[1] Pour se faire une idée du niveau de scolarisation à Trappeto, par exemple, il suffit de penser que seulement dans le Vallone, en 1954, « sur 174 personnes » ce n'était que le 10 % à savoir lire et écrire, et non sans difficultés (ibid., p. 315).

[2] Dolci se répète souvent sur la question de l'assistance aux familles des bandits.

viser l'initiative économique pour satisfaire les besoins matériels et l'initiative éducative pour la croissance intellectuelle et civique. Ici nous retrouvons cette dialectique entre travail manuel et travail intellectuel, faire et penser, matière et idée, qui a toujours guidé Dolci. Avec l'étude du banditisme il peut revoir ce noyau thématique sur un nouveau plan. Le développement exige la satisfaction simultanée des besoins matériels et intellectuels. Ce n'est que dans cette perspective que nous interprétons le slogan « Travail et éducation » qui accompagnera toutes les manifestations et les marches futures. Ce sont les mots derrière lesquels se cachent les *leviers fondamentaux* du changement attendu, des luttes à venir. Autrement dit, la planification de ce changement doit se concentrer sur ce lien étroit entre initiative économique et initiative éducative. L'action civilisatrice et moralisatrice ne peut guère le négliger. Nous verrons comment la réflexion de Dolci évolue le long des frontières entre politique et éducation et dans quelle mesure il considère l'initiative économique comme un des majeurs problèmes à résoudre. Mais c'est encore trop tôt pour examiner tout cela. Maintenant nous avons à examiner mieux ce que nous considérons comme la première émergence de la question éducative chez Dolci. On l'a dit, il ne s'agit que de quelques traces de son souci pour l'éducation.

4.2 « L'éducation pour une société libre » et un monde nouveau

De l'étude de la documentation que nous avons à disposition pour les années dont nous traitons - essentiellement ses premières publications, quelques pages de son journal et les premières lettres à Aldo Capitini jusqu'en 1956 – nous ne pouvons affirmer que Dolci ait élaborée une quelconque idée sur l'éducation. Apparemment les seuls éléments concernant l'éducation que nous retrouvons dans cette période sont liés au contexte humain dans lequel il se situe et par sa rencontre avec Aldo Capitini et Lamberto Borghi. En réalité, le dialogue avec ces deux personnages se déroule au travers d'un discours pédagogique (auquel il ne fait que participer comme un élève en formation) qui garde au politique son horizon ultime. Or, au fur et à mesure que l'on s'approche de cet horizon, on voit clairement émerger trois mots : démocratie, socialisme et gandhisme. La question de l'éducation est donc traitée par rapport à ces trois mots.

Partons du début de la leçon inaugurale de l'université populaire de Trappeto (février 1954) tenue par Borghi et intitulée « L'éducation pour une société libre ». Pourquoi cette leçon inaugurale fut-elle confiée à lui et non par exemple à Capitini ou à d'autres personnalités des milieux pédagogiques qui avaient commencé à suivre Dolci? En 1938, suite à la promulgation des « lois raciales » Borghi, qui était d'origine juive dut quitter l'enseignement en Italie et émigrer aux Etats-Unis. Là il devint collaborateur d'Ernst Cassirer car il obtint une bourse à l'Université de Yale, où il connut aussi John Dewey. À son retour en Italie il enseigna à Palerme, Pise et Turin jusqu'à ce qu'il n'obtienne, en 1955, la chaire de pédagogie de l'université de Florence. Sans doute, dans les années 50, était-il reconnu comme le plus grand, sinon le seul interprète de la pensée de Dewey en Italie. De ce dernier il s'inspira surtout pour contribuer à recomposer dans le contexte italien le débat sur l'éducation qui pendant l'époque du fascisme n'avait pu se développer. Son engagement à Trappeto pour la naissance de l'université populaire (mais aussi de la crèche et de la bibliothèque), s'explique sans doute par le fait qu'il entrevoyait dans l'action de Dolci un *lien* avec son idée d'éducation démocratique. En fait, Borghi soutenait que «la vraie éducation » est celle qui est à la base de la construction des règles sociales et démocratiques. Il n'y aurait pas besoin de lui affecter des adjectifs, si ces règles étaient respectées. On l'appelle éducation « démocratique » ou bien « sociale » pour la distinguer des fausses conceptions de l'éducation ou, mieux encore, des « autres formes d'éducation qu'on devrait plutôt appeler de non-éducation » (Borghi, 1953, p. 66). D'après Borghi, l'éducation dans sa plus profonde aspiration doit aider chacun à fortifier « la capacité de collaborer à la création des règles de la coexistence » et à susciter « une voix » qui puisse être « écoutée dans les décisions d'intérêt commun » (ibid., 62). Un des défis principaux de la société *post-fasciste* concerne la difficulté de trouver un équilibre entre « une éducation individualiste et une éducation collectiviste » et à dépasser la tendance à voir dans l'éducation ou bien le «sacrifice de la communauté au bénéfice des individus » ou bien, au contraire, le « sacrifice des individus au bénéfice de la communauté ». Or, cette philosophie de l'éducation de Borghi – qui demande à chacun un « apport personnel » aux décisions communes et une « participation consciente à la vie » (ibid.) - ne pouvait trouver meilleure vérification que dans les initiatives de Dolci en

Sicile[1]. Elle s'accordait bien avec cette capacité à mobiliser les autres, dont Dolci représentait un exemple admirable et qui sera aussi au centre de la réflexion de Norberto Bobbio dans sa préface à *Banditi a Partinico*. En outre, Borghi avait un œil ouvert sur la pensée pédagogique de Gandhi (ce qui le rapprochait de la philosophie de Capitini qui dédia un chapitre soit à Gandhi soit à Borghi dans son ouvrage *Éducation ouverte*). Il en discuta quelques aspects pendant la leçon inaugurale que Dolci annota méticuleusement dans son journal : « le contrôle de tous les sens », « la recherche de la vérité et de la cohérence », la « revendication de la vérité dans la vie sociale », l'importance de « la protection maternelle » (Dolci, 2010, p. 322). Ce sont peut-être les premières remarques que Dolci a écrit sur l'éducation.

Bien entendu, dans ce contexte le gandhisme n'est pas à envisager par rapport à la vision religieuse qui en est la base ni par rapport à la méthode politique qu'il entraine. L'attention de Dolci sur le thème de l'éducation pendant les années que nous considérons, était influencée aussi par l'expérience de la pédagogie de Montessori qui était notamment en lien avec la pédagogie gandhienne et qui à Trappeto avait commencée à se répandre par le travail de Grazia Honneger Fresco. Cette-ci était arrivée à Borgo di Dio en 1953 avec le « matériel » Montessori et l'idée d'ouvrir une école selon les critères de sa maitresse[2]. C'est donc grâce à sa présence et à son initiative que la pédagogie gandhienne trouva une place dans le projet éducatif de Trappeto. Quoique nous n'ayons pas de données concrètes pour l'affirmer, il nous semble que, pendant les années 1952-1955, l'expérience éducative de Trappeto se ressent de l'expérience de Maria Montessori en Inde et de sa relation avec Gandhi. On sait, en fait, que la méthode Montessori avait trouvé en Inde un pays idéal, que depuis 1946, son livre *Éducation pour un monde nouveau* - dans lequel elle avait recueilli ses conférences en Inde en 1943 - circulait en plusieurs langues, et que suite à son décès, il y eut une nouvelle vague d'écoles Montessori dans le monde[3]. Il nous semble donc impossible que tout cela n'ait pas eu de résonance dans le cadre des nouvelles relations qui se formaient à Borgo di Dio, autour

---

1 Pour approfondir la conception de Borghi par rapport à un discours sur la démocratie et la coopération, je conseille la lecture de ma thèse *Educazione e economia. Proposte per il progresso sociale* (2011).

2 Grazia Honneger Fresco est l'une des dernières élèves italiennes de Maria Montessori. Elle était en train de suivre ses dernières leçons à Rome et à Milan, lorsqu' une amie lui parla de l'initiative de Dolci à Trappeto. Après la disparition de sa maitresse, en 1952, elle fut tentée d'ouvrir une école Montessori mais à Trappeto elle s'occupa essentiellement de la crèche qu'elle contribua à fonder et à gérer les deux premières années.

3 La rencontre entre Montessori et Gandhi remonte à 1931 lors de la première visite de Gandhi à l'Institut Montessori de Londres.

du thème de l'éducation, entre Danilo Dolci, Lamberto Borghi, Aldo Capitini, Grazia H. Fresco et d'autres. Du moins, peut-on en ressentir un écho dans ce que Dolci, absorbé dans l'analyse des nécessités des orphelins et des fils des bandits, rêve dans cette période : « une école qui puisse collaborer à la réalisation du monde nouveau » (2010, p. 79). C'est dans ce rêve caché que nous saisissons l'atmosphère montessorienne chez le jeune Dolci. L'expression 'monde nouveau' apparaitra de plus en plus souvent dans les livres de Dolci et, comme nous l'avons déjà souligné, elle deviendra une notion centrale de sa vision. On ne peut ici trop s'étendre sur ce sujet mais il faut dire cependant que cette expression symbolise un univers conceptuel et un imaginaire collectif encore trop liés à l'expérience des totalitarismes, étant donné que l'ambition de construire un 'Monde Nouveau' et un 'Homme Nouveau' avait été proclamée à la fois par les fascistes et par les communistes, ainsi que par tous ceux qui rêvaient d'une société nouvelle. Pour être plus précis, cette ambition peut remonter aux théories évolutionnistes et positivistes du XIX siècle, desquelles un certain milieu pédagogique (et un certain milieu politique) du XXème, quoique opposé aux politiques totalitaires (qui avec cette ambition avaient trompé les masses), ne s'était pas émancipé. Dans la pédagogie Montessori, sans doute, cette ambition se voit clairement. Elle reste en fait ancrée à la science de l'évolution soit par la médiation de la psychologie de l'enfance (qu'elle posait à la base de ses observations-interprétations de l'évolution de l'enfant) soit par ce mythe de l'Homme Nouveau dont elle commença à parler dans ses conférences en Inde et qui renvoyait à son idée de « Plan Cosmique », idée qui contribua à consolider les liens entre Maria Montessori et la la Société théosophique (Montessori, 2000).

Cela dit, il ne faut pas oublier que le gandhisme de Dolci a d'autres origines. Il n'est pas en lien ni avec la pédagogie de Montessori ni avec le mythe du monde nouveau qui, chez lui, du moins s'écrit avec la minuscule et semble se développer davantage sur le versant des sciences sociologiques, comme on le verra plus loin. Dolci aboutira à la notion du monde nouveau seulement après une décennie de confrontations sur ce que Capitini avait appelé « éducation ouverte », fondement de toute possibilité de progrès[1]. Le gandhisme de Dolci, , se développe donc surtout au sein du dialogue, solide et créatif, avec Capitini qui sera le premier à consacrer un essai aux initiatives et à la pensée de Dolci, ou mieux, du jeune Dolci. Ce n'est

[1] Dans la deuxième partie, je montrerai, entre autres, comment la notion d'ouverture, que depuis maintenant Dolci utilise en la prenant en prêt de Capitini, laissera graduellement la place à celle de 'nouveau'.

pas un hasard si son petit ouvrage, publié en 1956, s'intitule *Révolution ouverte*, car Capitini voyait en Dolci un modèle significatif de son idée d'éducation ouverte, un exemple vivant du nouveau type de révolutionnaire nécessaire à la société de l'ère atomique, « une expérience d'une extrême importance pour préparer les instruments du renouveau » (Capitini, 1957, p. 109). C'est avec Dolci qu'il a rêvé, pendant les derniers trois lustres de sa vie, une révolution italienne fondée sur les principes d'une philosophie qui tentait d'unifier les meilleurs vertus du socialisme avec d'un côté le gandhisme et de l'autre la démocratie. Comme on le verra plus loin, il était même persuadé que l'expérience de Dolci montrait des potentialités énormes pour résoudre certains conflits 'idéologiques', pour corriger le gandhisme avec le socialisme et perfectionner ce dernier avec ce qui du gandhisme était l'aspect davantage fonctionnel à une lutte sans effusion de sang. On comprendra donc pourquoi il nous paraît si indispensable d'examiner son point de vue sur l'expérience formative fondamentale du jeune Dolci.

5. Éducation, politique et « révolution ouverte » entre Aldo Capitini et Danilo Dolci

5.1 Le vieux philosophe et le jeune activiste

Aldo Capitini avait été désigné comme le Gandhi italien avant que son jeune ami ne fût appelé le Gandhi de la Sicile. Mais leur rencontre semble moins le résultat d'une coïncidence fortuite que la combinaison de données historiques déterminées. La différence d'âge - un

quart de siècle d'écart – ne les empêcha pas de construire un rapport égalitaire et leurs affinités n'étaient pas limitées à la sphère des idées. Ils avaient en commun l'adhésion à un anti-fascisme qui se situait hors des formations politiques reconnues. Tous les deux songeaient à une politique venue du bas et inspirée d'une idée non-violente de la lutte - *nécessairement* à faire - et tentaient de concilier cette lutte avec une idée d'initiative éducative qui, bien que radicalement opposée à tout dogmatisme et *pouvoir* ecclésiastique, n'excluait pas *a priori* l'expérience religieuse comme expérience intime de l'individu. Avant de croiser Dolci, Capitini avait approfondi les liens entre politique, éducation et religion. En outre, il avait comparé les deux traditions politico-religieuses du christianisme et du gandhisme, en encourageant inlassablement la conciliation entre Orient et Occident, tout en organisant des initiatives pacifiques de formation à la citoyenneté[1]. Évidemment, Capitini revoyait dans l'expérience de Dolci cette posture qu'il avait adoptée en 1944 pour la fondation d'une nouvelle structure, le C.O.S. (Centre d'orientation sociale), dont la finalité générale était la promotion de la participation civique, voire le raccourcissement des distances entre la société civile et l'État, notamment à travers des rencontres entre les citoyens et les administrateurs publiques. Enfin, il ne faut pas sous-estimer que, en 1952, tandis que Dolci commençait l'expérience de Borgo di Dio, Capitini fondait un centre complémentaire du C.O.S., le C.O.R. (Centre d'orientation religieuse)[2]. C'est en tenant compte de tous ses aspects que nous aborderons la lecture que le philosophe fait de l'expérience de Dolci. Elle pourra sans doute nous aider à faire plus de clarté sur la période qui s'écoule de 1952 à 1956, au cours de laquelle on peut voir affleurer les premières intuitions pédagogiques et politiques de Dolci.

---

1 Pour se faire une idée de la philosophie de Capitini dans le panorama de la pensée politique italienne, voir l'étude essentielle de Norberto Bobbio, *Il pensiero di Aldo Capitini. Filosofia, religione, politica,* Edizioni dell'Asino, Roma, 1984.

2 Nous verrons qu'une différence éclatante entre Capitini et Dolci est que ce dernier, d'un côté se gardait de la tentation de s'occuper de religion, de l'autre était tenté par les sciences sociales. On peut même analyser ce dilemme en lisant leur correspondance de ces années-là. Un des ouvrages majeurs de Capitini, *Religion ouverte*, vit la lumière en 1955 (c'est-à-dire la même année de la publication de *Banditi a Partinico).* Avec *Révolution ouverte*, qui est de 1956, il est à l'origine de ce projet philosophico-pédagogique qui aboutira, en 1967, dans *Education ouverte.*

5.2 Éléments d'une philosophie de 'tous' et des 'derniers'

Dans un communiqué annonçant l'arrivée de Dolci à Pérouse pour le 14 mars 1953, Capitini écrit que l'œuvre de ce jeune éducateur « se réalise » à travers « les idées religieuses et sociales d'unité, amour et communauté économique »[1]. Ce regard initial du philosophe - qui avait organisé cette première conférence de Dolci à Pérouse quelques mois après son jeûne - révèle déjà quelques détails significatifs. En fait, il nous semble renvoyer à certains thèmes que nous avons décelés depuis l'expérience de Nomadelfia : le dilemme dû à la tension entre l'élan religieux et la question sociale, la différence entre communauté close et communauté ouverte, enfin, la question du travail ou, si l'on préfère, la conscience du rôle de l'initiative économique dans tout projet politique et pédagogique. Dès l'abord, Capitini saisit chez Dolci une vertu là où don Zeno n'avait vu qu'un mélange dangereux. En fait, tandis que ce dernier déconseillait à Dolci d'ouvrir son coeur à 'tous', Capitini non seulement reconnaissait et approuvait cette propension chez Dolci mais la considérait comme un caractère fondamental de sa pensée : « 'TOUS' ; voilà le mot que l'on rencontre si fréquemment dans ses livres » (Capitini, 1957, p. 102). Selon le philosophe, Dolci est tellement passionné pour ce mot qu'il en fait même une « religion ». Une religion au sens large du terme. Il veut dire que la vertu principale de Dolci est celle qui lui permet d'être ouvert à tous et de communiquer cette inclination aux autres, notamment aux *enfants*. C'est surtout à ses derniers que Dolci semble apprendre la « religion de 'Tous' », ce que nous pouvons remarquer, souligne Capitini, en écoutant ce que dit un *petit* habitant de Borgo di Dio, Pino (onze ans), à propos de la musique : « J'aime tellement la musique, moi ! C'est une chose si belle ; *tous* les hommes devraient l'écouter en silence » ; ou même ce que dit Matteo (treize ans) de sa passion pour le dessin : « J'aime beaucoup dessiner […] Je veux dessiner pour aider les autres et pour apprendre à *tous* les hommes » (ibid.).

Mais là, on le voit, nous sommes en face d'un problème d'interprétation que Capitini aide moins à débrouiller qu'à encourager. En fait, à notre avis le philosophe attribue à Dolci le terme religion du haut de sa philosophie de la 'religion ouverte', mais justement celle-ci a peu à voir avec ce que l'on entend habituellement par le terme religion. Il se sent autorisé à

---

[1] Ce sont peut-être les premiers mots sortis de la plume du philosophe sur Dolci. En fait, le communiqué est daté 'février 1953', c'est-à-dire moins de 4 mois après le premier jeûne de Dolci (Capitini, Dolci, cit., p. 28).

l'appliquer à l'expérience de Dolci lequel, de son côté, ne se rebelle pas et semble même l'encourager[1]. Dolci est sans doute 'persuadé' qu'il faut être ouvert à tous (même aux bandits). Et cette conviction est si forte chez lui qu'elle irradie à l'extérieur. Elle est vue du dehors comme une inclination caractéristique, une sorte d'aptitude, de don ou de talent innée. C'est-à-dire que les autres peuvent la saisir aisément comme un caractère de la personnalité de Dolci car elle est bien visible dans ses gestes. On peut dire, sans exagération (s'il est toujours valable ce que nous appris a Sartre il y a plus d'un demi-siècle), que *cette* inclination à s'ouvrir à tous c'est Dolci lui-même dans son *faire*. Et cela le fait *apparaître* à *leurs yeux*, comme *un* Gandhi, ou bien comme *un* prédicateur et fait parler de lui comme d'un réformateur ou bien comme le fondateur d'une nouvelle religion. De notre étude, il paraît bien évident que ce conflit - entre l'image extérieure et la substance de son être - est *vécu* intensément par Dolci. Et si cela le distancie d'une posture purement catholique cela ne le rapproche pas trop d'une position purement gandhienne. Au contraire, Dolci est également critique envers le gandhisme. Il en parle à Capitini qui le cite à la lettre : « Gandhi doit être intégré par les meilleurs principes que nous proposent le socialisme, la technique et la science » (ibid.).

[1] Aldo Capitini se mit à écrire *Révolution ouverte* à peine il termina *Religion ouverte* (immédiatement mis à l'Index) que Dolci lisait très doucement en Sicile (« Ton livre est profond. Je préfère le lire doucement » (Capitini, Dolci, cit., p. 41). Le premier livre du philosophe, *Elementi di una esperienza religiosa* , est pour Dolci plus indiqué pour cette période: « J'ai repris joyeusement la lecture de tes *Elementi* : en en faisant expérience, maintenant les choses se comprennent naturellement mieux » (ibid., p. 67). Mais c'est exactement dans cette période que Dolci semble abandonner toute hypothèse concernant Dieu et s'émanciper des résidus du catholicisme qui semblaient conditionner son approche aux problèmes sociaux, humains, voire socio-existentiels. Il est même remarquable que ce nouveau changement soit caché par des interprétations extérieures (les gens, les journaux, un monde d'intellectuels et activistes liés aux mouvements pacifistes, des gandhiens et d'autres personnages liés à une culture œcuménique, voire même mystique) qui le font apparaître comme un religieux, tandis que sa conversion semble davantage une conversion à l'envers, dans le sens que nous avons proposé : du religieux au social, au politique, au laïcisme entendu non simplement comme habit intellectuel opposé à la religion, mais comme pensée critique émancipée de toute idéologie. Il est aussi étonnant que cette *nouvelle* décision soit en partie survenue des nouveaux vécus siciliens et en partie stimulée par le dialogue avec Capitini, et que c'est à ce dernier que Dolci la communique : « Après un an de ma permanence ici, grâce à une expérience radicale […] et surtout à tes éclaircissement, j'ai arrêté de me considérer un catholique au sens habituel du terme » (ibid., 71). De ce moment, Dolci ne signera plus ses lettres à son ami avec la formule « Tien en Dieu, Danilo » (qui en italien donne une rime : « Tuo, in Dio/ Danilo »), mais avec un simple « Danilo ». Suite à une visite dans les « taudis de Palerme », il l'écrit à son ami : « J'ai enlevé 'en Dieu'. Je ne voudrais pas sembler trop prétentieux, mais là nous sommes dans l'âme de la population» (ibid., p. 51). Il paraît que son rapport avec le monde terrestre est devenu davantage semblable au *fumier* (corps de la Terre) qu'à l'*hostie* (corps de Christ). Mais, si donc il nous est permis, en général, d'interpréter l'œuvre d'autrui à notre gré, de *faire des mots les choses que nous voulons ou bien pouvons faire*, nous pourrions même dire que la seule religion de Dolci est l'humanité la plus touchée des injustices, que la métaphore du monde nouveau, pour lui, dans cette période, peut se relire comme découverte ou bien ré-découverte de la Sicile (comme dévoilement de la condition de misère d'une partie de sa population et à la fois représentation des possibilités d'en sortir) et que la tendance la plus évidente chez lui est celle qui le voit toujours combattu entre le monde des idées (visions religieuses et scientifiques, valeurs, mythes anciens et modernes, représentations idéologiques, etc.) et la brute réalité-matière dans toutes ses manifestations, des plus fascinantes et bénéfiques aux plus inquiétantes. On verra plus loin comment tout cela s'organisera dans l'expérience 'sensible' et 'intellectuelle' de Dolci.

En réalité, Capitini n'est pas vraiment guidé par ses principes philosophiques. On dirait plutôt que sa posture intellectuelle à l'égard de l'œuvre de Dolci n'est que le résultat de leur symbiose et de leur dialogue intellectuel. Sa manière de concevoir la religion lui permet de reconnaître que l'univers intime de Dolci est bien « plus large », « plus informé », voire même « plus précis » que l'univers prospecté du gandhisme ou d'autres religions. Capitini sait bien qu'une vision bien plus articulée que celle d'une religion, « anime » chez le jeune Dolci « une action laïque plus complexe » (ibid., p. 94). Sans doute cette ouverture à tous représente-t-elle une idée-guide de Dolci, mais la *réalité* que l'on doit éventuellement attribuer au mot 'tous', ne constitue vraisemblablement pas un *dieu* pour Dolci. *Se dire* ouvert à tous dénote certes un trait idéaliste, mais *se faire* ouvert à tous signifie être disponible à un dialogue avec quiconque par-delà sa foi et sa vision de la vie. Cela n'a rien de religieux à proprement parler et révèle plutôt une conduite qui veut passer outre l'idée de religion, après avoir vérifié que dans la réalité les religions résultent des systèmes fermés[1]. En fait, l'inclination de Dolci nous paraît renvoyer à une conception réaliste de la société, ce que ne manque pas de relever Capitini aussi. Il penche vers les idées socialistes d'émancipation d'un régime économique déshumanisant, c'est-à-dire vers ces *idées révolutionnaires* qui ont inspiré les mouvements de libération en Occident et qui doivent se revoir par rapport au gandhisme ; lequel, d'un côté, comme on l'a dit, doit être intégré avec ces idées et le progrès scientifique, de l'autre fournit à ces idées une méthode de lutte alternative. Bref, Dolci et Capitini ne font que revendiquer l'adoption de la méthode non-violente au sein de la tradition politique socialiste et démocratique occidentale. Ainsi inaugurent-ils un nouveau chapitre aussi bien pour la tradition politique occidentale que pour l'orientale. La réalité nouvelle est en transformation et tend vers des formes plus morbides de luttes qui contemplent la possibilité d'unifier les forces de l'économie et celles de la culture dans un unique plan mondial de coopération[2].

[1] C'est même cette persuasion à caractériser la symbiose intellectuelle entre Dolci et Capitini ; et c'est à partir d'elle que ce dernier conçoit la notion d' « ouverture » et imagine la possibilité d'une *religion* ouverte, d'une *révolution* ouverte et d'une *éducation* ouverte.

[2] « Une grande transformation est en cours dans le monde entier. Il ne s'agit pas seulement de la libération de tel ou tel peuple mais de celle de tous les hommes […] Le développement du socialisme dans ses différentes formes, théoriques et pratiques, tend justement à réaliser une société humaine où le pouvoir de la richesse qui est aux mains de quelques individus ne produit plus ni souffrances ni entraves, ni esclavage pour les autres êtres humains […] Par conséquent, l'économie doit être sans cesse inspirée et poussée en avant par une volonté de collaboration » (Capitini, 1957, p. 81). Et encore : « Comme à l'époque de Rome, l'Occident a exercé jusqu'à maintenant son emprise sur l'Orient, mais l'Orient est sur le point de s'affranchir […] D'ici quarante ans, la Chine sera un peuple d'un milliard d'hommes, à l'essor industriel puissant, à la culture rationaliste et scientifique très élevée. Au Sud de l'Asie, l'Inde est en train de se développer par un socialisme plus décentralisé, avec une vie économique qui tend à s'ordonner par

Dans cet « horizon commun », comme l'appelle Capitini (ibid., p. 81), la société est excessivement stratifiée et l'objectif de toute lutte sociale et politique est de réduire l'abime qui sépare les individus et les groupes sur le plan économique, sur le plan culturel et par rapport à leur capacité de participation aux droits et aux devoirs, etc. C'est toujours le sens d'une lutte pour l'égalité, pour la démocratie, qui se révèle nécessaire à ce projet d'émancipation. Par conséquent, s'il est vrai qu'il faut s'ouvrir à tous, il n'est pas moins vrai qu'il faut donner la priorité à ceux qui sont davantage marginalisés, les soi-disant « derniers ». Et il faut leur donner la priorité sur tous les plans : économique, politique, culturel, etc. C'est là un autre trait saillant de l'approche de Dolci que Capitini pose comme un principe de sa vision de la société. Ce jeune activiste, socialiste et gandhien, homme de lettre et militant pour les droits des hommes, poète et éducateur, « met sans cesse les choses les plus élevées au contact des derniers » (ibid., p. 101). Ainsi, le rôle principal des structures de Borgo di Dio et de l'Université populaire est-il de mettre en contact les soi-disant derniers avec le monde de la culture et de l'art, avec les structures progressistes de la société, avec les nouvelles pratiques démocratiques, tout ce dont ils n'ont jamais pu jouir et, en somme, avec une nouvelle idée de société qui leur assure une vie plus digne. En parlant des « principes de Danilo », Capitini soutient que « les choses les plus élevées sont essentiellement : la non-violence, les décisions exactes, la culture, les arts et la musique, tandis que les soi-disant derniers sont constitués par :

> « ceux qui n'arrivent pas à avoir une vie normale, les faibles, les gens devenus fous à cause de la sous-alimentation, les prostituées, les exploités, les familles des prisonniers, et les jeunes qui courent le risque de s'adonner au banditisme, ce sont enfin les bandits eux-mêmes que Danilo fréquente, qu'il connaît à fond […] ; ce sont enfin les illettrés » (ibid., p. 101)[1].

C'est que la société, pour Dolci, marche à l'envers de ce que conseille le bon sens : « Qu'on commence par s'occuper des derniers ! C'est juste le contraire de ce qu'on fait » (Capitini,

---

une structure coopérative » [ibid., p. 83).

[1] Là Capitini songe surtout aux pages de *Inchiesta a Palermo*, outre qu'à celles de *Banditi a Partinico*. Et, à propos de Borgo di Dio, il écrit : « Le Centre invite (en donnant l'exemple) tous les organismes existants, depuis la mairie jusqu'à l'École, depuis la police jusqu'aux hôpitaux, à devenir vraiment des *instruments au service de tous* » (ibid., p. 113).

ibid. ; Dolci, 2010, pp. 79-80). Il imagine que devant l'entrée de toute institution culturelle puissent un jour avoir la priorité « ceux qui n'y sont jamais allés » ; son programme idéal est « que tous mangent, que tous travaillent, que tous puissent étudier » (Capitini, ibid. ; Dolci, ibid, p. 54). Mais cela, comme on l'a à plusieurs reprises souligné, sous-entend faire face aux besoins matériels et intellectuels à travers une stratégie unique, planifier sur le double niveau de l'initiative éducative et de l'initiative économique, du travail manuel et du travail intellectuel, au sein d'un processus de coopération où le développement économique soit vécu non comme un fait purement matériel mais comme un *fait culturel*. Pour Dolci, « construire des digues est un geste de culture », nous rappelle Capitini[1]; c'est aller dans la direction d'une « transformation totale du pouvoir, de l'économie et de la nature » (Capitini, ibid., p. 122). Les initiatives de Dolci sont en harmonie avec les tendances positives de la société, laquelle est « en pleine évolution et tend à devenir une *société pour tous* » (ibid., p. 81). Capitini appelle « révolution *ouverte* » ce mouvement en cours dans toutes les directions possibles[2]. D'après lui, la globalité de l'existence est en cause : il s'agit en même temps « du travail, de la justice, de la culture, de l'amour pour tous » (ibid., p. 127), de l'élaboration de « plans pour utiliser l'économie […] créés, discutés, corrigés par le peuple, en partant d'en bas » (ibid., p. 121-123). Il s'agit évidemment de ce que Dolci, suite aux visites dans les républiques soviétiques, commencera à appeler « planification organique ». En d'autres mots, cette « ouverture *totale* et *chorale* » qui caractérise le travail de Dolci est à la base d'une nouvelle conception de la révolution. Comme Bobbio, Capitini considère Dolci comme un exemple unique en Italie de conception de la lutte politique et en général d'engagement civil, mais il voit aussi en lui l'élan pédagogique, la tension vers la recherche d'une méthode éducative, la possibilité même de combiner la politique et la pédagogie dans un seul projet. Tout cela se comprendra mieux après avoir élucidé la signification de l'expression 'révolution ouverte'. Il nous semble, en fait, que Capitini cherche à éclairer l'expérience de Dolci avec cette catégorie politico-philosophique que l'expérience de Dolci paraît à son tour rendre plus intelligible.

---

1 Plus tard, Dolci dira que la construction de la digue du Jato (commencée en 1962 et terminée en 1968) représenta sa plus grande expérience éducative. On approfondira plus loin le sens de cette affirmation.

2 « Cette révolution est *ouverte* parce qu'elle essaye d'accomplir toutes les transformations qui lui sont possibles » (ibid. p. 88).

5.3 Révolution ouverte

D'après Capitini, il y a eu dans l'époque moderne « de nombreuses révolutions » et les tendances historiques vouées au changement révolutionnaire sont toujours actives car il reste difficile « d'accepter la société et la vie telles qu'elles sont, avec tous leurs maux » (ibid., p. 85). Les différents courants révolutionnaires ont convergé vers deux formes de révolution, l'une ayant pour but d'« instaurer la justice, la liberté et des lois légales pour tous », c'est-à-dire « la révolution des droits de l'homme », et l'autre qui « fonde les droits de la société, de la collectivité, et dresse un plan social grâce auquel la propriété collective appartient à tous ». Or, ce que Capitini appelle proprement révolution ouverte « englobe à la fois les deux révolutions précédentes » et concerne « tous ceux auxquels la liberté a été refusée, […] tous les exploités par la propriété,[…] les prolétaires dépouillés de leur travail, […] des gens frappés par l'existence, ou par la nature : vieillards, malades, mourants » (ibid., pp. 121-122). Elle est ouverte car elle regroupe tous *ces derniers*, en les poussant « à la lutte syndicale (qui est chose sacrée) » et à la fois au changement de « l'âme humaine », des « *rapports entre un homme et l'autre* » (ibid., p. 121) ; elle est ouverte car elle vise « la transformation simultanée des consciences et des structures sociales » (ibid., p. 85), « puisqu'elle modifie les méthodes de lutte » en invitant chacun à dépasser les « anciens instruments » - avec lesquels « pour guérir le mal » on tue « très souvent le malade » (ibid., 114) - et à assumer une lutte intime avec soi-même, dans son « for intérieur » et « contre les obstacles du monde extérieur ». Enfin, la révolution ouverte demande à chacun d'« unir sa vie individuelle à celle des autres » (ibid.), d' « ajouter » à son propre *moi* « les *moi* de tous », d'accepter de vivre dans un « *réalité commune* aux opprimés et aux travailleurs, aux vivants et aux morts, aux bons et à ceux qui sont maintenant malades de méchanceté, mais qui peuvent guérir» (ibid., p. 122). À bien y regarder, cette *réalité commune* constitue « le point de départ » de cette révolution « qui résume et qui englobe toutes les autres [forme de révolutions] » (ibid.).

C'est en considérant ces différents aspects que Capitini interprète l'expérience de son jeune ami. L'exemple de ce dernier représente pleinement cette idée de révolution puisque « l'élément essentiel » de sa pensée et de ses soucis « est constitué par les relations humaines », car on ne peut pas comprendre son travail « si on ne se rappelle deux choses : les structures et les âmes » ; Dolci fait appel à la conscience individuelle tout en visant la réalité

commune, car son action se donne dans une « atmosphère de communion », porte le « sceau du sacré » et car «cet élément sacré », qui est à la fois passion pour « l'exactitude » ou la « précision »[1], rend Dolci « très sensible aux méthodes » (ibid., pp. 104-105). En fait, Dolci souligne avec force que dans cette révolution « l'essentiel » c'est « la méthode » (ibid., p. 104 ; Dolci, 2010, p. 296). Il est persuadé que l'on aboutit très difficilement à des résultats si l'on ne songe pas « à la façon, aux manières, aux procédés » de la lutte (Capitini, ibid.). Nous touchons là un autre aspect fondamental de notre problématique. Le lien entre éducation et politique a trait à une question de méthode et celle-ci s'inscrit au sein d'une réflexion sur les structures, sur les dynamiques et sur les mécaniques de la société. En outre il renvoie à cette réalité complexe faite des *pratiques* les plus variées : activités éducatives et d'assistance, initiatives culturelles, réunions, manifestations, grèves, marches, enquêtes (ibid.). Toutes ces pratiques doivent s'organiser dans des organismes populaires territoriaux, les « centres » dont l'institution, d'après Capitini, constitue une condition indispensable du renouveau social et de toute attente révolutionnaire. « Le révolution ouverte, dit Capitini, ne peut partir que de ces *centres* », ce que Dolci a compris dès la fondation de Borgo di Dio (ibid., p. 109). C'est dans le *centre* qu'on élabore l'ensemble des initiatives nécessaire au développement, le plan éducatif pour les enfants, le programme de formation pour les adultes, les initiatives politiques, la stratégie de lutte, la méthode, etc. Bref, c'est la vie du *centre* qui révèle la tendance du jeune Dolci à unifier l'engagement politique et pédagogique[2]. Le *centre* est le laboratoire d'analyse et d'expérimentation de Dolci, de ses collaborateurs et de la population, *l'officine* dans laquelle se forgent les nouvelles pratiques sociales et politiques du territoire. Capitini souligne, en outre, que le *centre* ne se construit pas en opposition aux autres organismes existants - «Église, État, Région, […] Police. École, Syndicats, Partis, coopératives, Services publics », etc (ibid., p. 110). Au contraire, il « surgit pour *ajouter son*

[1] On sait que Dolci était en général très méticuleux et donnait une fonction fondamentale à la notion de *précision* ou *exactitude.* Mais d'où vient-elle cette inclination ? Elle ne semble pas avoir une origine unique. Du moins nous n'avons pas trouvé, dans l'expérience de Dolci analysée jusque-là, un moment où elle semble surgir. Nous pensons qu'elle a été sans doute encouragée d'un côté par ses études d'architecture et notamment par sa passion pour les mathématiques, de l'autre par ses premières lectures des livres de Montessori. En fait, dans *Éducation pour un monde nouveau*, Maria Montessori se répand sur la dite notion en parlant justement de l'apprentissage des mathématiques chez l'enfant. D'après elle, les enfants démontrent l'affirmation de Pascal selon laquelle la précision est « une caractéristique fondamentale de l'esprit humain » (Montessori, 2000, pp. 24-25)

[2] « Aussitôt que le centre est constitué, il se met à étudier, à enquêter ; il organise des réunions, prend des initiatives, donne son aide, institue des cours, s'occupe des enfants » (ibid. 111). Il faut même tenir compte que l'idée du 'centre' comme d'un 'laboratoire' de recherches et d'initiatives n'abandonnera jamais Dolci jusqu'à ses dernières années. Voir, par exemple, ce qu'il dit à propos du besoin de former des « laboratoires éducatifs et sociologiques » pour étudier la question des lois et de l'engagement civique, dans *La legge come germe musicale* (1993, p. 280). Plus tard il appellera « laboratoire pédagogique » l'expérience du Centre éducatif de Mirto. On en aura à parler.

travail spirituel et pratique » et pour pousser « ces organisations à mieux remplir leur tâche ». Il est animé per « un état d'esprit très largement ouvert à la religion et à la politique » ; il s'occupe des adultes, des chômeurs, des vieillards, et « tout particulièrement des enfants » puisque si la révolution ouverte est l'affirmation d'une « réalité libérée », cette-ci ne pourra jamais être sans la participation des enfants[1]. Cela aussi est cohérent avec la vision du jeune Dolci pour lequel, on l'a vu, les enfants sont nécessaires aux adultes comme les fruits le sont à leur arbre.

En conclusion, il nous paraît que Capitini ait fourni une interprétation suffisamment plausible de la pensée du jeune Dolci ; ou, du moins, il en a procuré une synthèse essentielle et bien localisée dans son moment historique. L'interprétation de Capitini nous à fait revoir d'un autre point de vue certaines questions que nous suivons dès le début de notre étude, à savoir toute la série des distiques qu'on à considérés jusqu'ici. Il nous a mis face à la question de la méthode (que nous approfondirons dans les détails plus loin). Son analyse se conclut avec l'énoncé de dix principes « déjà exprimés et mis en pratique dans le passé et dans le présent » et que Dolci, a « mis en évidence d'une façon extrêmement claire ». Nous les reportons volontiers ici en guise de prémisse au nouveau chapitre :

> « 1. Il faut œuvrer pour construire une société qui appartienne véritablement à tous.
> 2. Il faut commencer par s'occuper des 'derniers' avec tendresse et attention
> 3. Il faut donner aux humbles les choses les plus élevées.
> 4. Il faut participer pour comprendre.
> 5. Il faut dépasser sans cesse ce que l'on possède en aidant les autres.
> 6. Il faut créer des instruments de travail et de civilisations pour tous.
> 7. Il faut donner de la sympathie à tous, sans imaginer que quelqu'un puisse être à jamais emmuré dans ses propres erreurs.
> 8. Dans toute action et toute lutte il faut utiliser la méthode révolutionnaire non-violente.
> 9. Dans les cas extrêmes et dans les moments décisifs, il faut offrir un sacrifice personnel -par exemple sous la forme du jeûne – en prenant sur soi toute la souffrance humaine.
> 10. Il faut promouvoir des réunions et des assemblées pour créer un dialogue entre tous, sur tous les problèmes » (ibid., pp. 106-107).

[1] « Il est impossible d'entrer dans une réalité libérée sans les enfants » (ibid., p. 110).

Chapitre III

Des luttes populaires pour le développement (1955-1958)

1. Nœuds organiques

L'idée que l'initiative économique soit accompagnée d'un travail culturel et, en général, que la politique puisse penser les problèmes de l'éducation, n'était pas une évidence que pour Danilo Dolci. Son expérience se situe pendant les années de la « reconstruction », du « miracle économique », du débat sur le « développement ». Ce sont des priorités de l'ONU, qui, dès sa création, en 1945, fonde l'UNESCO, organisme international du bloc occidental qui doit garantir le développement simultané de l'« éducation », de la « science » et de la « culture », tandis que du côté du bloc soviétique, la notion de développement est associée à celle de « planification ». C'est donc par rapport à ce contexte qu'il faut étudier la pensée de Dolci.

Au-delà des différences évidentes de conception entre les deux bloc en conflit, pour chaque pays, *la* question concerne essentiellement la capacité d'articuler sur un même axe temporel

la politique économique, le système d'instruction, la formation technique et culturelle, la citoyenneté, la participation, la coopération, etc., autant de questions qui ont a voir avec un discours sur les procédures à adopter pour que soient garantis tous les niveaux de la démocratie[1]. Les disparités « économiques » entre les pays et entre les régions d'un même pays sont à l'évidence les premières difficultés pour les gouvernements des deux blocs. Mais la grande question concerne la capacité à consolider le rapport entre la base de la société et les organismes institutionnels (centraux, locaux et intermédiaires), à articuler l'effort de la population avec l'initiative gouvernementale (en admettant qu'une initiative gouvernementale soit en route), à élaborer et mettre en pratique des stratégies efficaces pour les zones où les conditions sont particulièrement en retard.

Dolci va donc collaborer avec tous ceux qui agissent pour que cette multitude d'exigences, demandées par les politiques de développement, soit garantie dans leurs zones. Un premier résultat de cet effort est visible dans la formation d'une équipe technique et interdisciplinaire, capable de poser les bases d'une analyse organique des problématiques de développement dans la Sicile occidentale. En fait, un inlassable travail de communication, de consultation, de recherche d'experts, de construction de relations aboutira, en novembre 1957, au *Congrès international pour le plein emploi* de Palerme, un évènement qui marquera un moment culminant de ce que Jean Steinmann, deux ans plus tard, appellera « la lutte technique contre le chômage »[2]. La nécessité d'articuler culture, économie et éducation dans un seul projet politique se renforcera fortement chez Dolci dans les années suivantes, au cours de ses

---

1 Charles Bettelheim, par exemple, à l'occasion d'une conférence sur les « exigences de la lutte contre le sous-développement », tenue à la Cité universitaire de Paris, en 1961, explique très lucidement notre problématique : « C'est de l'activité de la population, de son action enthousiaste et confiante pour la réalisation de la politique de développement, que dépend le succès même de cette politique […] Ici, une place centrale revient à la lutte contre l'analphabétisme et à la lutte pour l'éducation de base. Il serait faux et dangereux de s'engager dans la voie d'une édification économique sans s'engager, en même temps, dans la voie de la liquidation de l'analphabétisme et de l'ignorance. Ceci donne toute son importance au développement rapide de l'enseignement primaire et de l'enseignement des adultes. Bien entendu, il faut développer parallèlement l'enseignement secondaire, l'enseignement technique et l'enseignement supérieur […] sinon on risque de former une couche bureaucratique, isolée des masses, sans liaison avec elles, étrangère à leurs intérêts et à leurs conceptions » (Bettelheim, 1973, pp. 54-55).

2 Jean Steinmann soutient que cette expérience révélait « qu'un vrai travail technique avait été entrepris par les équipes de Dolci » et souligne que pour le public français il faudrait mieux parler de congrès « contre le chômage » car l'expression « plein emploi » suppose un chômage « seulement partiel » ce qui « peut être vrai pour certaines professions en France et Angleterre, mais qui ne répond à rien en Sicile » (Steinmann, 1958, pp. 39-49). Le Congrès de Palerme vit la participation de nombreux intellectuels et experts de divers domaines. Pour ne faire que quelques noms : Mario Alicata, Vittorio Foa, Goffredo Fofi, Carlo Levi, Lucio Lombardo Radice, Giorgio Napolitano, Ernesto Rossi, Alfred Sauvy, Paolo Sylos Labini, Bruno Trentin, Bruno Zevi. Une partie de la documentation sera publiée sous la direction de Dolci, avec le titre *Una politica per la piena occupazione*. Einaudi, Torino, 1958.

séjours en France, en Angleterre, en Suisse et en Suède, en 1958, et encore plus pendant ses séjours dans les républiques socialistes, aux États-Unis, en Inde et en Israel, en 1961. Invité, en 1958, aux Rencontres Internationales de Genève, sur le thème du travail, on le voit développer le rapport entre le gaspillage et ce qu'il appelle l'« immaturité technico-culturelle » ; alors qu'à un « colloque de l'Unesco », en 1960, sur les problématiques de l'« encadrement » par rapport au « développement de base », il expose un compte-rendu des activités en Sicile depuis 1952, en mettant en évidence les difficultés techniques, culturelles et morales qu'il avait pu identifier (Dolci, 1959 a ; Ardant et al., 1961).

Au fur et à mesure que Dolci analyse la situation sicilienne en la comparant à celle d'autres pays, il fabrique une vision toujours plus organique du développement et des nouveaux concepts. L'urgence de planifier l'économie du territoire et par conséquent de former les cadres pour mieux la gérer, implique une politique de formation des adultes sur divers plans. En outre, il y a l'urgence de l'éducation des enfants. Le développement demande non seulement des techniciens de la production mais aussi, des techniciens de l'éducation et de la formation. Il s'agit d'un même mouvement qui grossit graduellement à travers une « série d'actions » liées entre elles par « une certaine cohérence » (Spagnoletti, cit., p. 70). C'est la *nécessité elle-même*, inscrite dans la condition des choses, qui commande une initiative organique structurelle. Dolci paraît s'en apercevoir lorsqu'il pense à la quotidienneté de son travail de base : « Le soir nous utilisons notre petit local pour nos réunions et pendant la journée nous l'utilisons comme centre éducatif » (ibid., p. 68).

Tout semble montrer que son projet existentiel se fonde sur la conscience de ces nœuds indissociables entre les besoins de l'éducation et les besoins de la survie, que l'initiative éducative et formative se fait davantage sentir quand les difficultés pour le développement économique, matériel, technique sont plus visibles. Mais là il ne s'agit plus simplement d'*alimenter* la « faim intellectuelle », comme nous l'avons relevé plus haut, mais de l'alimenter afin qu'elle se transforme en compétences, connaissances, savoir pratique, formation professionnelle. Quoi que Dolci en pense lui-même, le motif principal du groupe en formation ne semble pas lié à la conviction que le développement doit s'organiser sur le double plan des arts matériels et intellectuels, mais à la conscience que l'initiative éducative et formative doit fournir l'outillage théorique et pratique nécessaire pour résoudre toutes les

difficultés du développement ; ou, encore mieux, qu'elle puisse former des hommes capables de faire face non seulement aux difficultés matérielles liées à la planification économique, mais aussi à celles déterminées par la situation politique. D'une part donc la première exigence, celle du travail, des initiatives vouées à en produire, d'autre part le « péché d'omission » de l'État (qui laisse une situation administrative locale pénible) ne peuvent trouver de solution sinon au sein d'une initiative éducative, pédagogique, formative inter-structurelle. Faute d'une interprétation plus raisonnable, c'est par le *travail éducatif* de base qu'on affinera les instruments nécessaires à cette « lutte technique contre le chômage » ; et c'est toujours par un travail éducatif de base que l'on pourra organiser le plan d'« éducation *morale* dans les bureaux publiques ». De plus, l'inertie de l'État à l'égard de la situation de la Sicile occidentale semble aussi le signe d'une impuissance réelle de l'État, d'une *ignorance* des moyens et des modalités à adopter pour résoudre les problèmes de la population. En d'autres termes, l'État néglige d'intervenir dans les situations les plus dramatiques car il ne sait comment s'y prendre. L'action éducative du *collectif Dolci,* et le *débat* pédagogique correspondant, investissent les fonctionnaires publiques dans lesquels s'incarne l'action et donc aussi l'inaction de l'État[1].

Néanmoins, le sujet principal des méditations du jeune Dolci n'est pas l'éducation. Avant les années 70, il ne la touchera qu'à la marge, bien que dans les slogans des manifestants et dans les appels de revendication on trouve toujours les mots « travail » et « éducation ». Et bien aussi, comme l'on vient de le dire, qu'il soit impossible de dissocier éducation, économie et politique et que, tout compte fait, un travail éducatif de base est nécessaire. En revanche, on voit bien que parmi les problématiques repérées jusqu'ici, la question du travail reste prioritaire et devient même le principal sujet des analyses de Dolci. C'est peut-être que dans la quotidienneté les problèmes se déchiffrent et se débrouillent peu à peu. Et parce que le travail éducatif pouvait se faire et se faisait au-delà des attentes liées au grand projet politique de développement. Avec les enfants et les adultes le processus éducatif et formatif était en plein essor, et ce malgré toutes les difficultés qu'on a vues, *malgré* la faim. Par ailleurs, ce travail ne pouvait que renforcer l'initiative politique et préparer, pour ainsi dire, le terrain *humain* du développement. Dolci soutient que les analyses menées jusqu'à 1956 s'étaient

[1] Nous touchons ici une question - celle du rapport entre éthique et politique – que Dolci approfondira dans l'ouvrage de la maturité, *Nessi tra esperienza etica e politica*, 1993.

heurtées à des obstacles imprévus, que le manque « d'orientation et de moyens » empêchait la possibilité de faire un « diagnostic sérieux sur la zone ». Il fallait diagnostiquer « les dimensions exactes du chômage, […] ses caractéristiques précises, soit dans le tissu agricole, soit dans la ville » et montrer avec la même précision « comment s'arrangeaient ceux qui n'avait pas un travail régulier » (Spagnoletti., cit., p. 70). C'est de cette exigence qui nait *Inchiesta a Palermo*, conçue comme « une enquête en profondeur » ou comme « une sorte d'auto-analyse populaire dans un milieu spécifique : la sous-occupation » (ibid.). Un propos qui est remarquablement encouragé par les initiatives entreprises entre octobre 1955 et début février 1956 (ibid., p. 56). C'est donc dans cette période que l'on doit chercher les raisons qui expliquent le choix de Dolci d'approfondir le thème du travail[1].

2. Éléments d'une stratégie de lutte : pratiques nouvelles contre le vieux monde

La publication de *Banditi a Partinico*, en octobre 1955, combinée à une nouvelle grève de la faim dans la capitale sicilienne, à la fin novembre, engendre un vaste mouvement d'opinion autour des initiatives de Dolci en Sicile. Partout surgissent des comités appelés « Les Amis de Danilo Dolci ». Dorénavant, ceux qui s'intéressent aux problèmes de la Sicile peuvent profiter d'une information autre que celle diffusée par les journaux et une certaine littérature romantique. Le grand public pouvait maintenant se rendre compte de la condition de milliers de familles, revisiter le thème du banditisme au sein d'un cadre plus complet et se faire ainsi une idée des responsabilités de l'État. Dolci avait donné la parole aux désespérés du 'triangle de la mort' et bâti un pont humanitaire entre eux et le reste du monde. En se basant sur de nombreux témoignages et données statistiques, il avait *fabriqué* un imaginaire *autre* de la Sicile occidentale.

Tout cela n'aurait pu se concrétiser si Dolci n'avait pas saisi l'importance d'étudier le phénomène du banditisme. Nous avons vu qu'il l'avait traité comme le symptôme le plus visible de la détresse générale dont les autres éléments constitutifs étaient représentés

[1] McNeish aussi remarque que d'octobre 1955 à Pâque 1956 « la vie de Dolci évolue comme une opération militaire où nous trouvons un plan, une soigneuse évaluation des risques, une escarmouche, une retraite, un contre-attaque et, finalement, un succès » (McNeish, cit., p. 97)

essentiellement par la faim, l'analphabétisme, le chômage et les conditions hygiénico-sanitaires. De plus, nous avons souligné qu'à la misère des siciliens le gouvernement répondait avec deux formes de violence : une *violence active,* qu'il exprimait à travers les mesures de police - la répression, les emprisonnements forcés, les tortures, etc. - et une *violence passive* que se révélait par ses déficiences en matière de politiques sociales et de sécurité (à l'égard du banditisme et de la mafia maritimes). Nous avons aussi observé que cette forme de violence attribuable à la presse, la violence subtile de la manipulation médiatique, outre qu'elle encourageait la diffusion du cliché d'une Sicile violente, contribuait à masquer la situation réelle de la population. À ces éléments, le *collectif Dolci* oppose une stratégie d'action très complexe s'articulant en quatre pratiques déterminées : le *jeûne*, la *formation civique et technico-culturelle* des adultes, l'*initiative éducative* pour les enfants, et, enfin, cette forme atypique de grève que l'on a appelé « grève à rebours » ou bien « grève du zèle » (car elle vint de la protestation de *chômeurs* qui décidèrent d'aller travailler) dont on parlera plus loin.

Bien sûr, Il s'agit d'une systématisation que nous adoptons dans l'espoir de nous faciliter les choses face à la complexité de notre problématique. Ces quatre pratiques ne sont pas homogènes. En fait, l'entreprise éducative et formative se déroule sur un plan à long terme, tandis que les grèves ne sont que des manifestations temporaires. Les premières représentent, à proprement parler, la condition de possibilité des deuxièmes, mais elles constituent toutes des expériences fondamentales de Dolci et de ses compagnons. Ce sont enfin ces pratiques, à long et à court terme, qui *caractérisent* ce collectif *en formation* à l'égard d'autres expériences politiques populaires. Pour une partie de la population, elles représentent bien une expérience fondamentale de formation politique et civique ; elles révèlent l'aspiration de beaucoup à une solution organique, démocratique et non-violente des problèmes du développement[1]. Et c'est de l'étude de leur articulation au long de cette période que l'on peut saisir plus concrètement le passage de la thématique du banditisme à celle du travail. Le deuxième jeûne, de la durée d'une semaine (commencé le premier décembre 1955), ne fut pas, à la différence du premier, la conséquence d'un état de douleur mais une initiative

[1] Et nous sommes déjà dans une période où ce collectif comprend le premier groupement qui s'était formé en 1952 à Trappeto, un nombre de natifs difficilement calculable et tous ceux qui de la Sicile, d'Italie, ou d'autres pays, allèrent collaborer sur place.

inscrite dans une stratégie de lutte, élaborée au sein d'un processus d'unification de divers groupes et forces populaires. Ce fut, en fait, le premier jeûne *collectif* avec une visée politique spécifique : presser le gouvernement au sujet de la digue sur le Jato[1]. La première grève du zèle, tentée et aussitôt réprimée le 21 décembre, avait été organisée dans une atmosphère habitée par la conscience que le travail n'était pas seulement un *droit* mais aussi un *devoir*[2]. Les réunions populaires de cette période ont comme sujet principal la question de l'occupation, à savoir de la digue comme moyen de solution à la misère, au malaise, à la violence[3]. Le troisième jeûne, le 31 janvier de la nouvelle année, d'une part visait à dénoncer le banditisme et la mafia maritimes, d'autre part était conçu comme une expérience *propédeutique* - on le verra - à une nouvelle grève du zèle, planifiée pour le 2 février, initiative qui fera éclater toutes les contradictions repérées jusque-là, et déterminera, en somme, la rupture avec un quotidien qui paraissait ne plus se terminer[4]. Le passage de la question du banditisme à celle du travail paraît donc la conséquence logique des activités et des attentes réelles du collectif Dolci, un processus sans solution de continuité avec le passé. Nous savons que, depuis *Banditi a Partinico*, la solution du banditisme ne peut exister que dans un projet d'éducation sociale ou bien démocratique (dans le sens que l'on a vu en parlant de la conception de Borghi), que le travail ne peut s'obtenir que si on presse le gouvernement pour la construction de la digue et que, en dernière instance, le déménagement des initiatives à Partinico fut motivé par l'exigence d'ouvrir un « nouveau front » sur le

---

1 On peut dire que ce jeûne représente bien le passage d'une dimension apolitique à une dimension politique pour une multitude de personnes qui jusqu'à hier ne savaient que faire face aux dramatiques conditions de leur terre, et que la la digue devient le levier principal de ce passage. Dans l'appel qui annonçait ce nouveau jeûne, signé par 1500 personnes, la digue est définie le « bien immédiat ». De ce que dit Dolci, « il suffit de construire la digue sur le Jato pour que tous puissent avoir un travail » (Dolci, 1956, p. 32).

2 Le 15 décembre, Dolci écrit à Capitini : « Pour la semaine prochaine, les chômeurs de Partinico organisent, par la médiation de la Chambre de Travail, la réfection d'une route, ce qu'ils appellent 'grève du zèle' » (Capitini, Dolci, cit., p. 69). Cela montre aussi que l'idée de la grève du zèle *ne fut pas* une invention Danilo Dolci.

3 Vingt ans après, Dolci écrit : « Il fallait mettre en évidence que les gens voulaient surtout travailler, voulaient participer à la vie, donner leur propre contribution au développement » (Spagnoletti, cit., p. 59).

4 On sait que cette initiative se conclut avec l'arrestation de Dolci et douze autres manifestants, que le procès et le débat parlementaire qui suivirent virent la participation de nombreuses personnalités du monde de la culture et de la politique, et que tout cela fit détourner complètement l'attention du gouvernement et de l'opinion publique sur les urgences *réelles* de la zone. En d'autres mots, cet évènement montre qu'un processus de politisation centré sur la question de l'occupation s'est mis en route. De plus, tout au long de 1956, Dolci travaillera à l'organisation de la documentation du procès et du débat parlementaire et, en même temps, des données récoltées par ses collaborateurs sur la « sous-occupation » à Palerme, c'est-à-dire aux actes qui iront constituer respectivement *Processo à l'articolo 4* et *Inchiesta a Palermo*. Ces deux livres peuvent se considérer comme l'étape terminale du passage du thème du banditisme au thème de l'occupation, mais aussi comme le début d'une nouvelle évolution qui d'ici à quelques années conduira à l'approfondissement des autres problématiques qui en partie ont été annoncées dans *Banditi a Partinico*. En fait, la structure et l'ambition de ce dernier semblent se présenter à nouveau et se perfectionner avec *Inchiesta a Palermo* : l'analyse *en profondeur*, au sein d'un diagnostic général d'une zone particulièrement arriérée, d'un de ses problèmes les plus évidents.

thème de la digue à partir du « cœur de la zone ». La construction de la digue devint ainsi l'horizon commun des luttes pour le développement de la Sicile occidentale. Ces luttes, au cours de la période que nous considérons, se fondent sur une stratégie dont la grève de la faim et la grève du zèle constituent les principales tactiques. En particulier, la grève de la faim fonctionne comme une expérience nouvelle de libération et de revendication. Elle semble s'imposer comme une pratique de formation à l'engagement politique non-violent, bref, comme une expérience de prise de conscience politique. Du moins, pour ces couches *non politisées* de la population. On verra que la nouvelle manière d'entendre la grève de la faim prépare le terrain pour la grève du zèle. À y regarder de plus près, elle prépare les gens à se confronter à un autre niveau de la lutte. Nous venons de la placer parmi les pratiques que le *collectif Dolci* oppose à l'état des choses dont nous avons longuement discuté. Maintenant, sans oublier le mouvement et la situation qui poussèrent Dolci à entreprendre son premier jeûne, il faut expliquer comment cette idée *se reforme* chez lui quatre ans après, pourquoi cette pratique se fait si déterminante pour la lutte en cours et, enfin, dans quel sens cette expérience contribue autant à l'édification politique de la population qu'à la formation de la vision politique et pédagogique de Dolci.

3. De la grève de la faim comme expérience d’éducation à la démocratie

3.1 À la recherche d’une signification du jeûne. Du religieux au politique

Le jeûne, on le sait, est une pratique très ancienne de purification de l'âme observée par les religieux. Lorsque cette pratique sort du milieu de la religion pour assumer une finalité politique, on parlera plutôt de *grève de la faim*. Il s’agit d’une différentiation sémantique de la modernité. Aujourd’hui on appelle grève de la faim un jeûne conçu comme une protestation politique visant à l’amélioration des conditions de vie ou de quelques aspects de la vie d’une collectivité. On fait remonter le premier jeûne à caractère politique en Europe à celui qui fut organisé dans les prisons anglaises par les suffragettes de la *Women’s social and political union* (*WSPU - Union sociale et politique des femmes*), suite à l’arrestation des sœurs Pankhurts en 1905. Mais, bien qu’au cours du XXème siècle la pratique de l’abstention de manger pour des raisons politiques se soit fortement répandue, aujourd’hui nous pouvons encore distinguer très nettement le jeûne emprunté à la tradition religieuse du jeûne politique. C’est dire que le choix de la finalité et de la forme la plus appropriée d’un jeûne a trait à la situation spécifique[1].

À la mi-octobre 1955, Dolci fait parvenir à Capitini une lettre annonçant sa décision de s’abstenir de manger « une semaine, chaque année », jusqu’à ce que la digue soit construite (Capitini, Dolci, cit., p. 48). Il lui explique que ce jeûne est différent de celui de 1952 car il s’inscrit dans une lutte qui se profile à long terme : « Cette fois je ne peux faire promettre ce que les techniciens […] ne peuvent décider qu’après six ou sept mois de dur travail » (ibid., p. 49). On commence donc à remarquer un changement de finalités du jeûne. Celui-ci n’est plus conçu comme une « pénitence », mais comme une pratique de pression sur le gouvernement pour le contraindre à adopter vite les mesures nécessaires pour initier les travaux de construction de la digue. Dans les lettres successives commence à apparaître aussi

[1] Le cas emblématique de Gandhi montre que le jeûneur religieux et le jeûneur politique peuvent coexister dans la même personne. Mais c’est pour cela, entre autres, qu’il faut se garder de la tentation d’associer l’expérience de Dolci ou même celle des sœurs Pankhurst à l’expérience de Gandhi.

l'idée du jeûne *collectif*. En fait, Dolci propose à « toute personne ayant une responsabilité publique » de jeûner « au moins » une journée (ibid., p. 64).

On le voit, Dolci cherche à conférer une signification *spécifique* à ce jeûne et partage cette quête avec Capitini. Les deux amis sont d'accord sur le fait que la privation de nourriture n'est pas à confondre avec la volonté d'expiation et de pénitence (comme dans l'expérience du premier jeûne à Trappeto, très semblable aux premiers jeûnes de Gandhi)[1]. De plus, ils partagent l'idée que le jeûneur doit rester réaliste et ne pas tomber malade car sa « présence » est nécessaire pour les luttes futures (ibid., p. 45). Capitini souligne qu'il ne faut pas mêler la motivation intime du jeûne avec des exigences de publicité et que le succès de tout jeûne politique dépend du « lien » entre le jeûneur et la population. Pour Dolci, ce lien semble s'être instauré : « Nous sommes dans l'âme de la population, dit-il, surtout des plus petits, lesquels ont beaucoup de confiance en nous » (ibid., pp. 51-52).

C'est à l'égard du *vécu* de son ami en Sicile que Capitini va discerner d'autres traits de cette nouvelle expérience : « La différence entre *toi* et nous, les citoyens, aussi ouverts que nous puissions être, c'est que tu es souffrant près des souffrants » (ibid.. p. 46). Le philosophe de la non-violence sait bien ce que Dolci éprouve chaque fois qu'il doit prendre un repas sous les yeux des enfants pieds nus qui fréquentent au quotidien son habitation à Spine Sante[2]. Et c'est cette diversité, cette distance, qui permet à Capitini de réfléchir sur un thème qui lui est cher, celui du « voisinage » ou de la « co-présence ». À son avis, ceux qui, loin de la Sicile, acceptent de jeûner un jour contribuent à raccourcir la distance entre les affamés, Dolci et le reste du monde. Leur jeûne « n'a pas pour but de donner rapidement du pain aux affamés, mais d'affirmer l'union de tous », afin que Dolci « puisse jouir » de leur « affection, de leur voisinage et de leur co-présence » (ibid., p. 45). Capitini affirme qu'il est de leur devoir « de construire une vie proche » de celle de Dolci et des siciliens pauvres « au moins idéalement ». Il s'agit d'un travail urgent que chacun doit faire dans sa propre « intimité ». Pour Capitini, tous les jeûneurs peuvent contribuer à renforcer et à faire émerger le but de ce

---

1 « L'on pourrait longuement développer, écrit Capitini à son ami, sur cette nécessité que l'hindouisme appelle 'karma' et le christianisme 'crucifixion'. Mais je crois que dans une religion ouverte il ne faut pas parler d'expiation car le but n'est pas d'expier des fautes, mais seulement de faire du bien[…] et de le faire vite » (Capitini, Dolci, cit., p. 46).

2 Dolci lui écrit : « Nous ne pouvons plus manger un bout de pain avec tous ces petits du quartier qui nous regardent tandis qu'ils attendent dans l'escalier ou dans la salle à manger. Donc ce qu'on possède on doit forcément le partager. Si l'on s'en va, on s'en va tous ensemble » (ibid., p. 58).

jeûne et sa « signification profonde », c'est-à-dire le « contact avec tous ceux qui souffrent de la faim en Italie et dans le monde » (ibid., p. 44).

Pourtant Dolci ne paraît pas reconnaitre « toutes les motivations » de son choix. Pour lui, d'une part elles sont liées à « la situation particulière », mais d'autre part elles « sont plus saisissables par l'intuition que par la raison » (ibid., p. 48). Pour paraphraser Pascal, on pourrait dire qu'à ce stade de son expérience Dolci ne reconnaît que les raisons du cœur. Toutefois, le jeûne de 1955 tient à une logique précise. La « situation particulière » montre un cadre complexe qui va au-delà des significations identifiées avec Capitini et dans lequel on voit se coaguler des éléments essentiels de la pensée de Dolci. Commencé le premier décembre, la grève de la faim, on l'a dit, se transforme très vite en un jeûne collectif. Après le troisième jour, une trentaine de personnes jeunent avec lui sur place et d'autres jeûnent « pour un jour » ailleurs. Beaucoup ont déjà signé la pétition, certains avec la 'x'. Les *amis de Dolci* éparpillés en Italie et à l'étranger sont informés *via* télégramme de jour en jour. Les revendications - « écoles nouvelles », « travail à tous », « assistance aux familles des détenus », « construction de la digue » - n'ont pas changées depuis 1952. Le chômage, le sous-emploi, la violence, le banditisme, la répression restent les principaux problèmes dans la physiologie socio-économique de la zone. C'est dans ce cadre que se déroule la nouvelle initiative de Dolci. Et c'est par conséquent par rapport à ce cadre que nous devons poursuivre notre recherche.

À plusieurs reprises, nous avons souligné l'importance de conjuguer l'action politique et l'action pédagogique, et nous avons posé la grève de la faim parmi les pratiques adoptées par l e *collectif Dolci*. Maintenant nous devons nous demander pourquoi la grève de la faim devient de nouveau si urgente pour Dolci. En sachant qu'elle fera émerger d'importantes contradictions, tout en contribuant à la vivification des mouvements de base, quelle place pouvons-nous lui accorder dans l'ensemble de son expérience ? Nous avons vu que le jeûne de Trappeto, par-delà la situation spécifique qui l'avait motivé – le décès du petit Benedetto- était encore orienté par un principe religieux, celui qui avait accompagné Dolci pendant l'adolescence et que nous avons identifié dans l'idée de se faire *hostie* ou *fumier pour les autres* ; et nous avons affirmé que cela évoquait, d'une part l'idée du sacrifice pour les autres, et donc une conception encore religieuse de l'engagement, et d'autre part l'idée de la

dégradation naturelle du corps, et donc d'une conception matérialiste de la vie. Or, ce nouveau jeûne ne doit pas se confondre avec ces idées. On l'a dit, le jeûneur ne peut pas tomber malade car cela compromettrait les résultats de la lutte. En 1952, Dolci avait menacé d'aller jusqu'au bout, motivé par la promise de la part de ses amis de continuer le jeûne après lui; maintenant il avoue d'avoir le « cœur faible » (ibid.) et demande à 'tous' de jeûner pour un jour.

Nous assistons, on le voit bien, à un changement de perspective. On ne peut plus se faire *hostie* ou *fumier pour les autres* puisque la personne doit se garder intègre. En moins de quatre ans, on remarque le changement de Dolci dans sa conception de la réciprocité et dans ses relations effectives aux autres. Certes, Capitini peut sans effort interpréter l'expérience de Dolci sur la base de sa philosophie de la proximité et affirmer qu'il s'identifie aux plus pauvres car il le voit « souffrant et proche de ceux qui souffrent ». Mais à y regarder de plus près, une identification au sens strict du terme n'est jamais véritablement possible. Le réalisme nous dit que, pour autant que l'on puisse se mettre 'dans la peau' de quelqu'un d'autre, on ne peut aller au-delà d'une expérience d'empathie. Et Dolci en est conscient. Essayer de s'identifier *totalement* à l'autre n'est pas la route indiquée dans un processus démocratique. Ce serait se faire phagocyter par une autre humanité. Ce serait une dénégation des différences ou, dans le pire des cas, une adaptation passive, non *créative*, à la condition des siciliens. Pour lui, un processus authentiquement démocratique ne peut exister que si chacun des participants est disponible pour se transformer avec les autres. Il s'agit toujours de structurer des relations nouvelles, de vérifier en profondeur l'idée de réciprocité. Capitini aussi s'en rend compte quand il lui écrit : « Nous savons que nous devons en même temps donner du pain et convertir le rapport entre un homme et un autre homme en rapport libéré, ouvert, éternel, dans une même réalité pour tous » (ibid., p. 47). On verra que l'horizon de la recherche de Dolci restera toujours arrimé à la question du renouvellement des relations, mais en s'éloignant progressivement de la conception de son ami philosophe.

3.2 La grève de la faim comme expérience de mobilisation, « mouvement de conscience » et débat publique

Le quotidien de Dolci, on le voit bien, n'est plus celui du jeune rêveur qui offre son chapeau à un petit pauvre sous la pluie parce que le principe de la charité le lui commande. Son élan n'est plus celui du jeune apôtre semi-chrétien, semi-gandhien qui, inspiré par une idée de sacrifice, menace de se laisser mourir pour que ne meurent pas d'autres enfants. En 1955, dans le petit local de la via Janello, quartier Spine Sante, Partinico, en pleine mobilisation générale, Dolci partage ce qu'il possède avec les pauvres non pas parce que cela lui permettrait de se racheter face à un improbable dieu des cieux, mais parce que c'est la conscience des *faits* qui le lui suggère, la conscience civique qui se forme dans le vécu quotidien tout en s'émancipant de son héritage familial, du déterminisme idéologique et culturel de l'Italie d'après-guerre. Il n'y a maintenant que des *faits* à la base de son inspiration et le seul outil pour y faire face est sa liberté de conscience. La religion est désormais vidée de toute fonction mobilisatrice. Le jeûne est vécu comme une grève symbolique qui annonce et prépare une mobilisation politique plus vaste, à laquelle participeront des chômeurs, des activistes de diverses formations politiques, des intellectuels et des syndicalistes. C'est même par rapport à cela que l'on peut remarquer une différence particulière entre Dolci et Capitini. Si pour ce dernier, qui venait de publier son principal ouvrage sur la religion, restait indispensable de remanier le concept de 'religion', dans le but de le libérer de ses connotations dogmatiques, pour Dolci se présentait une toute autre exigence : celle de ne plus confondre son action avec la religion. Alors que Capitini se répandait sur les caractères de sa nouvelle idée de la religion, Dolci commençait à parler de bandits, de sous-occupation, de réforme morale, de « moyens technico-culturels », de mobilisation pour les droits du travail et de l'instruction. Dans l'intimité de ses méditations, il n'y a plus aucune célébration mystique. La poétique du dieu incarné et immanent a disparu. Et là, encore, au sein de la continuité inéluctable de son expérience en tant que telle, nous retrouvons des discontinuités, des points de rupture, des virages. Pour Dolci, âgé de trente ans, la seule religion encore possible c'est la religion des relations humaines, la religion de la réciprocité. Autrement dit, ce qui reste de son élan religieux n'est que son ambition à édifier des relations nouvelles, et non dans l'attente du salut mais dans l'horizon d'une lutte unifiée, d'un travail révolutionnaire se déroulant sur les plans politique et pédagogique. Un horizon

qui, d'un côté, comme le dirait Philippe Meirieu, « recule au fur et à mesure que l'on avance » (1991, p. 29), et de l'autre semble la seule voie praticable pour la mise en route d'un projet de changement social compatible avec les défis de la nouvelle République, de la démocratie, des plans de développement. Et ce qui saute aisément aux yeux – et qui rapproche le combat de Dolci de celui de Capitini – est la reconnaissance de la réciprocité structurelle et organique entre le monde de l'enfant et celui de l'adulte, les deux conçus comme les sujets fondamentaux d'un processus révolutionnaire, de démocratisation de la société, un processus nécessaire au développement et au progrès en général. Car, si l'expérience du progrès livre quelque signification, c'est bien celle-là : le besoin d'une coexistence démocratique implique forcément une éducation et une formation aux pratiques de la démocratie, donc un plan pédagogique capable d'élaborer et manager ces pratiques. C'est dire que si, en effet, comme l'affirme encore Meirieu, «la pédagogie ne connaît pas de préalables » (2008), pour Dolci tout projet politique ne peut pas grand-chose sans certains préalables pédagogiques[1].

La grève de la faim de Partinico aura une fonction politique dans le sens que nous venons de dire : elle a premièrement la fonction de mobiliser les énergies nécessaires au développement démocratique dans la zone. Elle acquiert cette fonction, comme on l'a déjà vu, par « la réalité des faits locaux » : la réalité de « ceux qui n'ont rien à manger », ceux qui ont toujours subi la faim et qui, maintenant, peuvent la sublimer activement, dans un processus collectif organisé. À la différence du jeûne de 1952 avec lequel Dolci, en s'identifiant à la condition des plus désespérés, visait surtout à sensibiliser les institutions, celui de 1956 demandait à *tous* de participer et de contribuer au changement. Il ne s'agissait plus, on l'a dit, de « la simple idée de souffrir avec les autres ». Dolci est plutôt persuadé « que si l'on se met dans la position des faibles, on peut engendrer ensemble la force nécessaire pour changer » (Spagnoletti, cit., p. 78). Et c'est le sens de ce terme, 'ensemble', symétrique au terme de 'tous', qui dénote maintenant la posture de Dolci à l'égard des autres, des plus faibles surtout. Dolci ne veut apparaître ni comme un leader, ni comme un missionnaire, ni non plus comme

[1] Il n'est pas surprenant que bien que Dolci ait souvent mis en relief, tout au long des années 50 et 60, l'importance du travail éducatif pour la bonne réussite d'une planification démocratique de la société, il ait décidé de se consacrer à une étude plus approfondie de l'éducation seulement dans les premières années 70. Cela s'explique par le fait que, si la question de l'éducation surgit du vécu quotidien sous forme d'une nécessité inexorable qui lui demande d'agir immédiatement, et si cet agir est en même temps un agir politique - car il implique un plan de formation à la démocratie -, en perspective, et sur la base de tels *aprioris* de l'expérience, Dolci insère le thème de l'éducation dans un plan à long terme, un programme de travail plus minutieux, de travail « en profondeur », comme ce fut pour la majorité de thèmes développés auparavant.

un utopiste. Son idéal est le changement révolutionnaire de la société, c'est-à-dire un processus de développement suffisamment démocratique. *Ensemble* pour lui signifie construire un parcours selon les paramètres et les procédures de la démocratie avec une population qui les ignorait. Cela n'a rien d'une *utopie*. Le fait de ne pas manger devait servir ce but immédiat : fonctionner comme une expérience propédeutique aux méthodes démocratiques. Elle avait un effet soit sur ceux qui avaient toujours pâti de la faim soit sur ceux qui avaient toujours pu manger et doutaient de l'efficacité d'un tel moyen. Et là nous remarquerons une autre nuance. Si Dolci encourage les *affamés* à assumer leur faim comme une épreuve politique, le choix de ces derniers aiguillonne la conscience civique des plus sceptiques :

> « Pour ceux qui connaissaient la faim, la pensée que l'un d'eux ne mangeait pas, avait une signification profonde […] Jour après jour, les gens se multipliaient et pour ceux qui ne souffraient pas de la faim, manger, en sachant qu'il y en avait d'autres qui jeûnaient pour changer leur condition de vie, devenait un problème sérieux » (ibid., 59).

On le voit, le jeûne mobilise les foules en état de captivité, mais il fonctionne aussi comme une pierre de touche pour ceux qui n'ont jamais su quoi penser et faire de la condition de misère de leur zone. Une *épochè* collective qui laisse interdit: « Chacun avait besoin de se faire une opinion de lui-même et paraissait prêt à agir. Mais ensuite, il venait chez moi pour m'avouer son désaccord sur la grève de la faim. 'C'est bien ! - je lui disais - Alors, que vas-tu faire ?' » (ibid.). Le jeûne dévoile les possibilités réelles de résoudre les problèmes de la collectivité, favorise le dialogue, la réciprocité, la reconnaissance des besoins communs et la coopération. Ceux qui décidèrent de jeûner trouvèrent une occasion pour se libérer de l'inertie. Ceux qui, récusaient l'idée du jeûne comme moyen de protestation et adhéraient seulement à la pétition, pouvaient toutefois participer aux discussions autour du foyer de Dolci et de ses amis. Ce signifiait, tout compte fait, *être ensemble*, malgré les différences. Pendant cette semaine de jeûne, tout individu pouvait se confronter aux autres indépendamment de ses convictions personnelles. Par sa présence, son opinion, il contribuait à l'analyse de la situation. Ceux qui souffraient de la faim pouvaient maintenant se nourrir

des discussions sur la digue, sur le travail, sur la formation des cadres, sur les défis de l'éducation des enfants. La grève de la faim devint le lieu d'un débat public sur les problèmes de la communauté, une sorte d'assemblée permanente qui explicitait, à tous, les urgences, les perspectives, les modalités de la mobilisation et même les éventuels objectifs à atteindre. Loin de se présenter comme une expérience religieuse, ce jeûne confirmait dans la population le droit de se révolter contre sa condition matérielle dramatique, faisait resurgir la dignité et la confiance des plus faibles, stimulait leur volonté et leur conscience. On peut sans doute considérer la succession des moments de cette semaine comme une prise de conscience politique graduelle des plus faibles et des couches les moins politisées, mais aussi comme un processus de fortification des structures démocratiques déjà existantes : « Partout, dit Dolci, s'accroissait doucement un mouvement de conscience qui se répercutait sur le mouvement syndical, lequel ainsi montrait sa force, qui se répercutait à son tour sur la Mairie et sur la presse » (ibid.). Il s'agit de la première expérience politique, au sens strict du terme, de Dolci et d'une partie de la population, c'est-à-dire les destinataires principaux de ses initiatives, les bandits, les chômeurs et les affamés. La grève de la faim ouvre à ces derniers la possibilité d'assumer leur destin en s'organisant avec les moyens et les procédures de la démocratie. Ils peuvent maintenant se révolter selon les règles de la nouvelle Constitution, le seul code qui peut légitimer leur protestation face aux institutions et à l'opinion publique. En face des conflits violents et armés entre les institutions et les bandits, pour répondre à la répression aveugle de l'État, le *collectif Dolci* encourage la population à agir avec des moyens non-violents non pour une question religieuse mais pour accomplir un droit reconnu de la démocratie : le droit à manifester pacifiquement.

3.3 La grève de la faim face au thème de la violence, aux positions déterministes et aux fausses représentations

Par la pratique du jeûne, la population se soulève contre les fausses représentations de la presse et de certains milieux intellectuels qui favorisaient la diffusion du stéréotype d'une 'Sicile violente', une vision qui masquait une sorte de déterminisme sociologique, sinon ethnologique. Ce déterminisme ne tenait pas compte des causes de la violence, n'étudiait pas

les caractères spécifiques des acteurs des conflits, les dynamiques économiques et socio-politiques de la zone ; en revanche, de l'observation des conflits violents d'une zone spécifique on laissait passer le stéréotype que la violence était le caractère de la population entière. C'est dans cet imaginaire que s'esquissa l'icône d'un Dolci gandhien qui paraissait vouloir « parachuter tout d'un coup la non-violence dans une zone très violente » (ibid., p. 58). C'est une vision qui, dix ans plus tard, lors d'un interview sur les problèmes de la Sicile avec un journaliste suisse, a effleuré aussi l'imagination de Leonardo Sciascia lequel, paradoxalement, est le seul, de ces années-là, à avoir écrit un texte sur la violence en Sicile en la rapportant en même temps au développement économique, à la mafia, à l'histoire des meurtres et aux initiatives non-violentes de Dolci (Fiscarelli, 2013 ; Mingozzi 2008). Il est vrai que la conception de Sciascia est à voir dans une optique historique. Elle précise que la lutte contre la violence et la mafia avaient commencé quelques décennies avant l'arrivée de Dolci. Dans le texte rédigé pour le film documentaire *Con il cuore fermo, Sicilia*, après avoir résumé les données économiques de la Sicile, Sciascia traite de la mafia, de la violence et du travail de Dolci. Il est intéressant de relire ces mots de l'écrivain sicilien pour notre étude, car ils interrogent sur l'importance des initiatives de Dolci par rapport au gouvernement dans le panorama des premières années soixante. En outre ce film-essai, proposé par Cesare Zavattini à Giangranco Mingozzi, aurait du s'appeler *La violenza* et traiter de manière approfondie du travail de Dolci, mais sa réalisation fut interrompue pour des raisons inconnues et le projet resta incomplet (Mingozzi, cit. pp. 7-8). Il ne dure que trente minutes accompagnées par le texte de Sciascia dont nous reportons un passage :

> « Mafia : à ce nom, la majorité attribue, improprement, la violence qui nait des intérêts de ceux qui, secrètement associées, tendent à un enrichissement sans cause et donnent à ces intérêts une loi qui, de l'intérieur, ne peut pas être transgressée et, de l'extérieur, doit être respectée : c'est la violence qui surgit de l'amour propre, qui est une loi tribale pour défendre la propriété et l'honneur, des choses et de la femme. Il n'y a aucun doute que ces deux formes de violence ont la même racine dans la même conception du monde. Une conception pessimiste, désespérée : celle typique d'un peuple qui a été exploité au long des siècles, un peuple persécuté, blessé dans sa dignité, qui a perdu ses biens – un peuple qui de ses dominateurs n'a connu que les vices.

> Mais qu'est-ce que exactement que la mafia, quels intérêts garde-t-elle, quelle incidence a-t-elle dans le jeu électoral et quel prix demande-t-elle aux politiciens qui s'en servent, il y a vingt ans que des hommes courageux la dénoncent, dans les places, en Sicile. Avec ceux-ci, la partie la meilleure de la nation s'est soulevée, dans la prise de conscience du phénomène, pour demander à l'Etat les moyens de la combattre et de la vaincre.
>
> Donc une digue, une digue contre la misère, contre le super-pouvoir mafieux. C'est ce qui demandent les habitants de Roccamena par un jeûne collectif [Sciascia parle du jeûne de Roccamena pour la digue dans la vallée du Belice, en 1963] guidé par Danilo Dolci. Dans un pays où à une gifle on ne tend pas l'autre joue, l'action de ce dernier apparaît comme l'une des nombreuses contradictions de la Sicile. Et pourtant elle a son sens en tant qu'elle contribue à la lutte […] Une digue : un fait concret et en même temps presque un symbole. Mais cette protestation des gens de Roccamena, arrivera-t-elle jusqu'aux lieux du pouvoir ? » (ibid., pp. 87-89).

On voit bien que pour Sciascia la question n'est vraiment pas de savoir si les siciliens sont ou non, violents, mais de savoir si le mouvement guidé par Dolci aura des effets sur les politiques du gouvernement. Bien entendu, quelle que soit la conviction de Sciascia, sa position n'est pas partageable par Dolci qui voit les choses dans une toute autre perspective. Pour ne faire qu'un exemple de sa position, en revenant sur le jeûne de 1955, vingt ans après, Dolci dit :

> « Les précédents de violence dans la zone n'avaient rien à voir, à mon avis, avec la culture et la vie de la population, ce qui, en Italie et à l'étranger n'était pas saisi […] Il fallait découvrir les valeurs de la non-violence dans leur endroit originaire : dans la femme, dans le pêcheur et dans l'artisan. Violentes étaient les vingt ou trente personnes par zone dont parlaient les journaux, mais de là on ne peut déduire que toute la Sicile soit violente ou mafieuse. New York, par exemple, n'est pas toute l'Amérique.
>
> Pour vaincre, il était important de trouver des stratégies capables de mettre les gens en condition de pouvoir s'exprimer (c'était la première guerre à faire) et de montrer que c'étaient les forces de l'État qui étaientt hors la loi ». (Spagnoletti, cit., p. 58-59).

De son point de vue, les étiquettes journalistiques et intellectuelles aussi bien que les mesures gouvernementales masquent essentiellement une situation où, pour la majorité de la population, le désir de « participer à la vie et de donner sa propre contribution au développement » était plus déterminant que la violence elle-même (ibid., p. 59). Et c'est sans doute sur la base de cette évidence qu'à partir de 1955, le nombre d'adhérents aux pratiques non-violentes s'accroit sensiblement. Il nous paraît aussi que Dolci veut consciemment affirmer un décrochage de toute représentation extérieure au contexte où il opère. Loin de s'angoisser pour ces 350 bandits, on l'a vu, il s'agissait pour lui de décentrer l'attention publique sur la condition de « ceux qui voulaient surtout travailler », convaincu, que la violence se résout surtout par le travail. Dans la lettre du 30 janvier 1956 annonçant la grève du zèle du 2 février suivant, Dolci écrit : « Nous savons que dans l'acte de travailler nous sommes, avec générosité, dans la vie » (Dolci, 1956, p. 39). D'après Dolci, la condition de pauvreté et de violence de la zone était liée en grande partie aux « responsabilités de la Région et de l'Etat » et la grève de la faim fortifiait la « conscience de la position à assumer », rendant plus manifestes le sens de la protestation, les données empiriques qui en étaient à la base et son « objectif »[1]. Cet objectif était identifié avec le « bien immédiat » que la construction de la digue apporterait : le travail pour tous (ibid.).

C'est par rapport à cette constellation de mobiles qu'il nous a paru légitime de parler de la grève de la faim comme d'une expérience d'éducation sociale et politique. Pour une population qui souffre de la faim et subit la violence de génération en génération - s'il faut admettre un quelconque déterminisme –la prise de conscience de la situation réelle ne suffit pas, il faut le geste pratique pour la modifier. Dolci le souligne avec force :

> « Il ne suffit pas de s'apercevoir de la situation, ni non plus de souligner comment elle devrait être, mais il faut déterminer exactement quel pourrait être le moteur capable de la changer […] Dans ces cas particuliers, il importe de savoir comment l'auto-analyse populaire peut se transformer en poussée déterminante, la prise de

[1] « On revenait toujours sur deux problèmes : le premier concernant la situation 'réelle' de la zone, la misère générale, et le deuxième concernant la digue, c'est-à-dire l'objectif principal qu'il fallait atteindre. Je m'apercevais qu'il était important de parler sur la base des chiffres réels, de répéter que quatre milliards partaient chaque année à la mer avec l'eau du Jato » (Spagnoletti, cit., p. 59).

> conscience devenir organisation, moyen de changement. C'est pourquoi j'ai choisi la voie du jeûne » (ibid. pp. 59-60).

En résumé. Appel à la conscience, mise en contradiction des institutions et des plus douteux, leviers pour les opprimés et les victimes de la pauvreté, la grève de la faim s'affirme comme pratique collective poursuivant un but politique et comme acte pédagogique qui *forme* et *informe* les gens pour l'atteindre. Pour ceux qui n'ont jamais pu faire entendre leur voix ni participer à un véritable processus politique, elle est une *expérience d'apprentissage* d'un mode démocratique pour se confronter avec le gouvernement, les problèmes communs, la violence, les conflits. Par ailleurs, on l'a vu, derrière elle se cache un but plus noble, qui va au-delà de la lutte immédiate : la structuration de rapports nouveaux. C'est en songeant à ce but que Dolci termine la lettre de revendication du 30 janvier 1956 : « Nous cherchons, pour nous et pour tous, à réaliser des rapports structurellement plus parfaits » ((Dolci, 1956, p. 40).

Comme on peut le voir, nous retrouvons ici des éléments fondamentaux de la pensée de Dolci. En fait, cette recherche idéale de relations plus parfaites à travers la grève de la faim n'est que le reflet du mouvement de réciprocité de base dont Dolci tente de définir, de jour en jour, les lignes essentielles. Sa recherche nous semble se concilier de façon créative avec l'exigence de démocratie de *son* peuple. À partir de ce mouvement, fortement conditionné par le jeûne, se produiront les conditions pour la grève dite *à rebours*. Celle-ci était centrée essentiellement sur le thème du travail. Et comme le dit Dolci lui-même, la grève de la faim était conçue comme un rituel préparatoire à la « fête du jeudi : travailler » (ibid.). On a à analyser ce passage maintenant.

4. Le 1956 ou l’ère d’Antigone

> « La République reconnaît à tous les citoyens le droit au travail et crée les conditions qui rendent ce droit effectif. Tout citoyen a le devoir d’exercer, selon ses possibilités et selon son choix, une activité ou une fonction concourant au progrès matériel ou spirituel de la société ».
>
> *Constitution italienne*, art. 4

L’année 1956, que Pietro Ingrao a défini comme « inoubliable » et Giorgio Amendola « terrible », se caractérise par une série d’évènements qui ont secoué la conscience de tous ceux qui, d’une manière ou d’une autre, adhéraient à l’idéal communiste : le XXème congrès du PCUS (du 14 au 25 février) au cours duquel Nikita Khrouchtchev divulgua son « rapport

secret », l'insurrection de Budapest et sa répression qui entraîna arrêts, exécutions, persécutions et, donc, l'indignation contre le régime soviétique de milliers de militants communistes, intellectuels et « compagnons de route »[1]. Les disputes internes aux partis communistes nationaux, suivies des premières phases de la « déstalinisation », inaugurent, dans leur ensemble, une nouvelle période politico-culturelle. En Sicile, où l'industrialisation, et donc la formation de la classe ouvrière, est toujours en retard, la conscience politique ne se manifeste activement que par l'action du mouvement paysan. Dolci, qui avait commencé ses luttes avec les pêcheurs en 1952, à la veille du jeûne dont nous venons de parler, observe que ceux-ci « n'ont pas une physionomie politique » (Capitini, Dolci, cit., p. 75). Cette remarque s'accorde bien avec les chroniques locales rapportées par Renée Rochefort dans son livre *Le travail en Sicile*[2]. D'après elle, le mouvement paysan sicilien a été le seul mouvement capable de mettre « en branle de profondes passions et de fervents espoirs », pendant une lutte pérenne contre le *latifondo.* À partir de cette révolution d'inspiration socialiste qui, entre 1883-1884, traversa l'île et aboutit à la formation des *Fasci siciliani*, le mouvement paysan sicilien « devint à la fois moins violents et plus organique » et se plaça « à la tête de l'Italie » dans le domaine de la coopération[3]. Rochefort parle d'une « mutation qualitative » qui, en 1913, poussera 30 000 paysans à marcher, « bourrés de policiers et de soldats », sur Trapani et, en 1956, 5000 autres à défiler par les campagnes d'Agrigente dans la « Marche de la faim » (Rochefort, 1961, pp. 104-109).

Il est vrai, que l'année 56 demeure dans les mémoires non seulement pour les évènements politiques que l'on vient de décrire, mais aussi pour la vague de froid qui s'abattit sur l'Europe occidentale à partir du mois de janvier. En Italie, elle fut ressentie surtout dans le Sud, où des mobilisations de chômeurs et travailleurs affamés sont durement réprimés. À Venosa, à San Severo, à Brindisi et à Gioia del Colle, voire entre les Pouilles et la Basilicate, les affrontements dans les rues font de nombreux blessés parmi les manifestants et parmi les soldats.

---

1 Je suis essentiellement Ajello, 1997, pp. 359-451 et Ginsborg, 1989, pp. 275-282.

2 « Les souvenirs de révolte, écrit Rochefort, sont ainsi demeurés vivaces dans les mémoires paysannes. Chaque village a sa chronique : 1820, 1848, 1860» (Rochefort, 1961, p. 104). Les recherches sur la « géographie sociale » de la Sicile des années 50, menées par Renée Rochefort sous la supervision de Fernand Braudel, aboutissant en 1961 dans le livre *Le travail en Sicile*, se servent des enquêtes de Dolci. Rochefort nous offre un premier aperçu du travail sociologique de Dolci, dans l'article *Un dossier sur le temps présent : les bas-fonds siciliens d'après l'enquête de Danilo Dolci (*Rochefort, 1958).

3 Et « malgré l'esprit asocial des paysans » souligne Rochefort (1961, p. 104).

Or, cette escalade de violence, où le déterminisme de la nature semble se mêler au déterminisme politique, ne fait que confirmer aux yeux de Dolci la nécessité d'une approche non-violente et constructive. Comme partout, même à Partinico, les autorités ouvrent des chantiers qui recrutent des chômeurs pour les travaux d'urgences. Mais seulement '*les amis des amis'* peuvent en bénéficier, ce qui ne favorise certes pas la pacification sociale : « Maintes fois, - écrit Dolci à cet égard - la situation était tellement grave, la terreur de la mafia tellement diffuse, qu'on croyait travailler sur un volcan » (Dolci, 1973, p. 38). Cependant, cette situation ne dégénère pas en violence. Dans cette communauté de *paysans*, la violence diffuse – de la mafia, des bandits, de l'État, de certains désespérés -, ne pousse pas la « majorité » à y répondre avec d'autres violences : « Lorsque nous avons tenu nos premières réunions avec les paysans […], la majorité objecta que cette manière d'agir [la manière violente] était d'une efficacité douteuse et mettrait les gens dans leur tort » (ibid., p. 37). D'autre part, la minorité de ceux qui « voulaient lancer des pierres dans les carreaux des carabiniers et mettre le feu à la mairie », ne donnait jamais lieu à de telles tentations (ibid.).

Comme on l'a montré plus haut, quoique Dolci lui-même ne puisse ne pas reconnaître l'existence d'une culture de la violence en Sicile, il est loin de l'affecter à la majorité des siciliens. Il voit jaillir une disposition non-violente du monde rural, au fur et à mesure qu'il avance dans l'analyse des causes réelles du malaise de la population, qu'il se confronte, dans les réunions, avec la pluralité concrète et qu'il s'engage dans la recherche d'une stratégie d'action. Ce qui se verra fort bien dans le jeûne et encore mieux dans la grève du zèle. On a ainsi un paradoxe très significatif de ce moment historique : dans une période où l'Italie – et surtout l'Italie du Sud - est prise dans une spirale de violence, dans la terre qui a toujours été étiquetée comme « terre de violence », on assiste progressivement à une résistance non-violente qui fera éclater les contradictions du système politique sicilien et italien sans aucune effusion de sang. Nous sommes face à une expérience politique unique de l'histoire italienne. On va maintenant l'analyser plus en détail.

4.1 Un nouveau chemin : la grève du zèle

On a dit que, de 1956 à 1960, la question du travail se pose comme le thème central de la pensée et de l'action de Dolci. *Processo all'articolo 4* (1956), *Inchiesta a Palermo* (1957), *Una politica per la piena occupazione* (1958) et *Spreco* (1960), sont les quatre livres principaux qui résument le processus multiforme de cette période dans la Sicile Occidentale. Chacun d'eux aborde la problématique du travail selon une perspective spécifique et se présente comme un compte rendu critique de quelques années d'initiatives. À cela il faut adjoindre les reportages pendant ses voyages en Suède, en Grand Bretagne, en Inde, en Yougoslavie, aux Etats Unis, en U.R.S.S., en Israël, au Sénégal et au Ghana, publiés dans le quotidien sicilien *L'Ora* et ensuite dans *Conversazioni* (1962) et *Verso un mondo nuovo* (1964). En particulier, celui sur les politiques de plein-emploi du gouvernement suédois, publié en avril 1958, sous le titre *Le monde vers le plein-emploi. Comment en Suède on cherche à donner du travail à tous.* Ce sont des étapes importantes du chemin de Dolci qui signent la continuité thématique dans l'évolution de sa pensée tout au long des années soixante.

Cette œuvre - que l'on dirait intellectuelle - n'est que la documentation de la *praxis* pédagogique et politique de Dolci menée sur le terrain, à laquelle concourt une pluralité de sujets qui se regroupent *par la médiation de son travail*. Pêcheurs, paysans, syndicalistes, intellectuels, artistes, etc., sont tous également concernés dans ce processus. Ils font des réunions, approfondissent la condition de misère, discutent d'éducation, de paix, de religion, de violence et de non-violence ; ils jeûnent et coopèrent pour protéger les plus faibles; ils se disputent dans la recherche de solutions efficaces aux diverses urgences. Et, au fur et à mesure qu'ils avancent dans ce processus de participation, la *nécessité* leur décèle la direction à entreprendre, le besoin intériorisé devient, dans chacun, conscience des possibilités d'agir ensemble. Le chômage endémique, le gaspillage des ressources, les réactions violentes et tous les détails d'une condition générale de misère ne *pourraient* se résoudre qu'en produisant du travail. La digue *pourrait* apporter du travail et devenir le principal moteur du développement. Mais comment arriver à sa construction ? Comment *matérialiser* cette possibilité ? Avec les réunions, les appels, les manifestations, les jeûnes on a progressé dans la prise de conscience. Tout compte fait, il ne s'agit que de l'ancienne

question du *travail*[1]. Mais maintenant cette possibilité se manifeste sur un nouveau plan. Que faire, donc, pour convaincre l'État de construire la digue ? Que l'État ne fasse rien pour créer du travail, et gaspille des ressources qu'il pourrait bien utiliser pour ce but, ne signifie pas que l'on ne puisse pas travailler. Car la *Constitution italienne* affirme que le travail est un droit et un devoir et que chacun est libre de s'autodéterminer dans la production de travail. Mais d'où partir, en attendant que les institutions se décident à intervenir ? Comme nous venons de l'affirmer, la réponse ne peut venir que de la nécessité.

Les voies de communication autour de Partinico, dont se servaient traditionnellement les paysans pour le transport des marchandises - les *trazzere*, en sicilien - , étaient impraticables. Cette situation posait, ou mieux, imposait une question : « Pourquoi rester les bras croisés pour sept ou huit mois alors qu'on pourrait réparer des routes défoncées ? » (ibid., p. 64). Elle est bien éclairée par le sociologue sicilien Lorenzo Barbera qui rapporte un dialogue entre Dolci et les chômeurs remontant à une réunion organisée à la Chambre du Travail, un moment avant la première tentative de grève à rebours :

> « Dolci : - Si pour faire valoir leurs droits, les travailleurs font la grève, qu'est-ce que doivent faire les chômeurs pour faire valoir les leurs ?
>
> Les chômeurs : - Ils vont travailler !
>
> Dolci : - Et quel travail peut-on faire tous ensemble ?
>
> Les chômeurs : - Réparer les *trazzere* aux alentours de Partinico qui sont impraticables pour les chars des paysans » (Barbera, 2012, p. 32).

On voit ici comment l'on met en évidence un problème concernant principalement la mobilité des paysans, c'est-à-dire l'avant-garde de ce collectif en formation. Nous avons déjà cité la lettre que Dolci écrivit à Capitini une semaine après la fin du jeûne de décembre : « Les chômeurs de Partinico s'organisent avec la Chambre du Travail pour aller reconstruire une route considérée nécessaire : ils appellent cette initiative 'grève à rebours' » (Capitini, Dolci, cit., p. 69). Dolci parle de chômeurs 'en général', comme le fait Lorenzo Barbera.

---

[1] « On posait toujours l'accent sur le même concept : nous sommes des gentilshommes et voulons travailler », (Spagnoletti, cit., p. 63).

Leurs mots reflètent un moment spécifique du mouvement en cours. Par la médiation de la conscience paysanne, les chômeurs découvrent tous un mobile personnel (le besoin de travailler), un mobile pour ainsi dire social (les routes détériorées) et un moyen de lutte (la grève à rebours). Cette tripartition n'est bien sûr qu'apparente, car la notion de mobilité peut dire tout et rien. Ce qui importe est de définir la différence de ce moment par rapport au passé et par rapport à l'avenir douteux.

Si, comme on l'a dit plus haut, le jeûne fonctionne comme un rituel préparatoire qui stigmatise *passivement* le problème de la faim, tout en visant la structuration de rapports nouveaux, la grève à rebours 'ou du zèle', en reliant ces rapports dans une nouvelle action commune (*éclairée* en bonne partie par la conscience paysanne), se présente comme la réponse *active* au problème du chômage. Ce sont deux moments d'un seul mouvement dialectique qui dévoile d'abord un aspect (la faim) et ensuite l'autre (le travail) du mouvement même de la *rareté* (laquelle n'a pas une identité spécifique puisqu'elle n'est pas une condition générique et homogène mais un ensemble de *manques spécifiques* : économiques, politiques, pédagogiques, sanitaires, éthiques, etc.). Ce sont deux moments d'un mouvement politique qui, sous plusieurs aspects, par rapport au passé, apparait nouveau. Un mouvement qui révèle les diverses exigences des chômeurs, leur envie de s'engager dans une lutte non-violente, en gardant en soi l'histoire des luttes paysannes. Dolci décrit le résultat de la première tentative de ce nouveau mouvement unifié :

> « La 'grève à rebours' a été interrompue par 28 policiers [...] Le commissaire nous a menacé de nous arrêter car, selon lui, 'toucher une route serait un crime'. Afin de nous convaincre de quitter notre travail, il nous a promis de s'engager pour faire partir les travaux publics. Le soir, pour la première fois dans l'histoire de Partinico, on m'a dit, 'la salle du conseil de la mairie regorge de gens […]' La chose la plus remarquable est que les grévistes répétaient avec insistance, s'adressant au commissaire furieux : 'Les mitraillettes, ça suffit ! Nous voulons du travail !' […] La police avait fait venir deux autres camions de Palerme : 50 policiers prêts à intervenir. Le président de la Chambre du Travail a voulu qu'on s'arrête. Je n'ai rien fait. Jour après jour on s'organise mieux, on devient plus forts » (Capitini, Dolci, cit., pp. 72-73).

Comme l’on voit, au cours de cette première grève à rebours, Dolci paraît se poser dans une posture d’observation plutôt que d’action. En vue d’une planification plus *exacte*, il réfléchit sur l’action pacifiste des manifestants et la réaction des autorités. Il se rend compte que le pacifisme de son collectif met en contradiction les forces de l’État. L’idée de la grève à rebours lui paraît efficace. Remettre à nouveau une route, au lieu d’attendre l’initiative du gouvernement, signifiait avancer littéralement vers un nouveau chemin et Dolci semble s’en apercevoir clairement. Ce nouveau chemin a comme point de départ l’article 4 de la *Constitution Italienne* - qui reconnaît le travail soit comme un *droit* soit comme un *devoir* -, mais ceux qui décident de l’entreprendre ne savent pas exactement où il conduit.

4.1.1 Une stratégie efficace pour la prison

Le 5 janvier Dolci est invité au programme télévisé ‘Orizzonte’ à Milan et le 13 à Turin. Il est interviewé par le jeune philosophe de la « pensée faible » Gianni Vattimo. L’occasion est favorable à Dolci pour s’exprimer publiquement sur la condition de la Sicile occidentale et pour consulter des personnalités qui ont commencé à suivre ses initiatives. Il va voir Piero Calamandrei à Florence, Aldo Capitini à Perugia, Maria Fermi-Sacchetti - laquelle venait de constituer le premier comité des 'Amis de Danilo Dolci' - à Rome, Elio Vittorini à Milan, Norberto Bobbio à Turin et d’autres, tous prêts à soutenir cette initiative. Fort de cet appui, à la télévision Dolci dénonce l’immobilisme des institutions face au banditisme maritime, au chômage, à la condition des enfants non scolarisés. Il parle de la grève à rebours qui s’est déroulée dans le mois de décembre, de l’intervention de la police, de l’impatience des chômeurs et de leur question cruciale : si le travail, outre qu’être un droit, est un devoir, et si tout citoyen a le devoir d’exercer une activité concourant au progrès (comme le dit la Constitution), restructurer une route abandonnée pourrait-il être un crime ? N’est-ce pas plutôt un crime d’empêcher les citoyens de travailler ? Pendant qu’il parle à la télé, à Venosa, un paysan est tué par la police et des dizaines de manifestants et policiers sont blessés. Dolci, qui avait toujours mis en garde contre une escalade de la violence, souligne avec force que le but principal des grévistes *du zèle* est celui de travailler et qu’ils veulent le poursuivre par le moyen de la non-violence : « Les révolutions se font avec de la générosité et la tête sur les épaules, en se sacrifiant pour tous, sans tuer » (Dolci, 1956, p. 36). Enfin, il déclare :

« Quand je rentre chez moi, si l'on ne trouve pas du travail, on retournera rapiécer la *trazzera* dans l'attente de construire la digue. Je suis ici pour prévenir tout le monde qu'il n'y aura pas de charge de police qui pourra nous empêcher de travailler» (ibid.). À son retour, Dolci écrit une série d'appels pour alerter les autorités de l'initiative programmée. Le 31, Dolci résume les motivations dans un dernier appel :

> « Chers amis de Partinico,
>
> Les « bandits » de Partinico veulent devenir des citoyens italiens, ils veulent une société vraiment civile. Lundi, avec la grève de la faim et la méditation partagées, nous nous sommes préparés pour la fête de jeudi : travailler. Personne ne nous empêchera de travailler ensemble […] Celui qui essaiera sera marqué d'infamie. Mais nous sommes sûrs qu'il n'y pas d'homme aussi cruel et assassin. Nous faisons appel à la conscience de tous les peuples, d'Italie et du monde entier.
>
> Respirer et travailler, sont pour l'homme des lois éternelles. Même la plus haute loi de notre état le reconnaît en le spécifiant avec l'article 4 de la Constitution. (*'La République reconnaît à tous les citoyens le droit au travail et crée les conditions qui rendent ce droit effectif. Tout citoyen a le devoir d'exercer, selon ses possibilités et selon son choix, une activité ou une fonction concourant au progrès matériel ou spirituel de la société').*
>
> On ne trahira pas nos familles, nos lois : le travail est organisation du chaos, est vérité qui s'incarne dans la vie et ainsi rend le monde meilleur.
>
> Avec toutes ses richesses aujourd'hui gaspillées ce pays pourrait devenir un des lieux les plus beaux de la terre où tous pourraient vivre comme des hommes. Personne ne doit rester sans travail ou être occupé dans un boulot indigne. Le travail est travail seulement s'il est utile à tous.
>
> On pardonnera ceux qui nous ont fait du mal : on cherche pour nous et pour tous des rapports structurels meilleurs. Nous sommes des hommes de paix. Je suis sûr que personne ne nous empêchera d'accomplir cette œuvre sacrée » (ibid., pp. 39-40).

Mais les choses iront diversement, comme l'on sait. Nous allons analyser ce moment que nous croyons être le commencement d'un parcours conduisant à la frontière d'un nouveau monde. Nous essayerons de fournir une interprétation du processus qui a suivi immédiatement la grève à rebours du 2 février 1956, lorsque Dolci et vingt-deux autres compagnons furent arrêtés. Quel crime avaient-ils donc commis ? Le *crime de travailler*, a-t-on entendu dire. Et nous allons voir dans quel sens.

Les faits sont plutôt simples. Nous avons désormais compris les motifs de la mobilisation en cours : pauvreté, chômage, violence, analphabétisme, gaspillage, ce sont peut-être les mobiles d'un même état de conscience et les différentes facettes d'une même condition de désespoir. Le jeûne avait été pensé comme un rituel de préparation à la journée du zèle, une initiative qui devait aussi servir pour créer en chacun une conscience collective de sa propre condition et pour restituer à l'opinion publique une image plus réaliste du drame de la Sicile occidentale. Par ailleurs, pour ce genre de manifestation, les protagonistes n'avaient qu'à répéter publiquement ce qu'ils faisaient d'habitude - et *par* nécessité -, chacun isolé et renfermé avec sa famille dans sa petite habitation[1], c'est-à-dire jeûner (ibid., p. 50). La grève à rebours, qui était la grève des « chômeurs », devait servir, de son côté, à montrer que ceux-ci étaient capables de manifester activement et pacifiquement en se référant à la Constitution, à la loi, à la démocratie, au droit plutôt qu'à la violence, au vol ou que de« rester les bras croisés » ; elle devait servir à montrer que les chômeurs, loin d'apprécier le banditisme et la violence, se percevaient comme des « travailleurs » et des « gentilshommes».

L'idée était de travailler un maximum de huit heures sur la 'trazzera vecchia', à 3 km de 'Contrada Motisi'. Les autorités furent toutes averties par des appels. Le commissaire de Partinico avait interdit soit le jeûne du 31 janvier soit la grève à rebours du 2 février. Mais il n'était pas renseigné sur le lieu de cette dernière. À l'aube du 2 février, 150 individus s'acheminèrent éparpillés au travers de la campagne de Partinico vers *Contrada Motisi*. Ils se regroupèrent sur la route à réparer et se mirent à travailler. Après une vingtaine de minutes

---

[1] Nous pensons à tant de pages que Sartre a dédiées à la dialectique du besoin et de la matérialité dans la *Critique de la raison dialectique*. Il nous semble extrêmement indicatif que dans ses mémorables réflexions sur le concept de « pratico-inerte » le philosophe songe à la condition des paysans de l'Italie du Sud. En particulier lorsque, après s'être répandu sur la notion de « praxis individuelle comme totalisation », il explique dans quel sens le type de praxis d'un « travailleur isolé » doit s'envisager comme « une désignation historique et sociale » capable de transformer son besoin, ou mieux, de conditionner en lui « non seulement l'assouvissement du besoin, mais le besoin lui-même ». Il en parle au début du chapitre intitulé « Des relations humaines comme médiation entre les différents secteurs de la matérialité » dont nous croyons utile de rapporter le passage suivant: « Nous avons décrit l'homme du besoin et montré son travail comme développement dialectique. Et ne disons pas que le travailleur isolé n'existe pas […] Mais sa solitude même est une désignation historique et sociale : dans une certaine société, à un certain degré de développement technique, etc., un paysan travaille, à certains moments de l'année, dans la complète solitude, qui devient un mode social de la division du travail. Dans le Sud italien, les journaliers agricoles – ces demi-chômeurs nommés *bracciante* – ne mangent pas plus d'une fois par jour et – dans certains cas – une fois tous les deux jours. A ce moment, la faim *comme besoin* disparaît (ou plutôt n'apparaît que s'ils sont mis brusquement dans l'impossibilité de faire chaque jour ou tous les jours cet unique repas). Ce n'est pas qu'elle n'existe plus mais elle s'et intériorisée, structurée comme une maladie chronique. Le besoin n'est plus cette négation violente qui s'achève en *praxis* : il est passé dans la généralité du corps comme *exis*, comme lacune inerte et généralisée auquel l'organisme tout entier essaye de s'adapter en se dégradant, en se mettant en veilleuse pour pouvoir baisser ses exigences » (Sartre, 1960, p. 178).

arrivèrent les policiers et les carabiniers de Partinico. Le lieutenant s'approcha de Dolci en lui intimant l'ordre de laisser la pelle, mais Dolci continua en faisant semblant de ne pas l'entendre. Alors le lieutenant lui enleva la pelle et ordonna à trois agents de le ramener à Partinico. Sur la route, ils rencontrèrent le commissaire de police de Palermo qui avait été alerté de l'initiative et était arrivé à Partinico avec cinquante soldats. Il discuta pacifiquement avec Dolci et le laissa aller. Dolci avait remarqué la masse de policiers avec les matraques et, préoccupé pour ses amis, décida de revenir à la 'trazzera'. Là, un groupe de travailleurs était encerclé tandis qu'un autre continuait à travailler. Les manifestants étaient d'accord pour rester immobiles sur place ou pour s'asseoir par terre en cas d'action de la part des forces de l'ordre. Mais après les trois tirs de sommation qui annonçaient la dispersion de la manifestation, une bonne partie se défila et ceux qui allèrent jusqu'au bout, en restant immobiles, debout ou assis, furent pris et amenés en prison[1].

Le 4 février, Danilo Dolci et ses compagnons se trouvent donc, les mains menottées, devant le juge du tribunal de Palerme devant répondre des accusations d'outrage, résistance, incitation et occupation du domaine public. Le 14 du même mois s'ouvre un débat parlementaire pendant lequel furent présentées dix-huit interrogatoires au ministre de l'intérieur. Communistes, socialistes, démocrates-chrétiens, républicains, libéraux prennent position contre les « mesures trop dures » adoptés contre les grévistes du zèle. Le 21, en fait, les accusés se virent aussi refuser la liberté surveillée. Le 22 commença le débat qui se terminera seulement le 24 mars, avec la condamnation de Dolci et de ses amis pour les crimes d'incitation et d'occupation du domaine public avec les « circonstances atténuantes de la haute valeur morale et sociale à l'égard de l'occupation du domaine public ». Danilo Dolci, défini comme « agitateur politique connu », Ignazio Speciale, syndicaliste de la C.G.I.L. et conseiller de la mairie de Partinico, Salvatore Termini (« Turiddu »), secrétaire de la Chambre du Travail et l'activiste communiste Francesco Abbate, avaient entre-temps purgé leur peine, c'est-à-dire un mois et 20 jours de détention préventive[2].

---

1 Je viens de résumer essentiellement la déposition de Dolci sur les faits du 2 février, (1956, pp. 48-53).

2 Les peines furent légèrement diverses selon la situation du single accusé (ibid., pp. 334-337).

4.2 Le *procès à l'article 4* comme synthèse dialectique des oppositions idéologiques

4.2.1 Du besoin symbolisé comme expérience d'unification

Nous avons dit que, par l'effet d'une conjoncture entre les faits de Hongrie, le rapport Khrouchtchev et la terrible saison hivernale, l'année 56 peut être considéré comme une année *symbolique*. Il s'agit maintenant de mieux expliquer pourquoi l'élément symbolique que nous cherchons à identifier se révèle de manière éclatante dans le procès entrainé par la grève du zèle. Cette expérience représente le moment final, tout à fait politique, d'une séquence de faits, d'actions et de conflits sociaux que l'hiver particulièrement froid, certes, exacerbe. Néanmoins, il ne faut pas oublier que le mouvement qui tourne autour du *collectif Dolci* a une histoire de 4 années. Pour lui, le froid hivernal n'a pas une fonctionne mobilisatrice. Ce mouvement en formation est concentré principalement sur le thème du *travail* et sur le thème de la *loi* dès 1952. Et la grève du zèle nous parait symboliser pleinement cette position : d'un côté le besoin de travailler, de l'autre le désir de rester dans les limites de la loi. À bien y regarder, dans le concret, la grève du zèle symbolise plutôt le passage du problème du *travail* au problème de la *loi*. Elle représente exactement ce que l'on vient de dire : le chemin *vers*… non la fin. Le but des manifestants était de sensibiliser le gouvernement et l'opinion publique, pour faire valoir une vision différente de celle de la presse, pour montrer la volonté de travailler et de travailler selon l'esprit de la Constitution, etc. Ils savaient que la manifestation n'aurait pas mis fin aux problèmes réels. En fait elle ne fut pas une protestation spontanée, motivée par le désespoir ou la rage, mais le résultat d'un « mouvement de conscience ». Il n'y aurait pas eu de procès et la grève se serait affirmée comme le moment final et symbolique par excellence, *si* les chômeurs avaient pu continuer à réparer la route, si la police n'était pas intervenue, si les deux parties s'étaient assises à la table des négociations, etc. Mais la *réalité* nous montre une situation bien différente. Le 2 février (date de l'assassinat de Gandhi), dans les campagnes de Partinico, de bon matin, 150 individus entreprennent une action qui s'achève quelques heures plus tard derrière les barreaux de l'Ucciardone de Palerme[1]. C'est dire que la grève à rebours, malgré son originalité, se déroule sur une demi-journée. Elle a ses causes, mais elle devient aussi la cause d'un autre

[1] Nous remarquons que "The Road to Prison" est le titre du chapitre que James McNeish consacra à la grève à rebours dans son livre sur Dolci (McNeish, cit., p. 105).

événement, qui durera quelques mois, devenant lui-même la cause d'autres expériences. Dans une perspective dialectique, la grève du zèle représente (avec la grève de la faim qui la précède) un moment crucial d'une série d'événements dont le procès symbolise tous les conflits dépassés. Et c'est car ce *procès* garde en soi-même les moments précédents, qu'on peut lui affecter une primauté symbolique. On peut le considérer aussi comme un nouveau *commencement*, une nouvelle concentration et refonte d'énergies autour de Dolci et de son collectif, puisqu'il engendre, à un autre niveau, une nouvelle mobilisation.

Nous soutenons que ce procès *marque* l'histoire italienne contemporaine. Par rapport à ce qu'il a déterminé dans le panorama politique italien - processus de mobilisation et contradictions qu'il a engendré, série d'interventions d'intellectuels et de politiciens de droite et de gauche -, il est peut-être comparable à l'affaire Dreyfus. En tout cas, il représente un moment historique fondamental car, si d'un côté il fait diviser des factions – « contre et pour Danilo Dolci » -, de l'autre il encourage l'unification des minorités qui, en dehors et à l'intérieur des plus grands partis italiens – DC, PCI et PSI -, travaillaient pour la réalisation d'une démocratie authentique. On observera aussi que la *tendance* à l'unification politique vient de très loin et le seul déterminisme que nous entrevoyons dans ce processus, n'est que la perpétuelle dialectique des oppositions observable dans l'évolution de tout parti, tout groupe organisé, tout collectif. Cette dialectique se déroule aussi comme expérience d'individus et groupes indépendants. Elle se révèle dans les diverses positions et visions à l'intérieur et à l'extérieur des partis. Et cette diversité-pluralité, devenue sans doute plus animée au cours de cette première décennie d'après-guerre, se reflète dans le procès contre Dolci et ses amis, dans les *actes* du procès autant que dans ceux du débat parlementaire. Ces actes sont, en effet, ceux que Dolci a eu la belle idée de regrouper dans le livre *Procès à l'article 4*, publié quelques mois après le procès. Il est déjà significatif que ce livre ait été signé par les quatorze intellectuels qui avaient pris la défense des prisonniers[1].

[1] Et l'on sait que ces intellectuels ont décidé de signer le nouveau livre car ils avaient craint que la seule signature de Dolci lui entraîne d'autres ennuis. Voici les noms des signataires: les avocats Achille Battaglia, Piero Calamandrei, Federico Comandini, Nino Sorgi, Nino Varvaro (qui représentèrent la défense proprement dite), les écrivains et journalistes Alberto Carocci, Mauro Gobbini, Vittorio Gorresio, Carlo Levi, Elio Vittorini, le philosophe politique Norberto Bobbio qui avait écrit la préface de Bandits à Partinico, le pédagogue Lucio Lombardo-Radice, Maria Fermi-Sacchetti (sœur du célèbre physicien Enrico Fermi) qui avait créé le premier comité des 'Amis de Dolci', et Gigliola Venturi, sœur de Altiero Spinelli, fondateur du Mouvement Fédéraliste Européen, et épouse de l'historien Franco Venturi. Là on voit bien la pluralité des témoignages.

Nous ne pouvons pas nous attarder sur tous les détails de cet événement car cela nous pousserait trop loin de notre ligne de recherche. Il est plutôt nécessaire maintenant d'envisager les actes afin d'approfondir ce que l'on vient de soutenir. Il s'agit d'un côté de montrer pourquoi nous considérons le *procès à l'article 4* comme un événement symbolique pour l'Italie et dans quel sens ce fut un moment fondamental pour la coagulation de la vision politique et pédagogique de Dolci. De l'autre côté, on doit rassembler les aspects que nous retenons en continuité avec ceux qu'on déjà examinés, ceux que nous avons nommés « nœuds organiques » et traités comme « éléments d'un premier diagnostic socio-économique : à savoir l'analyse du banditisme par rapport aux thèmes de l'éducation, du travail, des politiques sociales, des lois, des mesures de répression, du comportement du gouvernement italien et ses institutions locales face à la gravité de la misère sicilienne. 1956 est l'année de la première et fondamentale synthèse historique où la protestation du collectif Dolci dépasse les frontières de la Sicile (et aussi de l'Italie). Le procès contre le collectif Dolci consolide la vision et les revendications de *Banditi à Partinico* publié six mois auparavant (sans oublier que dans la prison Dolci ne cesse d'enquêter sur la situation des bandits). De plus, il motive l'écriture d'un autre livre fondamental, *Inchiesta à Palermo* qui sortira l'année suivante. Ce livre, à la différence de *Banditi à Partinico* (qui touche plus le thème de la loi que celui du travail, dans un diagnostic général de la seule situation de Partinico), est centré sur le thème du travail - envisagé comme prioritaire aussi par l'éditeur Einaudi - dans la province de Palerme. Plus précisément, comme on a déjà souligné, *Inchiesta à Palermo* approfondit les *souterrains* du marché du travail à Palerme. C'est dire que ce livre ne fait qu'approfondir la question principale du procès contre Dolci et ses amis. On va voir en quel sens.

4.2.2 Un aperçu du contexte politique : la faucille, le marteau et l'évangile

Pour se faire une idée du contexte politique italien lors des événements que nous traitons, on peut remonter à deux épisodes de la deuxième moitié de 1955 : le congrès socialiste de Turin concentré sur « l'ouverture des socialistes aux catholiques », une position que le secrétaire du Parti socialiste, Pietro Nenni, préconisait depuis 1953 et qui était favorable au climat d'« ouverture à gauche » du grand parti italien, la Démocratie chrétienne (DC), et le congrès des maires des villes du monde occidental et communiste contre la guerre nucléaire,

voulu et promu principalement par le démocrate-chrétien Giorgio La Pira, maire de Florence[1]. Avec Amintore Fanfani, qui en 1954 succède à De Gasperi à la tête de la DC, et Giorgio Gronchi qui devient président de la République en 1955, La Pira représente fort bien la nouvelle « famille chrétienne » s'ouvrant aux nouveaux défis socio-économiques et culturels du pays[2].

Ce sont des députés de ce courant ouvert de la DC qui interrogeront, du côté de la majorité, le ministre de l'intérieur Fernando Tambroni sur les *faits de Partinico*, à côté des représentants de l'opposition, voire des socialistes, des communistes et des républicains (Dolci, 1956, pp. 129-173). Nous sommes en face d'un archipel de positions politiques ayant en commun la tradition partisane antifasciste et antiautoritaire. C'est un front pluriel où la tradition marxiste et la tradition chrétienne se donnent la main pour constituer ce que l'on pourrait nommer le *socle institutionnel du mouvement démocratique italien*, auquel se lie un mouvement démocratique et antifasciste extraparlementaire plus proche de la société, dont Dolci est une expression symbolique dans le Sud comme le fut par exemple Nuto Revelli dans le Nord. Mais quels sont donc les points de ce débat national dans le gouvernement?

Comme le dit le chroniqueur de l'« Istituto Luce » dans l'émission télévisée « La settimana Incom », le 30 mars 1956, le procès contre Dolci et ses compagnons « s'inscrit dans la question méridionale » qui, depuis l'unification, est la question *fondamentale* du gouvernement italien[3]. On a déjà vu les aspects dramatiques du sous-développement en

1 Pendant cette période, on le sait, la DC cherchait à faire alliance avec les socialistes et d'autres forces de gauche afin d'affaiblir et isoler le PC. Pietro Nenni et Giorgio la Pira ont été des politiciens très influents dans la détermination du panorama politique italien à partir de l'après-guerre jusqu'à la fin des années 60.

2 Les exigences principales de ce courant démocrate-chrétien peuvent se synthétiser en trois points : la recherche d'autonomie à l'égard de l'Église et du centrisme conservateur, l'élan vers des réformes structurelles et le besoin d'enracinement du parti dans la société civile. En 1954 le plan Vanoni (ministre de l'économie) prévoit, pour la décennie 1955-1964, la pleine occupation et la réduction de la différence entre le Nord et le Sud. Comme le dit Paul Ginsborg, ce plan, appuyé « verbalement » par Fanfani au congrès de Trento, en octobre 1956, ne se réalisera jamais, parce que la « structure interne » de la Démocratie Chrétienne n'était pas le « moyen idéal pour la promotion d'un plan économique décennal », et parce que ses priorités étaient l'expansion de son électorat et la construction de « son pouvoir dans l'État » (Ginsborg, cit., pp. 222-228).

3 Et sans oublier que cette unification s'est faite en trois étapes, sans jamais résoudre l'essentiel : la disparité entre le Nord et le Sud. Du moins, au dit de l'historien italien Massimo L. Salvadori : « Nous pensons à ces cent cinquante ans d'Italie unie, mais il ne faut pas oublier […] que l'unité italienne a connu trois fondations dont deux ont eu aussi le caractère de refonte. À la première […] qui engendra en 1861 l'état monarchique, suivirent la deuxième en 1922-25 avec la formation de l'état fasciste et la troisième, en 1945-1947, après la fin de la guerre civile et de la Résistance, qui constitua l'état démocratique républicain ». (Salvadori, 2011, p. 4). Et encore : « Entre 1943 et 1945 l'Italie a été coupée en deux avec de telles conséquences qui contribuèrent de façon essentielle à consolider la fracture entre Nord et Sud », (ibid., p. 22). Nous traitons d'un autre point de vue la question méridionale par rapport à Dolci dans l'excursus 'Dolci dans la Géographie socio-culturelle italienne des années 50'.

Sicile : pauvreté, sous-occupation, analphabétisme, répression, violence. Or, le débat national est centré essentiellement sur l'incapacité du gouvernement de mettre en œuvre des politiques de développement dans le Sud, tandis qu'il gaspille de gros capitaux pour des politiques de répression[1]. Les initiatives de Dolci sont encadrées dans un ensemble concernant les autres initiatives populaires du Sud. Au dire du député Mario Alicata, du parti communiste, non seulement « l'épisode de Partinico […] s'inscrit dans une série de luttes et d'agitations au cours desquelles on a tiré sur des travailleurs », mais les « centaines d'intellectuels » qui ont pris position avec Dolci l'ont fait, car « ils sentent que dans le Mezzogiorno on ne peut pas continuer ainsi, et que devant une telle misère il faut une réponse très différente de celle qu'on a eue jusqu'à maintenant » (Dolci, ibid., p. 143). Les arrêts de Partinico, après les répressions violentes des protestations de Venosa et Foggia, « démontrent d'un côté l'aggravation du chômage et de la misère de l'Italie du Sud, de l'autre l'attitude du Gouvernement à persévérer dans une politique de répression au lieu d'adopter des dispositions pour soulager les souffrances du peuple et favoriser la création de travail »[2]. Le problème du travail, que Dolci avait déjà mis en relation avec celui du banditisme et des lois, devient ici le *leitmotiv* d'une interpellation générale contre l'autoritarisme de l'État, contre le manque de politiques sociales et contre une politique qui ne connaît que la force pour résoudre les conflits. Le procès devient lui-même un appel collectif, pluriel, pour l'adoption des règles de la démocratie et de la Constitution républicaine, laquelle est « fondée sur le travail ». La phrase que Dolci aurait prononcée devant son avocat Antonino Sorgi (« Ils ne sont pas en train de faire un procès à Danilo et à Turiddu : ils font le procès contre la Constitution et la liberté du travail »), devient le symbole du débat institutionnel. Elle affirme un rapport indissociable entre travail et droit, entre économie et lois, entre démocratie et code pénal, entre vraie et fausse démocratie, entre le vieux monde, encore contaminé de fascisme et de conservatisme, et le monde nouveau qui cherche à s'émanciper par les moyens et les procédures de la démocratie naissante. Revoyons le dilemme de l'intérieur du procès.

---

1 Interpellation du député communiste Secondo Pessi, séance de la Chambre, 14 février 1956 (D. Dolci, 1956, p. 147).
2 Interpellation du sénateur socialiste Carmine Mancinelli, séance du Sénat, 28 février 1956 (ibid., p. 162).

4.2.3 *Punctum crucis* : le code pénal contre les droits, la culture et l'« œuvre d'Etat » de Dolci

La république italienne ne connaît peut-être pas de contradiction plus importante, dans son système législatif, que celle entre l'esprit de la Constitution et celui du code de sécurité publique, le TULPS (Testo Unico delle Leggi di Pubblica Sicurezza). Ce dernier, ratifié en 1931 - c'est-à-dire en plein fascisme – reste en discrète mesure encore en vigueur aujourd'hui. Par ailleurs, à ses débuts, la République italienne se caractérise par des paradoxes politiques qui restent hors du milieu des lois, se reflétant plutôt dans celui des idéologies. Le marxisme (ou, du moins, un certain marxisme), traditionnellement opposé à toute religion, à tout idéalisme et aux politiques libérales, semble trouver un compromis avec un christianisme social dont les pratiques débordent le catholicisme traditionnel, l'ordre et la hiérarchie ecclésiastiques. Nous avons abondamment parlé du communisme chrétien de Nomadelfia. Or des courants différents du christianisme, dont les représentants avaient pris part à la résistance antifasciste et s'étaient ouverts à gauche, se trouvèrent opposés aux mêmes ennemis du marxisme: c'est-à-dire à tout ce qui allait contre les droits des travailleurs et des pauvres, contre la démocratie et les libertés que celle-ci est censé garantir, contre les principes de la Constitution, symbole absolu du dépassement du fascisme. Autrement dit, un certain marxisme et un certain christianisme et, plus généralement, un certain laïcisme et une certaine religiosité, se retrouvèrent sur une plateforme commune dont le noyau thématique était représenté en même temps par la question du travail, la question sociale - qui en Italie avait toujours été identifiée presque totalement avec la 'question méridionale'-, et la question de la 'loi'. Or cet univers pluriel - qu'on a trouvé dans les interrogations parlementaires - se reflète dans l'action et dans la pensée de Dolci ainsi que dans les plaidoiries de ses défenseurs, dans les témoignages et, enfin, dans ce collectif en fusion qui, fait d'hommes de loi, politiciens, écrivains, savants, semble se consolider *dans* et *par* le procès contre les grévistes du zèle. Il s'agit là d'un sentiment qui affecte chacun au-delà de son courant politique, un sentiment de mécontentement ressenti par tous envers un gouvernement qui, face aux maux de la société italienne, ne sait y remédier qu'avec le recours à la force, essentiellement incapable de transformer les contradictions sociales en des solutions politiquement et économiquement créatives ; bref, de gérer cette évidente contradiction entre le vieil ordre fasciste et le chaos de la démocratie naissante.

À l’occasion de l'audience du 29 mars, le premier défenseur de Dolci, Federico Comandini, ouvre sa plaidoirie en rappelant la distinction de Tertullien entre les « chrétiens fidèles » absorbés dans la « répétition de formules desséchées » d’où s’évanouit « l’esprit de l’évangile » et les « *naturilater christiani* », ces païens qui « inspiraient leur vie de la charité chrétienne […] sans partager, du moins consciemment, les principes de la foi du Christ » (ibid., pp. 223-224). Il remarque que le collectif Dolci est situé dans une forme de coexistence sincère entre le « matérialisme historique » et l’« esprit évangélique […], la foi et la dialectique marxiste ». Une coexistence où la « charité chrétienne [...] n'est pas la largesse hautaine de l’aumône », mais s’identifie plutôt avec une idée d’ « affirmation humaine : du droit de tous à la vie, au travail, [...] à la fraternité », et contre tout « esprit de violence » (ibid., p. 224). Comandini rappelle les aspects essentiels du conflit mis en évidence par l’action du collectif Dolci : d’un côté « la misère, la faim, la folie, le désespoir », de l’autre « l’indifférence, la négligence, le cynisme, l’abus » ; d’un côté une population appauvrie à cause d’un manque de politiques concrètes, de l’autre la *Loi*, qui ne sait qu’employer « les mitraillettes ». Nous sommes face à ce que nous venons de soutenir et que Comandini nomme le « *puctum crucis* » du procès : « la Constitution contre le texte unique des lois de sécurité publique : la nouvelle maison et la vielle », la nouvelle Italie « qui est en train de se faire [et] de s’affranchir » contre la « vieille Italie qui veut résister mais [hélas] s’apprête, inéluctablement, à mourir » (ibid.).

Vieilles et nouvelles lois, vieil et nouvel ordre, vieille et nouvelle Italie, sont les oppositions mises principalement en parenthèses - avec les questions du travail, de la violence et de l’éducation – par Comandini, et que nous retrouvons déclinés, plus ou moins explicitement, dans toutes les interventions. Le *collectif Dolci* est vu comme l’avant-garde de la nouvelle Italie démocratique qui réclame, contre le vieil ordre l’application de la nouvelle loi, qui défend les droits du travail sur lesquels elle est fondée et qui les revendique par le moyen de la protestation pacifique consentie par elle. Les actions de cet avant-garde démocratique-pacifique découlent de la conscience d’un passé de luttes violentes : conscience de la violence qu’une population a dû subir le long des siècles (violence de la faim et d’un gouvernement absent ou présent seulement avec des mesures répressives) et contre laquelle certains n’ont su réagir que par les voies de la protestation violente et du banditisme (ibid., p. 147). Ainsi l’avocat Francesco Taormina déclare-t-il ouvertement que les accusés du procès

sont les « déshérites de Partinico » lesquels représentent les déshérités de « l'ile entière, de l' Italie entière et, en particulier, de ce Midi noble et tourmenté » (ibid., p. 247). Dolci, les autres accusés et les chômeurs qui ont protesté avec eux, sont « les défenseurs de l'ordre juridique constitutionnel » ou, encore mieux, « de l'ordre moral et de l'ordre juridique » (ibid., p. 250). En particulier ils ont protégé soit l'article 4 de la Constitution qui affirme le droit et le devoir de travailler, soit l'article 2 qui affirme les droits inviolables de l'homme, « comme individu et membre de formations sociales » et de « solidarité économique, politique et sociale » (ibid.).

Bien entendu, ce rappel si insistant de la Constitution ne se borne pas à la reconnaissance, dans les actions du *collectif Dolci*, de la valeur de l'élan politique aspirant à la mise en acte de la démocratie. Il va jusqu'à mettre en jeu le rapport entre la politique et la culture, le rôle du gouvernement sur le versant des politiques de l'éducation et celui de la culture dans la formation du citoyen à la démocratie. C'est dire que le rappel de la Constitution n'est pas seulement un renvoi aux droits mais aussi à l'exigence d'une action de pédagogie populaire à divers niveaux. Ceci est souligné de façon générale par le plus jeune des avocats de la défense, Nino Sorgi : « Il ne peut y avoir de la culture là où l'État ne se soucie pas de déterminer les conditions d'accès du peuple à la culture et donc à la civilisation, tout en éliminant l'analphabétisme» (ibid., p. 257); ou, de manière plus directe, nous retrouvons le même thème dans les mots de l'écrivain Alberto Carocci, lorsqu'il écrit que « la valeur éducative » est implicite dans l'idée de « faire un travail d'utilité publique », d'autant plus que « la chose publique est chose de tous et que travailler pour le bien public c'est travailler pour le bien de chacun » (ibid., p. 209). Nous retrouvons encore une lecture pédagogique des actions du collectif Dolci dans le témoignage de deux des plus célèbres écrivains italiens, très attentifs à la condition du Sud et de la Sicile : Elio Vittorini, d'origine sicilienne qui a du émigrer au Nord – car lui aussi, comme Dolci, était fils de cheminot - et Carlo Levi, écrivain et peintre piémontais, très attaché au Sud où il avait été en exil pendant le fascisme. Le premier, fort de ses origines siciliennes, entrevoit une conjonction parfaite entre « les idées […], les propos […] et surtout les méthodes » de Dolci et les spécificités de la civilisation sicilienne. Il avoue s'être méfié de Dolci lors de leur première rencontre, ne pas aimer les méthodes dans lesquelles « on mélange les manifestations religieuses avec les revendications sociales » et soutient que ce type d'activités « ne serait peut-être pas pertinent dans l'Italie du

Nord » et serait même considéré « ridicule ». Cependant il juge les initiatives de Dolci et de ses compagnons comme « les plus conformes à la Sicile » car cet île, à son avis, « ressemble beaucoup à l'Inde », elle est caractérisée par « la même profonde séparation en classes [...] la même ségrégation due à cette séparation laquelle est, en grande partie, encore actuelle en Inde ». En outre il y a l'élément religieux qui rend « les paysans siciliens » très semblables aux « masses populaires indiennes ». Selon l'écrivain sicilien, Dolci lui-même ressemble aux activistes indiens travaillant « dans les zones moins développées de la société pour préparer l'action réformatrice de l'État » - et pour cela « les soutient au lieu de les entraver » (ibid., pp. 210-211)[1].

D'après Carlo Levi, si l'État italien ne reconnaît pas l'œuvre de Dolci, celle-ci est cependant « œuvre d'État » (ibid., p. 217). Cette œuvre se manifeste pleinement dans les initiatives qui précédent la grève à rebours, celles qui ont entrainé des résultats pratiques comme « la crèche, l'université populaire, les projets de bonification, les enquêtes, les études, l'assistance, les projets de travail et de culture » (ibid., p. 216). La grève à rebours n'a pas représenté « une simple, bien que légitime, revendication syndicale » mais l'affirmation de la dignité humaine, de « la valeur d'existence du travail pour des hommes qui sont bannis de ce privilège commun à tout le monde […] qui selon la Constitution italienne est un droit et un devoir » (ibid., p. 219). Levi ne sépare pas la grève à rebours de la grève de la faim qui, comme on l'a dit plus haut, représentait pour le collectif Dolci, la « fête avant de travailler ». Elles sont l'une la continuation de l'autre : la grève de la faim est un « acte d'extériorisation de la conscience » de la faim en tant que besoin permanent « involontaire et collective [...] douloureuse habitude de chaque jour » ; la grève à rebours n'est que l'extériorisation de la conscience du chômage perpétuel. Dans ce processus, fondamental est le rôle de Danilo Dolci qui a su agir se servant de ce que Levi nomme « sa première qualité », c'est à dire la « confiance », un sentiment d'ouverture qui « naît comme une fleur au milieu des misérables et des opprimés, et s'étend à tout le monde, même aux puissants et aux oppresseurs » (ibid., p. 218). C'est grâce à cette qualité que, selon Carlo Levi, l'œuvre de Dolci « se rencontre avec l'origine du grand mouvement d'auto-création qui conduit un peuple […] à

[1] On verra dans la deuxième partie de notre travail comment Dolci lui-même affrontera la comparaison entre la Sicile et l'Inde. La comparaison est faite aussi par Leonardo Sciascia qui, toutefois, soutient une nette différence entre siciliens et indiens, surtout par rapport au thème de la violence. Nous devrons y revenir.

l’affirmation de l’existence [et] de la conscience personnelle », c’est à dire à former « des hommes et des citoyens » (ibid., p. 217). C’est pourquoi il faut appeler l’œuvre de Dolci « œuvre d’État ».

4.2.4 *De legibus* : la loi ancienne, la loi écrite et la loi morale

Nous allons conclure ce chapitre d’histoire italienne, en analysant le point de vue de Piero Calamandrei, père du droit civil et de l’humanisme juridique italiens, membre de l’Assemblée constituante de la Constitution italienne et tenace promoteur de sa mise en acte. Remontons un moment à janvier 1955, à l’occasion de l’inauguration d’un cycle de conférences visant à «illustrer […] les principes moraux et juridiques qui sont à la base » de la « vie associative » italienne. Calamandrei, en s’inspirant de l’article 3 de la Constitution[1] - qu’il considérait le plus important - commence ainsi son discours :

> « Il est de notre devoir d’éliminer les obstacles qui entravent le plein développement de la personne humaine : donc donner du travail à tous, donner une juste rétribution à tous, donner une école à tous, donner à tous les hommes une dignité d’homme […] Car tant qu’il n’y a pas cette possibilité pour chaque homme de travailler et étudier [...] notre République ne pourra pas se déclarer […] démocratique » (Calamandrei, 1955).

Ces remarques, adressées aux jeunes étudiants lycéens et universitaires rassemblés dans le *Salone degli Affreschi di Santa Maria della Pace* de Milan, seront à la base de la plaidoirie finale de Calamandrei, un an plus tard, dans la salle d’audience du tribunal de Palerme. Mais cette fois elles sont adressées aux vieux juges qui doivent juger Danilo Dolci, c’est-à-dire un « jeune homme » qui, étudiant et travailleur à Milan en vue d’une carrière dans le domaine de l’architecture, a décidé d’émigrer en Sicile, où il a continué à étudier et à travailler pour un

[1] « Tous les citoyens ont une même dignité sociale et sont égaux devant la loi, sans distinction de sexe, de race, de langue, de religion, d'opinions politiques, de conditions personnelles et sociales. Il appartient à la République d'éliminer les obstacles d'ordre économique et social qui, en limitant de fait la liberté et l'égalité des citoyens, entravent le plein développement de la personne humaine et la participation effective de tous les travailleurs à l'organisation politique, économique et sociale du pays ».

but collectif ou, comme beaucoup l'ont souvent observé, « social ». D'après Calamandrei, ce jeune homme, qu'on a fait passer pour un criminel, « aurait dû être le premier à parler » car, loin de l'être, il n'a fait que tirer les conséquences du choix d'accomplir le premier devoir constitutionnel (Dolci, 1956, p. 291). Danilo Dolci, à ses yeux, n'apparaît pas comme l'accusé réel du procès en cours ; le procès lui-même, à son avis, n'a aucune ressemblance avec un procès pénal. En fait, pendant un procès pénal, soutient Calamandrei, « le public concentre ses regardes sur le banc des accusés », car il croit y trouver « l'auteur d'un délit », un individu qui représente « une menace pour la société » (ibid., p. 292). Mais dans notre cas, on ne voit ni coupable ni délit[1]. Fort de son humanisme, Calamandrei propose une interprétation de la situation à partir de l'ambiance même de la salle d'audience, où « le banc des accusés et celui des défenseurs sont si proches qu'ils ressemblent à un seul banc » (ibid.), en rendant ce procès non pas « très commun », comme l'a dit l'accusation, mais « exceptionnel, extraordinaire, absurde ». À vrai dire, ce procès devrait paraître plein de signification par le seul fait que les défenseurs sont des hommes de culture notoires, venus de toute Italie pour soutenir Dolci et ses amis. En tout cas, il s'agit d'un événement qui « n'est même pas un procès ». D'après Calamandrei, il est plutôt « un *apologue* » (ibid., p. 296) dont « le sommet magique » n'est pas le principe d'égalité se cachant dans la formule que l'on trouve dans toutes les salles d'audience : « La loi est la même pour tous » , mais bien celui inscrit dans la formule, beaucoup plus laconique, marquetée en latin sur la chaire des juges : « *de legibus* […] l'impératif catégorique qui unit tous à un même devoir» (ibid., p. 293).

La *loi*, donc. Dans ce procès on n'interroge pas des coupables, mais la loi elle-même. C'est l'interrogation qu'une collectivité pose aux représentants de la loi à côté de présumés coupables. Une pluralité de voix qui cherche à s'unifier dans la loi ou, du moins, dans une interprétation spécifique de la loi. Mais dans quel sens la loi serait-elle la signification ultime de ce procès, voire « l'impératif catégorique qui unit tous à un même devoir ? »

Il serait inutile de chercher à répondre à ces questions en suivant la route de la jurisprudence. Il faudrait plutôt s'en remettre au point de vue du regard humaniste de Calamandrei, pour lequel le droit en général n'est jamais qu'une affaire de juges ; encore moins quand ceux-ci

[1] « Mais ceci n'est pas un procès pénal : où serait-il le coupable, le délinquant, le criminel ? où est le délit ? en quoi consiste-t-il ? qui l'a commis ? » (ibid.)-

l'appliquent à la réalité sans aucun effort critique, en faisant de « l'obéissance à la loi » une « excuse » cachant l'acceptation d'une injustice[1]. Et nous nous trouvons sans doute dans un de ces cas. Formellement, pour faire un exemple, il s'agit d'un procès pénal contre des gens qui ont plusieurs fois dénoncé le banditisme maritime, « qui condamne les petits pêcheurs à mourir de faim » (ibid., p. 300). Mais l'État ne les écoute pas, n'intervient pas contre les grosses industries qui se servent de ce banditisme. Pendant ce temps, la pêche illicite et la faim de familles de petits pêcheurs continuent, produisant un mécontentement qui conduit certains à la violence, certains au vol et à la prison, certains à la mort. Quand Dolci arrive en Sicile, aux pêcheurs qui n'ont pas décidé de devenir eux-mêmes bandits, il dit : « la seule protestation que vous pouvez faire est celle de votre faim » (ibid.). Et lorsque ceux-ci s'organisent pour faire une grève de la faim, l'État apparaît avec ses soldats, les mêmes qu'ils auraient pu utiliser pour arrêter la pêche illicite à l'origine de la faim des pêcheurs ! Or, la même dynamique paradoxale se répète par rapport à la question du travail et des autres questions sociales soulevées par Dolci et ses amis depuis 1952. Dès cette date, l'État n'a pas répondu de manière responsable, sauf lors de la première grève de la faim de Dolci!

Si nous considérons que ce genre de paradoxe se répète dans toutes les revendications et initiatives, la lecture de Calamandrei nous apparait encore plus éclairante. Il pose au centre du procès la base même du procès : la loi. Et il le fait en soulignant le rôle des hommes dans l'interprétation et dans la mise en acte de la loi. Ce rôle change selon la condition et les intérêts de ses exécuteurs, des parties en conflit. Selon Calmandrei, la dynamique en jeu semblerait respecter un ancien canevas de « chronique judiciaire […] la scène principale d'un drame », où la loi morale d'un ou plusieurs individus se révolte contre la loi de l'État, « un dialogue entre deux personnages dont chacun a assumé une valeur symbolique sans s'en apercevoir » (ibid., 304). Il rappelle aux juges l'exemple d'Antigone qui, poussée par la loi morale, intérieure, s'oppose à Créon qui veut appliquer la traditionnelle loi de Thèbes. Or, dans le procès contre les grévistes du zèle, l'autorité veut appliquer le code pénal contre les accusés qui en appellent non seulement à la loi morale, non écrite, mais aussi à la loi de la Constitution : « Là aussi - dit Calamandrei – le contraste est comme celui entre Antigone et Créon, entre justice humaine et règlements policiers ; avec une seule différence : Danilo

[1] Ainsi écrit-il dans l'*Elogio dei giudici scritto da un avvocato* :« L'excuse de l'obéissance à la loi est souvent une hypocrisie qui sert à faire passer l'injustice en la couvrant du manteau de la légalité » (Calamandrei, 1999, p. 299).

n'invoque pas des lois 'non écrites'. En fait, pour ceux qui ne le savent encore pas, notre Constitution a été écrite il y a dix ans ! » (ibid.).

Le rapport entre la loi morale et la loi de l'État est, en réalité, un problème éternel que l'on retrouve aussi dans le procès contre le collectif Dolci. Mais là nous parlons d'une situation où la loi d'État est identique à la loi morale des accusés et de leurs défenseurs. Elle est la loi nouvelle de la Constitution, résultante d'une pluralité de voix alignées contre le vieil ordre fasciste. Les principes de la Constitution sont aux yeux des nouveaux citoyens les fondations de cette nouvelle société. Ils y croient, au dire de Calamandrei, comme des fidèles à leur religion[1]. Partout en Italie, on attend que les nouveaux principes soient appliqués ; les citoyens espèrent que les nouvelles lois de la démocratie - la liberté, l'égalité et la solidarité - soient à l'ordre du jour pour tous. Dans les autres démocraties européennes qu'on appelle 'parfaites', « tout citoyen respecte les lois car il sait que chacun les respecte : il n'y a pas une double interprétation de la loi, une pour les riches et l'autre pour les pauvres ». En Italie le peuple n'a pas confiance dans les lois, « parce qu'il n'est pas convaincu qu'elles sont *les siennes*» (ibid., p. 307). Aux pauvres gens, l'État est toujours apparu comme un « ennemi […] représentant la domination […] jamais comme l'État du peuple » (ibid.) Pour que le droit soit vécu comme une expérience concrète par ce peuple abandonné à sa misère, il faut que le peuple « sente les lois de l'État comme *ses propres* lois » (ibid., p. 306).

Il s'agit encore de la lutte pour l'émancipation des résidus du fascisme, pour « la démocratie et la liberté » (dont Calamandrei est ancien promoteur), un moment de transition du vieux monde au nouveau où « la fonction des juges n'est pas de défendre une légalité décrépite mais de créer graduellement la nouvelle légalité qui a été promise avec la Constitution » (ibid.). Dans toute époque de transition, en fait, la tâche si difficile « d'adapter le droit aux nouvelles exigences de la nouvelle société en formation, a été assumée par la jurisprudence» (ibid., 305). C'est pourquoi Calamandrei appellent les juges à ne pas ignorer les sentiments sortis du procès et le fait que plusieurs « courants de pensée » supportent les revendications des accusés. Il les invite à se faire plutôt protagonistes conscients de cette « transition » du vieil au nouvel ordre légal. « Ce n'est pas la cause de Dolci et non plus celle de Partinico où

[1] « La loi est comme une religion [...]. Pour qu'elle fasse des miracles, il faut y croire » (Dolci, 1956, p. 309).

de la Sicile. C’est la cause de notre pays à racheter et à assainir […] Soyez, vous, Messieurs les Magistrats, les précurseurs de cette stérilisation » (ibid., p. 315).

Comme on vient de le voir, Calamandrei ne se borne pas à défendre les accusés. Il lance un appel aux juges, il les invite à évaluer cette atmosphère de solidarité compacte, à s’interroger eux-mêmes sur les raisons de cette solidarité. Dolci lui apparaît comme un « homme de culture, qui pour manifester sa solidarité aux pauvres ne s’est pas contenté des mots … mais a voulu vivre leur vie, souffrir leur faim, partager leur foyer» (ibid., p. 31). Il insiste sur l’étroit rapport entre la politique et la culture, la culture et la question sociale : « Nous sommes beaucoup à penser et à répéter que si la culture veut être vive, active et non inutile et aride érudition, elle ne doit pas se défiler des affaires sociales […] mais nous ne savons pas renoncer à notre repas, à notre lit, a notre bibliothèque isolée et tranquille » (ibid., p. 312). Que la caractéristique principale de Dolci soit de l’« héroïsme » ou de la « sainteté », Calamandrei voit dans son œuvre exactement ce qu’avait déjà vu Norberto Bobbio : « Il a su faire ce que nous n’avons su faire. Des hommes de cultures sont venus de toute l’Italie pour le remercier de cet exemple, de ce rachat » (ibid., p. 313).

5. Etat persécuteur et solidarité

« *Dura lex sed lex* » c'est l'expression avec laquelle se termina, le lendemain de la lecture de la sentence, le service télévisé dédié par l'Istituto Luce à cet événement extraordinaire. Une conclusion médiatique qui paraissait insinuer un affaiblissement de la position de Dolci face à une loi indiscutable et ridiculiser son effort pour résoudre les problèmes des siciliens. En réalité, les journalistes, mêmes les mieux informés sur la situation dénoncée par Dolci, ceux-là mêmes qui avaient assisté au procès, ne pouvaient en donner une représentation fidèle. Pour le faire il aurait fallu s'être dépris du conformisme médiatique, détaché de l'opinion publique dominante et rangé sur le front des « amis » de Dolci, car rester neutre signifiait essentiellement donner raison à l'État. Pour être fidèle à un vrai travail de documentation, au lieu de se prêter au montage et au démontage médiatique d'un bon ou mauvais mythe de Dolci, il fallait nécessairement suivre ce dernier et ses collaborateurs dans leurs entreprises et dans la construction du monde nouveau qu'ils mettaient en œuvre de jour en jour.

Par ailleurs, on rappellera que Dolci et des autres accusés avaient passé en prison, à l'*Ucciardone* de Palerme, le temps entre leur mise en accusation et le procès. Là les journalistes n'avaient certes pas le droit de les suivre et, par conséquent, n'ont pas pu faire l'expérience des premiers jours de Dolci entouré dans sa cellule d'abondants paniers d'olives, huile et pain ! À l'inverse de ce que l'on pouvait entendre des émissions de la télé et lire dans beaucoup d'articles au service des institutions, l'incarcération de Dolci non seulement lui fit gagner la reconnaissance des détenus qui savaient que cet homme s'était occupé de leurs enfants, mais amplifia aussi sa notoriété dans les milieux culturels et politiques en Italie et à l'étranger. Une certaine solidarité en prison lui vint même de son geôlier qui lui permit de garder des cahiers cachés sous le matelas. Lorsque Dolci lui demanda d'expliquer la raison de son geste, il répondit seulement que dans sa cellule était déjà passé un compagnon antifasciste, c'est-à-dire Ferruccio Parri (l'un des fondateurs du Comité italien des amis de Dolci).

Il est vrai que pour Dolci les ennuis judiciaires ne se termineront pas avec le procès dont nous venons de parler ; ils vont même se multiplier dans les années suivantes au fur et à mesure qu'il s'engage et que sa notoriété augmente. Quelques jours avant la sentence de condamnation une nouvelle accusation, cette fois de la part du préfet de Rome, l'appelle de nouveau à la barre des accusés avec Alberto Carocci, l'éditeur de la revue « Nuovi Argomenti » qui publia des pages du futur livre *Inchiesta a Palermo*. L'accusation - d'« obscénité et outrage à la morale publique » - se réfère au « récit de vie » en ouverture du livre, témoignage autobiographique de Gino Orlando qui avait ouvert à Dolci les portes des quartiers pauvres de Palermo. Cet homme représentait un cas emblématique pour la conception de Dolci sur le rapport du banditisme avec le travail et l'éducation. Son histoire était la preuve parfaite de la thèse selon laquelle dans la mesure où il y a des conditions pour travailler honnêtement et un minimum de support pour s'instruire et se former, un homme prend difficilement la voie de la vie illégale. Gino Orlando avait eu une enfance de voleur à la tire et une adolescence dans la contrebande et autres affaires illégales ; il était passé par plus d'une maison de correction, puis en 1943 avait pris la carte du parti communiste pour devenir enfin un dirigeant de la fédération communiste palermitaine. C'est avec lui que Dolci alla se promener, les premières fois, dans les ruelles du *Cortile Cascino*, du *Capo*, de la *Kalsa* et des *autres* quartiers pauvres de Palerme. Et c'est dans une de leurs promenades que Gino Orlando lui décrit certains rituels d'initiation sexuelle auxquels étaient soumis les jeunes voleurs à la tire de Palerme qui furent ensuite rapportés dans l'*Inchiesta*. Son récit, le plus long des trente autobiographies choisies pour ce livre, nous plonge immédiatement dans le problème fondamental de la « sous-occupation »[1] ou dans sa dimension concrète - c'est-à-dire la ville de Palerme – où ce thème veut être approfondi.

Ce ne fut donc vraiment pas – et sans ouvrir un autre chapitre – une question de pudeur publique qui motiva cette nouvelle tentative judiciaire contre Dolci. La sexualité n'était qu'un prétexte cachant une motivation plus profonde, de la part de ceux qui voulaient empêcher les droits de la démocratie de s'affirmer et soustraire aux yeux du grand public les conditions réelles de misère d'une partie de l'Italie. Cette nouvelle opération – qui touchait la liberté des écrivains et des éditeurs, mais aussi la liberté même de réaliser des enquêtes

[1] On verra plus loin quel sens il faut donner au mot « sous-occupation ».

sociales approfondies - détermina une mobilisation ultérieure du monde de la culture. C'était, en un mot, une lutte contre une censure de matrice fasciste. Et ce sont encore des intellectuels antifascistes de diverses origines qui, après la condamnation en première instance, se mobilisent sous l'impulsion d'une conférence de presse organisée par l'Associazione Italiana per la Libertà della Cultura (Association Italienne pour la Liberté de la Culture) afin de témoigner de la scientificité de l'œuvre en question. Cette mobilisation de solidarité joua sans doute un rôle fondamental sur la décision de la Cour d'appel de Rome d'invalider la condamnation.

C'est que la solidarité envers Dolci se renouvelle chaque fois que la loi intervient pour lui contester quelque point de son œuvre pratique et intellectuelle. Elle se répandra dans les années suivantes grâce à ses livres et au réseau qui s'organisent autour de lui pendant ses voyages saisonniers à l'étranger. Elle continuera à se répandre suite à une série d'autres événements : une nouvelle grève de la faim en mai 1957, le Congrès international pour le plein emploi organisé en début de novembre de la même année, entouré par les forces de sécurité publique et suivi d'une autre grève de la faim, la nomination au prix Lenine pour la paix en janvier 1958 et, après son voyage en France, Suisse, Suède, Norvège et Angleterre, la nouvelle campagne contre lui l'accusant de « diffamer l'Italie en pays étranger » qui lui coûta le retrait de son passeport. En bref, on lui reprochait d'avoir dit qu'à Palerme les rues principales, accessibles aux touristes, étaient interdites aux habitants des quartiers pauvres et que ces derniers étaient isolés par la police lors d'une épidémie. A cette occasion ce seront les amis français qui prendront l'initiative contre la décision du ministre de l'intérieur, Tramboni, d'envoyer à la presse italienne un appel dont nous reportons volontiers un morceau :

> « Au moment où Danilo Dolci et ses compagnons sont appelés à comparaitre une nouvelle fois devant un tribunal, nous tenons à exprimer notre sympathie et l'admiration que nous ressentons pour le caractère de l'œuvre de cette grande personnalité […] Danilo Dolci nous rappelle avec force la contribution essentielle que peuvent apporter la résolution, la conviction et la fermeté d'un homme, pour l'amélioration de la condition humaine. La personnalité et l'action de Dolci connaissent en France un profond retentissement, et nous souhaitons vivement que l'importance de son œuvre soit universellement reconnue et qu'aucun obstacle ne vienne entraver son développement » (Steinmann, cit., pp. 48-49).

Cet appel fut signé par plus de cinquante intellectuels de toute orientation, parmi lesquels figurent J.-P. Sartre, J. Cocteau, F. Mauriac, R. Vercors, G. Marcel et Lanza del Vasto. Nous le considérons comme un témoignage important de certaines dynamiques historiques liées au développement de la démocratie. Nous sommes en face d'un processus qui se forme dans le cadre constitué par une pluralité d'acteurs, individus et groupes, dont les actions révèlent la demande exigeante à mettre en acte des principes et des méthodes de la démocratie. Nous sommes toujours en face du conflit entre loi et hommes, loi et morale, démocratie et vieille doctrine fasciste. Plus précisément, comme nous avons cherché à le montrer jusque-là, nous sommes devant les portes, encore fort fermées, de la démocratie italienne, face à une démocratie naissante que Dolci semble avoir remarquablement aidé à mettre en mouvement.

Excursus

Le jeune Dolci et la Sicile dans la géographie socio-culturelle italienne des années 50

La personnalité de Dolci, et surtout celle du jeune Dolci, ne peut pas se comprendre sans avoir une idée de la Sicile ou, du moins, des représentations que les lettrés, les peintres, les cinéastes et les journalistes ont forgé de cette île historique. En outre, étudier l'œuvre de Danilo Dolci en faisant abstraction d'un des problèmes principaux de l'Italie d'hier et d'aujourd'hui, c'est-à-dire de la « question méridionale », peut amener à des malentendus par rapport à son choix de s'installer, en 1952, en Sicile qui devient son principal laboratoire de formation politique et pédagogique. Après cette date, descend sur Dolci l'auréole du bon samaritain ou du missionnaire, alors qu'il traverse une phase de crise conflictuelle en raison de son exigence d'émancipation de la religion. Les pages suivantes peuvent être considérées comme un bref excursus visant à faire la clarté sur l'identité ou les identités du jeune Dolci par rapport à la Sicile et à la question méridionale. Nous nous limiterons à-souligner quelques aspects d'un ensemble de problématiques qui mériteraient une étude à part.

a) La Sicile, *les* Siciles

La Sicile a été toujours considérée comme une île légendaire et un carrefour des cultures méditerranéennes. Au centre de l'attention des curieux des cinq continents, sa culture, ses mystères, ses contradictions lui ont donné une forte identité symbolique qui se prête aisément aux voyageurs inspirés du fantastique et aussi du grotesque. Berceau de l'ancienne civilisation grecque, terre d'accostage des peuples les plus divers à travers les siècles, destination privilégiée des passionnées de beaux-arts, elle est aussi la terre des cruautés les plus affreuses que l'on puisse imaginer. À côté des inventions - propres à certaine créativité artistique et cosmopolite - qui ont contribué à former des significations iconoclastes de la réalité sicilienne[1], les faits tristement liés au phénomène de la Mafia ont favorisé la diffusion de clichés sur la Sicile bien plus inquiétants que les interprétations des artistes. Il s'agit d'évènements réels dont la cruauté met à dure épreuve la logique car le plus souvent les acteurs-responsables se cachent, les trames et les indices sont truqués, ce qui fait apparaître les faits comme des situations irrationnelles, énigmatiques qui se confondent où se

[1] Je pense, par exemple, aux peintures de Escher et de Guttuso.

substituent à la réalité. Et cela se reflète dans la littérature sicilienne qui, on le sait, est riche de situations et de personnages énigmatiques, de trames obscures et de tricheries. On connait les œuvres de certains écrivains siciliens qui ont mêlé la réalité et l'imagination, le rationnel et l'irrationnel, au point de créer des situations littéraires qui reproduisent bien la logique contradictoire de la réalité. Il suffit d'évoquer les noms de Luigi Pirandello, Leonardo Sciascia et Elio Vittorini, sans doute les plus grands représentants du « sicilianisme »[1] littéraire qui déborde les frontières siciliennes et italiennes. Pensons aussi aux représentations, visions et scènes de la Sicile dépeintes par cette brillante génération d'écrivains, metteurs en scène et photographes du réalisme et néoréalisme italiens. Leur liste serait longue.

Ce 'sicilianisme', pour ainsi dire, interne à la Sicile peut se comparer à un sicilianisme *exotique* se formant en dehors de la Sicile : celui lyrique d'un Goethe, par exemple, ou celui plus fantaisiste d'un Stendhal[2]. En effet, certaines atmosphères siciliennes des livres de Sciascia et de Pirandello rappellent celles qui avaient ravi l'imagination de Goethe pendant son voyage en Sicile ou celles qu'avaient construites Stendhal dans ses écrits et ses lettres, bien que ce dernier n'ait jamais mis pied en Sicile[3]. Les extraordinaires aventures de Goethe à la recherche de l'identité du Comte de Cagliostro dans la Palerme du XVIII siècle, narrées dans son journal de voyage, révèlent son intérêt pour la figure de l'« imposteur », archétype de la tradition populaire et littéraire sicilienne. L'imposteur est un bluffeur gentil dont la capacité de tricher est vue comme un art et une vertu respectables, admiré au point que l'admirateur peut être séduit et se faire lui-même imposteur[4]. C'est le héros demi-réel

1 Ce terme crée lui-même souvent des malentendus. Sciascia l'utilise beaucoup avec celui de « sicilitude ». Pour une acception spécifique de « sicilianisme », je cite volontiers un extrait de l'article 'La Sicile au miroir : Leonardo Sciascia et Gustavo Bufalino' de Flaviano Pisanelli, publié en 2005 dans le livre collectif, *L'insularité*, : « Cette notion de 'sicilianisme' s'affirme au fil des époques grâce au dialogue et à l'interaction entre un imaginaire collectif, qui forge le sentiment de faire partie d'une communauté bien précise, et les traditions locales, qui sont à l'origine d'une poétique et d'un langage insulaire. La dialectique entre culture et tradition est à la base d'un 'principium individuationis' permettant à la Sicile de se créer un espace que l'on peut définir non seulement géographique, mais surtout mental » (Trabelsi, 2005, p. 469). Quant au terme « sicilitude » je renvoie à l'article 'Du sicilianisme à l'histoire de la Sicile' de Jean-Yves Fretigné, publié en 1998 dans le dossier *Les secrétaires d'état du Saint-Siège (1814-1979). Sources et méthodes* in Riccardi et al., 1998 ; et au classique de Sciascia, *La sicilia e la sicilitudine* (Opere, 2003 b).

2 Je songe encore à Sciascia qui a consacré nombre de pages sur les rapports de certains intellectuels et artistes avec la Sicile.

3 En ce qui concerne le sicilianisme exotique voir surtout l'écrit de Sciascia *Stendhal e la Sicilia*.

4 Il faut citer le cas paradoxal de Goethe, lequel était fasciné par la figure de Cagliostro. Ce dernier était en réalité un homme d'humbles origines dont le vrai nom était Giuseppe Balsamo. Il était recherché dans toute l'Europe et il changeait souvent d'identité. Sa famille vivait à Palerme, au cœur de Ballarò, un des quatre cantons anciens de la ville. Comme ses parents se gardaient de recevoir des visiteurs enquêtant sur leur Giuseppe, Goethe appliqua le

incarné dans la figure pirandellienne de Mattia Pascal, lequel fait semblant d'être décédé pour se dégager de sa vie monotone ; ou bien ce demi-génie des Lumières créé par Sciascia, l'abbé Vella, qui invente l'existence d'un ancien document - écrit dans une langue imaginaire, mélange de maltais et d'arabe dont il est le seul expert - dans lequel sont mis en cause les propriétés de l'État et de l'Église[1].

Sciascia soutient que certains écrivains classiques retrouvent en Sicile « les qualités, le caractère, le mode d'être des italiens » en tant que terre de « témoignages du monde classique ». C'est la position de Stendhal et de Goethe mais aussi celle de l'écrivain helléniste Paul-Louis Courier : « Toute l'Italie n'est rien sans la Sicile ». (Sciascia, 2004, pp. 696-723). Mais, cette île si aimée, magnifiée, mythifiée par le public d'intellectuels et d'artistes, a-t-elle vraiment la même identité pour tous ? Dans la multitude des situations littéraires crée par Sciascia on peut saisir une identité sicilienne qui ne coïncide pas avec l'identité imaginée par les écrivains qu'il évoque. Sans doute la Sicile possède-t-elle une identité mais cette identité n'est pas liée exclusivement au monde classique. Ce n'est pas une identité *originaire*. La Sicile de Sciascia n'est pas la Sicile de Goethe et de Stendhal. Elle est la Sicile de la Mafia, la Sicile de la violence, la Sicile de l'analphabétisme, du chômage chronique, de l'émigration. C'est la Sicile qu'il partage avec Danilo Dolci et avec tout un courant d'écrivains et de savants qui avaient à cœur la « question méridionale ». Une Sicile qui n'a pas une identité spécifique mais une identité multiple, ce qu'a clairement affirmé Renée Rochefort, en 1960 : « Il n'y a pas *une* Sicile, mais *des* Siciles » (Rochefort 1960, p. 4).

b) Dolci entre la question méridionale et la question religieuse

Essayons de mieux cerner la question. Plus d'un savant pense que l'on ne peut pas comprendre l'histoire de l'Italie sans étudier l'histoire de la Sicile –c'est ce que pense aussi Dolci -, et presque tous considèrent la question sicilienne comme faisant partie de la question méridionale. On peut en effet dire qu'à partir des années de l'unification, le plus grand problème de la politique italienne a été la question méridionale. On peut faire remonter son

même stratagème: il changea son identité et se fit passer pour un « anglais qui devait informer sur la situation de Cagliostro ». Il leur dit qu'après sa détention dans la Bastille, il venait d'arriver à Londres (Goethe, 2005, pp. 57-77). Je me demande si à la base de ce mensonge de Goethe il n'y a pas le même enchantement qui poussa Stendhal à inventer d'avoir été en Sicile plusieurs fois.

[1] Il s'agit du protagoniste du roman historique et fantastique *Il consiglio d'Egitto* (Sciascia, 2004).

origine aux *Prime Lettere Merdionali* de l'historien napolitain Pasquale Villari, dont la publication coïncide avec la date de l'Unité de l'Italie, 1861[1]. Avant la publication de ces lettres, il n'y avait pas de question méridionale en Italie. Dans le sillage de Villari d'autres jeunes chercheurs se sont intéressés à l'histoire du Sud pendant la deuxième moitié du XIX siècle. C'est Villari qui poussa Jessie White Mario à visiter les bas-fonds de Naples qu'elle décrira ensuite dans *La Miseria di Napoli*. Et c'est lui aussi qui sollicita les deux auteurs toscans Leopoldo Franchetti et Sydney Sonnino, pour effectuer ce qu'on peut considérer comme la première enquête sur la Sicilie, *Sicilia nel 1876*. Les premières études et enquêtes sur la question méridionale, furent suivies par celles de Pasquale Turiello, Giustino Fortunato, Napoleone Colajanni, Saverio Nitti, Ettore Ciccotti, Gaetano Salvemini, Guido Dorso, Antonio Gramsci. Après Antonio Gramsci une nouvelle génération poursuivit la tradition méridionaliste, s'étendant aux poètes, aux romanciers, aux artistes, puis vint un courant varié dans lequel on peut compter des intellectuels comme Rocco Scotellaro, Tommaso Fiore, Ernesto De Martino, Carlo Levi, Corrado Alvaro, Francesco Jovine, etc.

C'est dans cette tradition que s'inscrit l'œuvre du *premier* Dolci. À vrai dire, dans les années 50, Dolci est classé parmi les intellectuels de ce nouveau mouvement méridionaliste mais aussi parmi les 'néoréalistes'. Comme l'explique Giuliano Manacorda dans *Storia della letteratura italiana contemporanea*, les années 50 sont marquées par « l'épuisement définitif » de l'expérience du néoréalisme et par la floraison de nouveaux courants culturels (Manacorda, 2010, p. 247). En 1959, le jeune critique littéraire Gianni Scalia, qui considérait le réalisme et le néoréalisme comme un seul courant, écrira que Danilo Dolci appartient, avec Rocco Scotellaro et Carlo Levi, à une phase avancée de ce courant qu'il appelle « sociologique-documentaire »[2]. En effet, depuis *Banditi a Partinico* (1955), et encore plus après *Inchiesta a Palermo* (1957), l'image du sociologue s'ajoute à celle du missionnaire qui a déjà fait le tour du monde, tandis que des intellectuels comme Norberto Boccio et Carlo Levi cherchent à montrer l'originalité de l'engagement politique de Dolci. Certes Dolci a fait des enquêtes, et a recueilli beaucoup de témoignages, mais ce travail s'insère, comme le dit,

---

1 Je suis essentiellement la ligne de lecture de l'historien Massimo L. Salvadori dans *Il mito del buongoverno. La questione meridionale da Cavour a Gramsci* (1960).

2 Il appelle la première phase « de l' éthique et de la politique de l'engagement », la deuxième « méthodologique-théorique (dominée par Lukacs et Gramsci, avec des nuances jdanoviennes) » et la phase finale « de la crise du réalisme (Manacorda, cit., p. 252). La phase concernant l'oeuvre de Dolci est la troisième.

Manacorda, « dans une lutte plus ample qu'il soutient comme homme et comme écrivain » (ibid., p. 39). De plus, d'après Manacorda, Dolci n'est pas seulement un représentant du néoréalisme et du méridionalisme. En tant que poète, il représente un point culminant de la tendance d'un certain courant de la poésie italienne des années 40 qui joint l'expérience religieuse et l'activité sociale[1]. Nous ajoutons que, pour Dolci, cette « convergence » représente un parcours qui s'accomplit au début des années 50. Pour être plus précis, elle coïncide avec cette période de 'crise existentielle' entre le départ de Nomadelfia peu avant l'hiver 51 et l'arrivée à Trappeto en février 1952. Pendant ce passage Dolci murit un choix fondamental. Le changement géographique reflète ce changement intime progressif qui lui fait décider d'abandonner l'activisme et l'idéologie religieuse de Nomadelfia – que plus tard il appellera 'sectaire' - pour s'ouvrir à un engagement civil, laïc bien plus ambitieux, insistant sur la volonté de s'engager librement avec 'tous', et en dehors de toute idéologie. Cette mutation se manifeste surtout dans sa poétique de la jeunesse où le dieu transcendant est remplacé par un dieu immanent. Pour le jeune Dolci, selon Manacorda, il s'agirait d'un vécu révélant « la mesure dramatiquement humaine de son imitation du Christ » (ibid., p. 81). Dolci fait la découverte de la présence divine dans les hommes. Songer à Dieu signifie essentiellement songer à la condition humaine. En effet, après l'expérience de Nomadelfia, Dolci fait publier son poème *Voci nella città di Dio* dans lequel ce concept est clairement expliqué : Dieu est identifié aux créatures humaines :

> « Et toi, Dieu / pour lequel je me promène dans ce ciel immense / parmi des nuages de monde / Tu es plus seul, plus pauvre que moi / Je t'ai vu souffrir sous le bistouri /qui te soignait un ulcère […] / Je t'ai vu ivre […] les yeux écarquillés / Je t'ai vu pousser la charrette […] / Pour te vivre, je dois être ton frère et ton père » (Dolci 1979, p. 15).

Dieu n'est plus une entité religieuse à laquelle on adresse des prières. Il est devenu pour Dolci une *idée morale*. Dieu est essentiellement la créature dont il faut prendre soin. Il est le

[1] « Le point de convergence le plus authentique entre l'instance religieuse et l'instance sociale est dans la poésie de Dolci » (ibid., p. 81).

pauvre, le malade, le travailleur, l'homme perdu dans l'alcoolisme, l'orphelin à qui Dolci doit « nettoyer le nez coulant [et] construire une maison robuste, en pierre » (ibid., p. 16).

Ce n'est donc pas un hasard si à partir de la grève de la faim de 1952 et pendant toutes les années 50, à côté du Dolci sociologue, se-développe l'icône du jeune apôtre ou missionnaire. Nous avons des traces vivantes de cette iconoclastie du jeune Dolci dans le témoignage de deux pêcheurs qui racontent des anecdotes se référant aux premiers jours de Dolci à Trappeto. Il s'agit d'un récit dicté en dialecte et traduit en italien par Grazia Honneger Fresco en 1954, dans lequel Dolci est vu comme un jeune chrétien inspiré par les principes de la fraternité universelle, songeant à une « communauté » où tous pourraient vivre « en frères » (Dolci et al., 1957, p. 23), une image que l'on retrouve - dix ans après - dans les pages que McNeish consacra à l'arrivée de Dolci à Trappeto : « Dolci expliqua son idée d'ouvrir une maison pour les plus nécessiteux dans laquelle on puisse vivre selon l'amour fraternel, ce qui pour lui était à la base de la religion authentique. Une sorte de communauté » (McNeish, 1965, p. 40). C'est cette image qui fera le tour du monde avant que s'impose celle du sociologue et de l'activiste laïc. Et quoique Dolci vingt plus tard, qualifie de manière critique comme « mythe » et « poème religieux » le témoignage des deux pêcheurs, cette image est incontestablement cohérente avec celle que l'on peut reconstruire à travers ses premiers poèmes et écrits jusqu'à 1954[1].

Après ce que l'on vient de dire, on voit bien la difficulté de qualifier l'expérience du jeune Dolci. Pour paraphraser l'expression de Rochefort sur la Sicile, on pourrait dire que, pendant les années 50, il n'existe pas *un* Dolci mais *des* Dolci. Mais nous savons aussi qu'il s'agit d'un pur problème de réception de son œuvre et d'un peu de précipitation, peut–être, chez certains dans la tentative de comprendre l'expérience de ce jeune homme progressiste. Il s'agit en effet d'un long parcours pour le jeune Dolci qui va s'émancipant progressivement non seulement de la religion mais aussi d'un certain idéalisme - qu'il doit à ses lectures de l'adolescence - et des idéologies de l'après-guerre. Ce sont les années d'une lente transformation qui se termine en 1954. Ce n'est qu'après cette date que l'image du « saint

[1] « Si tu permets à Dieu de te féconder, Dieu naitra » ; « Pour vivre ensemble, nous devons vouloir et penser ensemble comme Dieu » écrira-t-il encore dans les premières pages de *Fare presto (e bene) perché si muore* (Dolci, 1954, pp. 7-8). Après cette publication, Dolci ne fera plus le nom de Dieu.

sans auréole » commencera à céder la place à celle du militant sur le front des droits du travail et de l'éducation, de l'activiste-écrivain indépendant engagé dans la lutte pour le développement et pour la démocratie. Un passage qui se verra dans les écrits suivants, à partir de *Banditi a Partinico* (1955) où Dieu n'est plus mentionné et où la dimension humaine et sociale éclate dans toute sa matérialité et son désespoir.

Deuxième partie

L'âge de raison. Représentation et planification du monde nouveau (1960 – 1997)

Chapitre I

Vers la planification du monde nouveau

Préambule : *celui qui joue avec les autres*

Dans le chapitre II, nous avons dit que l'ossature de la pensée de Dolci, les germes de son approche et les intérêts principaux de sa recherche socio-existentielle se sont formés entre

depuis l'arrivée son en Sicile et la grève à rebours[1]. Nous avons indiqués trois centres thématiques tournoyant autour de trois sujets corrélés : le banditisme, le *plein* chômage et le problème de l'éducation. Nous avons dit que l'on ne peut séparer l'un de l'autre car ils sont les symptômes d'une seule maladie sociale et que le plus évident de ces symptômes est le banditisme ou, mieux encore, la violence produite par une constellation de conflits particuliers, les diverses formes de banditisme, les mesures répressives de l'État, la violence de l'abandon et aussi celle du silence de certaine presse. Nous avons montré en outre que pour Dolci cet ensemble de malaises ne peuvent se résoudre que par l'instrument d'une politique du plein emploi, laquelle de son coté renvoie aux politiques de l'éducation et de la formation. Nous avons ajouté que grâce à tout cela la notion de travail devient le levier principal des luttes à venir[2]. Et encore, nous avons vu comment la grève à rebours, après l'expérimentation de la pratique du jeûne, faisant appel à l'article 4 de la Constitution, a révélé les contradictions sociales et politiques qui ont conduit au procès. Nous avons enfin insisté sur la question de la loi et du rôle de l'État car il nous paraissait évident que le banditisme, le rapport entre l'État et la société, la violence en général, les difficultés réelles de la population, relevaient aussi de l'action et de l'éthique des cadres politiques et institutionnels. Le conflit entre la loi et la réalité sociale, entre le code pénal et la constitution, la vielle discipline fasciste et la démocratie naissante nous a paru d'une netteté quasi cartésienne. Et on verra comment le thème de la loi se développera dans l'évolution de la pensée de Dolci, jusqu'à devenir le sujet d'un de ses livres de la maturité : *La legge come germe musicale*.

Les étapes suivantes - jusqu'aux environs de 1962, date du début des travaux d'édification de la digue - dessinent un nouveau cadre des problèmes, soit pour Dolci, soit pour son collectif, soit encore pour la collectivité dans laquelle et en relation avec laquelle il se forme, s'interroge et agit. Certes, la chaîne des nouvelles initiatives, les actions et les écrits de Dolci

---

1 Nous avons déjà rencontré l'expression « socio-existentiel ». Nous nous en servons pour indiquer une dimension humaine subjective où les problèmes qu'on qualifie d'habitude comme 'maux sociaux ' - le chômage, la pauvreté, la disparité économique, l'analphabétisme, les problèmes de santé, la criminalité, etc. - ne sont pas envisagés du point de vue d'une science spécifique, mais du point de vue de l'expérience du seul individu. Autrement dit, dans notre perspective, où chaque problème est discuté par les diverses disciplines, ce n'est que son reflet dans la vie quotidienne des hommes qui nous intéresse le plus. Si un problème peut se nommer 'social' c'est parce que ce sont des hommes qui le vivent.

2 N'oublions pas que d'avoir posé le thème du travail comme centre d'intérêt ne signifie pas mettre de côté les autres questions. Peu à peu la question du travail cédera la place aux autres thématiques. Progressivement, un nouveau noyau thématique se formera autour de la question de l'éducation.

de cette période montrent que le centre thématique originaire n'a pas beaucoup changé. Il a été seulement approfondi. Les besoins des gens eux-mêmes n'ont encore pas trouvé de réponse, mais l'expérience acquise jusque-là permet de les analyser et de les connaître mieux. La répétition de certaines pratiques, la création de nouvelles actions, la constance dans la lutte pour les droits élémentaires, ne font que solidifier une dimension humaine, morale, pratique et intellectuelle d'où bourgeonnent des nouvelles intuitions, idées et solutions. L'on dirait que tout au long de la deuxième moitié des années 50, Dolci et son collectif commencent à recueillir les fruits de ce qu'ils ont semé dans la première moitié, et que dans cette même période Dolci intériorise de la matière qu'il élaborera ensuite, à plusieurs reprises.

Mais il nous faut une prémisse à ce que nous avons à traiter de manière plus scrupuleuse dans les pages qui suivent. La métamorphose collective, avec toutes ses nuances, est observable dans les écrits de Dolci qui, à côté des enquêtes socio-économiques de groupe, poursuit sa recherche socio-existentielle autour des rapports humains, de la constellation des relations qui fondent l'homme, la société et le monde, de l'éducation de l'homme face à la nature et à la société. Il nous semble même qu'au fur et à mesure que se compliquent les dynamiques collectives, se complique également sa pensée intime dont il cherche à garder l'autonomie. Dans son ensemble, l'expérience de Dolci montre un individu perpétuellement angoissé par le drame des rapports avec les autres et avec le monde, un individu qui a été tenté de se faire « hostie pour les autres », mais sans perdre de vue son projet singulier. L'approfondissement de l'expérience collective, c'est-à-dire du mouvement d'initiatives sur une certaine durée – mouvement que Dolci intériorise dans la mesure où il en est intériorisé – ne doit pas nous faire oublier ce projet intime qui évolue indépendamment des faits sociaux et dont le *leitmotiv* est toujours centré sur la question des *relations*. Nous verrons comment toutes les recherches futures tournent autour de telle question, comment, dans la maturité, la notion de relation deviendra une problématique complexe, débordant l'analyse sociologique, et comment cette enquête intime sur la complexité des relations effleurera la métaphysique.

On verra tout cela plus loin. Maintenant il nous est nécessaire de faire une mise au point sur nos thématiques. Nous verrons comment chez Dolci se développe progressivement un nouveau paradigme conceptuel jusqu'à la naissance du concept de « monde nouveau » qui

signe le tournant méthodologique et rationaliste de Dolci. Nous montrerons, en outre, la lente formation des premières analyses dans le domaine de l'éducation et des premières thématiques qui constitueront les fondements de ses théories de la maturité.

1. Psychologie communautaire, recherche *et* action dans le projet de Dolci

Depuis la publication de *Banditi à Partinico* et tout au long des années 50 et 60, l'image du sociologue de la recherche-action dans une des zones les plus arriérées du Midi, s'accompagne de la représentation mystifiée de Dolci qui le fait l'égal de 'Gandhi', ou d'un 'saint sans auréole'[1]. Encore aujourd'hui, on lui attribue le mérite d'avoir apporté des remarquables contributions au sein des études sociales. De plus, ses appels insistants à la valorisation des ressources de la communauté et peut-être même l'usage qu'il fera de la notion de « conscientisation », donneront lieu à des commentaires qui semblent vouloir confiner son oeuvre au domaine de la psychologie communautaire[2].

---

1 « L'*Enquête à Palerme* aboutit à une interrogation sur le monde présent. Une première approche sociologique de ce genre pose des problèmes du plus grand intérêt » (Rochefort, 1959, p. 358).

2 C'est, par exemple, ce que propose Antonio Vigilante dans *Ecologia del potere. Studio su Danilo Dolci*. Cet étude, qui se présente comme un profil bio-bibliographique, analyse l'expérience de Dolci à la lumière de la psychologie communautaire, tout en s'appuyant sur les définitions pionnières que de cette discipline ont proposées Charles

Or, s'il est vrai que Dolci a apporté des contributions aux études sociales sur divers aspects empiriques et théoriques, il n'est pas sûr que cela suffise à le définir comme un sociologue ou un psychologue des communautés. Sans aucun doute, dans l'analyse des *structures* et des problèmes de la vie collective, l'enquête en groupe ainsi que l'attention posée sur la condition existentielle de l'individu n'étaient pas des pratiques si répandues. Et, certes, l'œuvre de Dolci suggère une idée de recherche-action destinée à une *déterminée* communauté dont il veut 'valoriser les ressources' ou, si l'on préfère, renforcer *les structures.* Mais il est également clair que son expérience relève d'un projet individuel dont les termes, les objectifs et la posture ne connaissent pas de frontières. Fort d'une activité politique de dénonciation et d'action à côté d'autres acteurs singuliers et collectifs, action structurée sur une idée de base - révolutionnaire - d'éducation morale, sociale et populaire, ce qu'on nommerait trop aisément la recherche-action de Dolci implique le partage à divers niveaux de l'échelle sociale et culturelle. Elle valorise non seulement les ressources locales, mais aussi les ressources extra-locales, elle vise non seulement l'univers de la société sicilienne, indiquée comme société arriérée, semblable à d'autres sociétés arriérées, mais aussi celui des sociétés développées. Elle est 'ouverte' à la comparaison de territoires similaires ou très différents entre eux, à des points de vue d'individus et de groupes ordinairement divisées par condition économique et

---

Spielberger, Ira Iscoe et Stanley Murrell. Mais voyons ce que Vigiliante écrit, à notre avis, un peu trop précipitamment dans l'introduction de son étude : « Nous pouvons parler du *développement de la communauté* comme la fin de l'activité de Dolci. Ce développement comprend […] *l'empowerment*, la mise en valeur, la croissance de la confiance inter-personnelle et systémique, la capacité de projeter, la communication, etc. Mais son point de départ est le dépassement de l'individualisme, une sorte de conversion personnelle qui permet d'abandonner les comportements, quasi inévitables dans une société capitaliste, d'opposition à l'autre, ou bien de compétition, afin de chercher une harmonie, une cohérence dans les rapports, laquelle harmonie peut faire de la société une œuvre d'art. Développer la communauté en transformant les rapports : voici le programme apparemment simple, mais terriblement difficile et complexe, de Dolci » (Vigilante, 2012, p. 11). On voit ici clairement des synthèses trop aisées et des sauts injustifiés d'un domaine à l'autre : de la psychologie à l'économie, de la sociologie à la mystique. Par ailleurs, Vigilante affecte à l'oeuvre de Dolci des catégories que ce dernier n'a jamais utilisées, en révélant clairement une tendance à l'assimiler forcement aux catégories de la psychologie communautaire. Dans un chapitre centrale de son livre, Vigilante consacre une dizaine de pages pour expliquer qu'une des notions centrales de la psychologie communautaire, c'est-à-dire la notion d'*empowerment*, a un terme « équivalent » dans le « langage » de Dolci : « mise en valeur » (« *valorizzare* ») (ibid., p. 271). Autrement dit, Vigilante reconnaît clairement que « le terme *empowerment* manque dans son langage » mais que, malgré cela, « la condition de Dolci » est exactement celle d'un « homme du nord qui s'est placé dans un coin de la Sicile », avec l'intention de « *conférer* le pouvoir » (la signification littéraire de « to empower » comme le précise Vigilante) à la communauté qui l'habite (ibid., pp. 270-217). Ce n'est pas tout. Comme Dolci travaille avec la maïeutique réciproque, « plus que d'*empowerment* », dit Vigilante, « il faudrait parler de *self-empowerment* ou *auto-éducation à la communauté* » (ibid., p. 273), une expression cette-ci qu'il reprend du livre *L'autoeducazione alla comunità (*1979) du pédagogue italien Raffaele Laporta. Et quoique Dolci parte chaque année pour aller visiter les autres pays, pour participer à toute une série d'initiatives internationales, tandis que s'organise pour créer, avec Capitini et d'autres intellectuels, italiens un mouvement antifasciste national, pour Vigilante le « développement de communauté » reste indiscutablement « la fin de l'activité de Dolci ». Dans un mot, nous sommes face à un coup de force qui ne conduit, malheureusement, plus loin qu'à un malentendu. Ce qui se comprendra mieux par la suite.

culturelle, ainsi qu'à des compétences techniques diverses dans l'analyse des zones destinées aux interventions souhaités. Cette recherche, que Dolci oriente vers une collectivité complexe, au cours des années, ne peut pas toujours correspondre ni à ses actions déterminées ni à celles de la pluralité des acteurs, avec qui il se confronte et dont il essaye, dans ses livres, de témoigner des actions et des pensées. Son activité politique ne peut pas se réduire à son activité de recherche. Elle se forme aux cours d'évènements de divers genres comme un surplus d'expérience difficilement intelligible par des schémas théoriques.

Donc, le caractère exemplaire de l'expérience de Dolci semble déborder la notion de recherche-action. Par ailleurs, l'activité théorique ne se borne pas à la récolte de données statistiques, témoignages, comptes rendus d'experts, c'est-à-dire à l'organisation de la multitude des expériences singulières qu'il est capable d'accueillir dans son univers intérieur. Il ne faut pas non plus croire que la synthèse qu'il en fait dans chaque livre puisse apporter quelques éclaircissements sur le rapport entre recherche et action, théorie et pratique, faire et penser. La polyphonie et la polychromie de ses écrits nous semblent témoigner plutôt de l'impossibilité de comprendre ces rapports. C'est que, chez Dolci, la recherche *et* l'action se font sur plusieurs niveaux théoriques et pratiques qui souvent ne se touchent pas. Bien sûr, ses enquêtes révèlent-elles une certaine correspondance entre théorie et pratique ou, mieux encore, entre des théories et des pratiques *déterminées*, dans un contexte *déterminé* où le sujet de la recherche est la motivation même de l'action et l'action le moteur de la recherche. Néanmoins, dans les livres de la maturité cette cohérence entre théorie et pratique s'évanouit pour faire place à une activité intellectuelle moins enracinée dans l'expérience, un élan d'abstraction qui nous apparaît se détacher de l'exigence d'adhésion aux vécus de la collectivité sicilienne. Ce passage - d'une activité intellectuelle visant les structures d'une communauté déterminée à celle visant les structures de toute la société humaine – si d'un côté alimente l'imaginaire de Dolci d'autres suggestions, de l'autre stimule la théorisation, au point que l'abstraction semble creuser un hiatus plus profond entre recherche et action ou, plus encore, entre recherche intellectuelle et engagement politique. Ce processus se révélera comme un mouvement de pensée qui de l'analyse socio-existentielle peut arriver, comme l'on déjà souligné, à une vision métaphysique.

De ce que l'on vient de dire, nous pouvons affirmer que le poids de la comparaison des territoires, des groupes et des individus prévaut sur celui d'une perspective de psychologie communautaire (cette ligne est, d'ailleurs, bien visible lors de sa rupture avec le communautarisme de Nomadelfia), et que le rapport entre recherche et action chez Dolci ne se joue pas dans le champ étroit d'une théorie sociologique des communautés, ni dans un discours centré sur le rapport entre théorie et action. Nous pourrions même douter qu'il soit toujours possible reconnaître une cohérence pertinente entre le penser et le faire d'un individu. À bien y regarder, le rapport entre théorie et pratique semble un problème seulement si l'on suppose qu'il n'admet pas toujours une solution. Pour le constater, il suffirait de penser que l'activité théorique - qui est une *praxis* en soi - peut être beaucoup plus fabuleuse et extraordinaire de l'activité que l'on nomme habituellement pratique. Cette dernière, qui peut être considérée comme la source et un moyen de l'activité théorique, ne peut cependant pas dépasser certaines limites matérielles, avec lesquelles l'activité théorique peut ne pas avoir de lien[1]. Il faut donc faire attention à ne pas mêler les choix de vie, les projets et les objectifs *personnelles*, les actions et les activités pratiques de l'individu avec son expérience intellectuelle. L'alliance entre ces deux caractéristiques de la créativité humaine, si typique chez certains intellectuels, est soulignée avec force par Dolci lui-même, pour qui la poésie, par exemple, n'est pas quelque chose d'accessoire mais bien une activité nécessaire à l'existence, la voix même de la vie, la langue normalement parlée par les *gens simples* et celle de la nature. Et n'oublions pas le rôle de l'éducation musicale chez Dolci et le titre d'un de ses derniers ouvrages, *La legge come germe musicale* (*La loi comme germe musical*) que nous avons déjà cité. C'est que Dolci s'est servi de la rationalité pour des expériences déterminées, mais n'a jamais perdu la voie de l'imagination créatrice.

2. Raison critique, imagination et éclectisme

Venons-en à la question de l'éclectisme de Dolci, qui se voit tout au long de son évolution mais surtout dans la maturité. Cet éclectisme ne se borne pas aux discours rationnels, car Dolci aime pareillement flâner dans les narrations mythologiques et dégager le sens de certains de ses intuitions par le moyen du mythe. Cela correspond à une activité spasmodique

[1] Par exemple, je peux imaginer, rêver, décrire, peindre une nouvelle société avec les moyens de l'art et de la science, mais ce sera toujours autre chose que de lutter pour qu'elle soit une réalité tangible.

dans la recherche d'un style d'écriture : l'essai, le récit, le journal intime, le commentaire critique, l'article, le poème s'entremêlent dans son expérience intellectuelle et souvent dans un seul livre. Sans doute, l'oeuvre de Dolci est-elle imprégnée des effets de la 'fragmentation du sujet' dénoncée par plus d'un philosophe contemporain[1]. Elle est influencée par le débat sur la modernité qui a mis en question le *logocentrisme occidental* - c'est-à-dire cette rationalité totalitaire qui a inspiré les politiques nationalistes occidentales - à la faveur d'une raison peut-être plus démocratique, morbide et 'communicationnelle'[2]. En outre, elle doit beaucoup à ces courants de pensée à la cherche d'une où plus structures élémentaires ou complexes de la société et, enfin, de cette conception de l'individu conçu comme la résultante d'un système de rapports ou, si l'on préfère, comme une petite société en soi dont les dynamiques, toutefois, ne sont pas complètement spéculaires à celles d'une société proprement dite[3].

Au cours de nos études, nous avons bien pu constater tous ces aspects. Mais nous avons arrêté notre attention surtout sur un point, qui nous paraît plus significatif. Tout au long de sa vie, Dolci a été guidé par une attitude de recherche qui ne peut s'enfermer dans aucun discours scientifique. Il a certes été tenté de poser les bases d'une science sociale, mais l'on verra plus loin les limites de cette tentation. Ici, il nous suffit de souligner que dans les écrits de la maturité, Dolci adopte une approche constructive et en même temps critique à l'égard des sciences positives. Pour Dolci l'activité scientifique est sans doute fondamentale pour le développement de la société, mais elle acquiert le maximum de sa valeur dans la mesure où les savants coopèrent à l'amélioration de la condition humaine, où les résultats de leurs études sont partagés par les populations et principalement par les groupes les plus faibles qui en ont plus besoin. La connaissance elle-même, pour Dolci, n'est pas le travail de l'individu *seul* ; ou, du moins, elle ne devrait pas l'être. La spécialisation scientifique peut bien faire progresser des secteurs mais si les résultats de chaque domaine ne sont pas comparés à ceux

1 On fait remonter la thématique de la fragmentation du sujet à la philosophie de Nietzsche de laquelle s'inspireront des philosophes comme Michel Foucault, Georges Bataille, Gilles Deleuze, en général les courants existentialistes, l'Ecole de Frankfurt, l'antipsychiatrie et, du moins en Italie, quelques pédagogues. J'ai traité amplement cette question dans mon mémoire de philosophie.

2 En ce qui concerne le débat sur le logocentrisme occidental, il suffira de nommer Jacques Derridda, Théodor Adorno, Max Horckeimer et Georg Lukàcs. Mais c'est, à mon avis, Jurgen Habermas qui a édifié une philosophie anti-totalitaire par excellence, avec sa théorie de l'agir communicationnel.

3 On peut dire que la conception de l'individu comme le résultat d'un système de relations est sous-entendue à certains courants de l'anthropologie, à partir de celle structurelle de Claude Lévi-Strauss s'inspirant en même temps du marxisme et de la psychanalyse.

des autres domaines, s'ils restent isolés dans les cercles des savants, si ces derniers eux-mêmes ne s'ouvrent pas à la vie hors de leurs sciences, elle peut alors faire régresser le progrès social, en favorisant par exemple les inégalités par rapport aux possibilités d'améliorations techniques dont se serviront seulement les groupes plus forts. Ce critère ou ensemble de critères est appliqué par Dolci soit aux sciences sociales, soit aux sciences naturelles, soit encore aux analyses populaires[1].

En outre, à côté de la critique de la spécialisation scientifique, Dolci propose un diagnostic sur la condition de solitude dans les société hyper-industrialisées qui semble refléter celle du savant[2]. Il nous semble que surtout aux yeux du Dolci de la maturité les sciences positives ne soient pas outillés pour résoudre ce problème qu'elles ont, par ailleurs, contribué à générer. Cela explique sa tentative de construire des nouveaux schémas pour décrire la situation du monde autour de lui. Il essaye de les construire en tissant des 'liens' entre vie et science, science et poésie. Chez lui le moment de la science est toujours balancé par le moment de la vie où il structure ses intuitions dans le dialogue avec ses proches, dans la réalité qu'il partage et interroge avec eux : la réalité des besoins, des urgences, des désirs de changement, des ressources potentielles à valoriser, de la nature, etc. Et dans l'effort du groupe pour interpréter cette réalité commune, il apprend la langue exigée des contextes dans lesquels il s'engage. À vrai dire, cette langue il ne peut l'apprendre qu'en la transformant, en la rendant disponible, en la mêlant avec sa voix intérieure, laquelle, de son côté, est aussi la voix de ses expériences antérieures, intériorisées, mêlée à l'univers sémantique et aux symbols acquis dans la recherche philosophique et poétique. Après avoir appris le sicilien, il se met à traduire dans un italien moyen les récits prononcés en dialecte par les pauvres siciliens (pour le lecteur acculturé, non sicilien, et pour ceux qui viennent du continent lui rendre visite); en même temps il traduit l'italien difficile de la politique, de l'économie et de la culture dans une langue compréhensible à ceux qui ne parlent que le dialecte. Dans la confrontation avec les experts de divers domaines et de diverse formation culturelle, il change de registre et se fait académique ; dans le dialogue-conflit avec les « pouvoirs publiques », dans les appels à la conscience de « qui sait et peut », il se fait critique, sévère, exhortant, parfois redondant

[1] Et nous rappelons que plus d'un grand savant est arrivé à la conclusion de la nécessité de la coopération entre le sciences et les disciplines. On pourrait faire les noms de Henri Bergson et Fernand Braudel pour se limiter aux secteurs des études philosophiques et historiques.

[2] On en parlera plus loin.

sinon réthorique. Et entre une action et une autre, il approfondit l'expérience en s'enfonçant dans l'inspiration poétique d'où sortiront des poèmes, pour ainsi dire, 'socio-naturels' en tant qu'ils reflètent l'ensemble de ses expériences, lesquelles se donnent pour une moitié dans un paysage sauvage (les entrailles de la Sicile) et pour l'autre dans la société industrielle (les entrailles des métropoles qu'il visite au cours de ces voyages). Il crée une espèce d'*interlangue* qui favorise la communication entre des sujets de langues, cultures et origines très différentes, au sein d'une société dont les nouveaux moyens techniques ne font qu'épaissir les processus de dissociation.

On peut donc bien affirmer que c'est un élan communautaire qui a motivé ses choix, mais il ne faut pas oublier que cet élan n'est pas limité - et cherche toujours à échapper - aux frontières de Partinico, Palerme, Sicile. La communauté envisagée par Dolci n'a vraiment jamais été une communauté déterminée : elle a été toujours le monde. Cela était déjà implicite dans les mots prononcés à la fin de sa crise post-Nomadelfia : « Il faut repartir d'un point ». Évidemment il voulait dire que l'on part d'un point, et non que l'on s'arrête à un point. D'année en année, Dolci se révèle constructeur d'un project ouvert en face de là petite communauté comme en face du monde.

Au cours de cette expérience, il bâtit son édifice théorique et linguistique à partir d'une grammaire de base commune à certains acteurs sociaux, politiques et culturels de son temps, ceux qui visaient à une mise en acte des plans de développement, alignés sur le front d'une voie démocratique qui ne se conciliait pas, ou non complètement, avec celle proposée par les gouvernements occidentaux. Or, du Sud au Nord d'Italie (et du monde), ces acteurs spécifiques parlaient essentiellement la *koinè de la planification* dont les états communistes et (mais aussi les états appelés 'neutres') donnaient les exemples le plus applaudis. En Italie, la reforme agraire de 1950 n'avait pas apporté de changements remarquables dans la vie des paysans du Sud auxquelles elle était destinée. Au contraire, elle avait enflé les problèmes et les drames des groupes les plus faibles. À côté de la reforme agraire, le gouvernement à majorité démo-chrétienne avait proposé à l'échelle nationale le Plan Vanoni (1954). Or, le moment était arrivé, du moins à partir de 1957, de vérifier les contenus de ce plan. Comme on a dit plus haut, il était posait l'attention sur deux urgences nationales : le problème du chômage dans tout le pays et celui du développement du Midi, ce qui, du coté des objectifs à

atteindre et de la stratégie pour les atteindre, signifiait essentiellement viser au plein emploi par le *moyen* de la planification. Mais c'était cette intention qu'il fallait vérifier collectivement, par le bas comme par le haut. Les réalités politiques et sociales de base jointes à l'opposition, de l'entourage de Dolci, se concentrèrent sur les contenus du plan Vanoni lequel, en englobant les enquêtes parlementaires sur la pauvreté en Italie commencés en 1951 (Braghin, 1978), non seulement montrait la dépression en Sicile comme une première urgence, mais faisait aussi croire que le développement italien relevait du développement du Midi.

C'est donc dans ce cadre qu'il faut envisager l'évolution de la pensée de Dolci à partir de 1956. Il s'agit de refaire ce qu'on à déjà fait dans les chapitres précédents : fixer les continuités et le discontinuités avec le passé, montrer les résultats de la nouvelle analyse de Dolci, ses nouvelles intuitions et ses nouveaux projets, suivre le développement de ses idées, les mutations de sa pensée et de son approche. Le panorama des années 60, montre un Dolci aux prises avec le débat sur la planification, un thème qu'en lui devient graduellement objet de méditation comme dans le passé l'avait été celui du travail dont il est le prolongement. C'est pourquoi nous devons approfondir la notion de travail. Nous ne sommes qu'au début d'une nouvelle ligne de recherche, qui ne s'arrêtera que vers la fin des années 60.

3. Le mouvement de la pensée de Dolci et la *koiné* de la planification

3.1 La notion de travail, déterminisme et indéterminisme entre Dolci et Rochefort

Nous reprenons notre analyse en repartant de la question du travail et avec une comparaison entre la conception de Dolci et celle de Renée Rochefort, car cette comparaison fera émerger des nuances qui nous aiderons à mieux comprendre les passages que nous intéressent.

Dans *Le travail en Sicile*, publié en 1961 et préfacé par Dolci lui-même, Renée Rochefort dédia un chapitre à un thème très inhabituel, celui de « l'indétermination de la notion de travail » (Rochefort, 1961, p. 80). Elle soutenait que l'on puisse définir la question du travail en Sicile seulement à condition d'analyser celle du « non-travail »[1]. Cela pour une simple raison : la notion d'emploi et même celle de chômage appartiennent essentiellement aux zones industrialisées. Dans les zones sous-développées la notion de travail «s'use », dit-elle, et on parlera plutôt de « sous-emploi » (ibid., p. 82) Toute la problématique du rapport de l'homme au travail en Sicile semble à ses yeux échapper aux schémas habituels :

> « Travailleur, le chômeur palermitain qui vend au coin de la rue la verdure sauvage cueillie sur les pentes du mont Cucco ou les grenouilles des prairies hivernales ? […] Lorsque le journalier effectue un long déplacement pour cueillir des oranges et que, par suite d'une pluie imprévue, il doit, interrompant sa cueillette, repartir sans être payé, faut-il dire qu'il a ou qu'il n'a pas travaillé ? » (ibid., pp. 82-83).

Rochefort connaissait bien les publications de Dolci, de même que les statistiques officielles, les rapports parlementaires, les études des économistes et les écrits des écrivains du Midi, y-compris ceux de Leonardo Sciascia. Elle venait d'ailleurs de l'école de Fernand Braudel dont

[1] Elle intitule le chapitre IV 'Le travail face au non-travail'.

elle gardait le goût pour la méthodologie raffinée et méticuleuse. Or, il n'est pas un hasard que les premières pages de son ouvrage s'appuyaient surtout sur *Inchiesta a Palermo*, dont le but principal était d'explorer la vie quotidienne des « sans emploi » de la province de Palerme, l'univers des expédients et des petits métiers qu'ils adoptaient pour survivre. Les chômeurs de Dolci, en fait, n'étaient pas ceux que nous appellerions ainsi dans les sociétés industrialisées. Il s'agissait surtout de personnes qui ne possédaient pas le statut de travailleur et voulaient l'obtenir. Nous avons vu comment les dernières initiatives et le procès étaient focalisés sur la question des droits du travail. Les métiers de survivance des sous-employés n'étaient pas reconnus comme des métiers officiels, encadrés dans une législation du travail, et cette situation favorisait une dimension d'abandon de l'individu à soi-même. Nous avons déjà mentionné, en citant Sartre, la question de la solitude des journaliers. Or avec cette nouvelle enquête, Dolci songeait à la solitude du sous-occupé des bas-fonds de Palerme lequel, pour Rochefort, représentait le type exemplaire de ce monde caché du non-emploi. Rochefort avait passé des longues périodes à errer sur l'île pour élaborer sa recherche, dans laquelle elle compare les données construites par Dolci et son entourage avec celles qu'elle recueille elle-même. Lorsque en 1958, Rochefort recense *Inchiesta a Palermo*, elle met clairement l'accent sur le caractère innovateur de l'approche sociologique de Dolci de la notion de travail, en soulignant l'exigence de la revoir à partir de l'analyse du non-travail : « De même que l'état presque normal d'un fleuve en Afrique du Nord est de ne point avoir d'eau, l'état presque normal ici [en Sicile] est de ne point avoir de travail. Au cours de l'année, le travail dure beaucoup moins que le chômage » (1958, p. 351). En outre, Rochefort sera l'interprète de Dolci à Paris où ce dernier commence à être invité régulièrement depuis le printemps 1957. Enfin, elle développa une recherche originale sur la Sicile, en en faisant une étude complète de la situation économique et sociale dans des années-clés du miracle économique. Or, son approche de la Sicile, et en particulier de la thématique du travail, représente une inestimable pierre de touche pour comprendre la position de Dolci face aux sciences sociales et historiques, du moins dans le contexte des années et des questions dont nous traitons. Néanmoins, de tout ce qui pourrait suivre d'une comparaison approfondie des conceptions des deux auteurs, ce qui intéresse notre ligne de recherche n'est qu'un détail méthodologique.

Dans la façon de procéder de Rochefort, on saisit un mouvement qui va de l'observation détachée de la condition des sous-occupés siciliens à l'élaboration d'un cadre d'interprétation des conséquences que cette condition produit sur la notion de travail : « Le courant particulièrement fort de la non-occupation et du chômage exerce sur le travail lui-même des effets qui vont jusqu'à en altérer le sens » (1961, p. 80). Elle précise encore que dans les zones arriérés où il n'y a pas une idée de plein emploi, la transition « du travail au chômage, du chômage au repos, du travail parfois au repos » est fuyante, presque insaisissable. En outre, l'étude de la littérature sicilienne qu'elle consulte, lui fait déceler une vision romantique du « non travailleur sicilien ». De là son appel, adressé à « l' économie et [à] la sociologie du travail en Sicile », à se confronter « scientifiquement » avec la thématique de « l'oisiveté voulue ou forcée » laquelle, d'après ce que l'on peut tirer de la leçon d'un Sciascia ou celle d'un Brancati, semble caractériser historiquement soit la classe des riches soit celle des pauvres (ibid.)

Nous dirions donc que Rochefort aboutit à une théorie de l'indétermination de la notion de travail (et paradoxalement ce passage s'effectue dans la première partie de son ouvrage intitulée 'Le problème des déterminismes') qui doit toutefois se situer dans un discours plus général sur la situation du travail en Sicile. Et c'est bien là la différence avec l'approche de Dolci dont la pensée, indépendamment de l'expérience empirique, suit un autre mouvement. Il cherche a construire une interprétation de la condition d'une partie de la Sicile en explorant l'existence de l'homme contraint à une forme inférieure de travail et d'existence. Nous voyons que dans *Inchiesta a Palermo*, Dolci ne fait que garder son attention sur la condition *singulière* des 'derniers'. Mais maintenant les derniers sont identifiés avec les sous-employés de Palerme. Il étudie la condition *d'indétermination* d'un sous-employé typique de Palerme, l'univers des dilemmes et des péripéties qu'il a intériorisés au cours de son expérience dans le marché du sous-emploi. Autrement dit, Dolci part de la dimension d'indétermination dont parle Rochefort et y reste en essayant de l'approfondir. Pour le dire avec une image, il s'achemine par les ruelles du sous-emploi sans plus revenir sur la grande route de l'emploi. Il approfondit la singularité de l'expérience de l'individu en cherchant avec lui d'approfondir les raisons de sa condition. Il ne cherche pas même à définir le concept d'emploi, ni celui de sous-emploi : les significations de ceux-ci découlent - ou elles *devraient* découler - du récit que l'individu fait de lui-même. Les divers récits, auxquels s'ajoutent un grand nombre de

rapports techniques, invitent le lecteur à se faire une idée organique des problèmes d'un territoire, non une idée spécifique de la problématique du travail, qui reste sans définition.

Cette posture se repère aisément dans la typologie des onze questions de l'enquête qui semblent poursuivre le but d'éclairer les causes d'une indétermination sociale et existentielle générale. L'indétermination lui apparait comme le caractère de la réalité humaine interrogée, et dont les réponses ne font que reproduire l'indétermination sur un autre plan, car elles ne sont pas saisies comme des données à « classifier », mais comme des résultats provisoires, du « matériel utile aux approfondissements ». Le but de cette recherche autour de la condition de l'individu n'est pas d'examiner ou de juger, mais bien de « réussir à sentir ».C'est précisément ce but et cette méthode qui caractérisent cette nouvelle enquête de Dolci. Il en signale aussi les limites : « Pour divers cas, on est resté à la surface ». Et, sur un autre plan, on a presque touché le rapport entre l'individu et la société, l'individu et l'environnement. C'est pourquoi il propose d'adjoindre à son enquête un « sondage statistique et psychologique » ainsi que des tableaux sur les conditions d'habitation. Ils devraient « aider à documenter la situation environnementale dans laquelle vivent ces gens » (Dolci, 1957, pp. 10-11).

3.2 De la question du travail au thème de la planification

La conséquence principale à tirer, est que l'approche de Dolci n'est pas à proprement parler sociologique car elle se place entre l'analyse des faits sociaux et celle des faits individuels. C'est pourquoi nous préférons parler de recherche socio-existentielle plutôt que d'approche sociologique. Une autre conséquence non moins marginale, est que cet approche non proprement sociologique du problème du travail détermine sa posture même face au thème de la planification. Nous avons dit plus haut que l'un des deux objectifs essentiels du plan Vanoni était le plein emploi. Mais cette notion n'a jamais été centrale chez Dolci. C'est vrai qu'il a toujours motivé ses initiatives en appelant au 'travail pour tous', mais cela relevait de la conscience des problèmes de la population sicilienne, des droits acquis par la constitution italienne, d'une méditation sur la cohérence entre la loi constitutionnelle et la politique gouvernementale, donc d' une réflexion fondée sur un souci éthique, et non sur une analyse

technique et scientifique. Il est vrai que le plein emploi est un des sujets de ses reportages à l'étranger, qu'il devient aussi le sujet principal du congrès de 1957 et d'une confrontation avec Capitini sur la révolution ouverte. Mais il n'acquerra pas une grande place dans le écrits de Dolci comme, par exemple, la notion de « sous-emploi », son corrélatif négatif, ou celle de gaspillage, un terme qui appartient aux vieux soucis de Dolci et qui renvoie, dans le mouvement de sa pensée, à l'idée de réciprocité, à la question des rapports. Le fait que Dolci rêve, avec Capitini, inspiré de ce dernier, d'une révolution italienne qui voit dans le plein emploi un grand levier ou une « bombe permanente » (Capitini, Dolci, cit, p. 130), ne nous autorise pas à considérer la notion de plein emploi comme un *leitmotiv* de sa pensée. Elle ne semble pouvoir se prêter à un approfondissement que dans la mesure où l'urgence reste, pour lui, de décrire la condition de malaise d'une population qui n'est pas encore capable de saisir la signification d'une telle notion, ses implications sémantiques et les autres notions qu'elle met en jeu. Dolci opère toujours dans le hiatus entre langages scientifiques et langue populaire, sciences économico-politiques et réalité. Il n'utilise pas des concepts scientifiques pour décrire la réalité. Il analyse et décrit la réalité jusqu'à ce qu'elle décèle des concepts *autres*, qui sachent représenter ses besoins les plus intimes. Une question qui est soulignée même au congrès :

> « La valeur des initiatives locales pour le plein emploi et pour la mise en valeur des ressources inemployées ne se limite pas à la contribution spécifique qu'elles offrent à la solution des problèmes proposés […]
>
> Au fur et à mesure que s'affinent les techniques du raisonnement et que le laboratoire de l'économiste se remplit de nouveaux moyens d'analyse, les schémas théoriques et les préoccupations scientifiques risquent de plus en plus de se détacher de la réalité. Des initiatives comme celle de Palerme [nous entendrons le congrès et tout le mouvement politique-culturel qui s'était crée pour le mettre en place] permettent d'appeler l'attention sur des situations et des faits précis, points de référence et ancres précieuses pour le travail théorique comme pour le travail politique [...]
>
> Encore plus évidente est l'influence que les études initiatrices et les programmes de ce genre exercent sur l'opinion publique en général. Deux millions de chômeurs, cela ne dit rien au lecteur moyen de journal qui s'émeut seulement du 'détail'. C'est

> encore moins de prise qu'ont sur l'imagination les concepts abstraits comme investissement, capital, consommation par tête [...]
>
> Au niveau de l'enquête communautaire les figures s'animent, les concepts se précisent en contours familiers. Le chômage, ce sont les hommes sans travail qui parlent de leur attente. Les capitaux, les travaux publics, la terre, ce sont la digue, la route, le chantier, le vignoble. Les reboisements détruits, les gares sans chemins de fer, le cuivre jeté en l'air, les terres qui pourrissent, le patron qui paye la maffia, les trois cents gendarmes et policiers, les rancunes et le vengeances de clochers entre 'Sancipirillesi' et 'Sangiuseppari', entre les disciples du rite grec et ceux du rite latin, représentent la dépression et le gaspillage sociale : 'Cet absurde gaspillage, ce gaspillage au hasard'.
>
> C'est là la valeur exemplaire de l'enquête. À qui s'ajoute l'efficacité 'révolutionnaire' des initiatives qu'elle réussit à susciter »[1].

Ces considérations apportent un éclairage décisif sur notre question. Le plein emploi, comme d'autres catégories économiques, est considéré comme un concept inefficace pour comprendre la réalité du chômeur. Mais on remarquera aussi que l'attention est portée sur un motif qui est très cher à Dolci : le gaspillage. Cela nous paraît *logique* car c'est sous ce terme que Dolci ressemblera les résultats des initiatives et des discussions sur le plein emploi et le développement en Sicile. Nous le verrons. Ici nous nous bornons à souligner que le point de vue de Dolci, ses analyses, les enquêtes précédentes sont englobés dans l'ensemble des interventions du congres, et que la thématique du gaspillage, devenue - avec celle de sous-emploi - sujet d'une table ronde international, ouvrait la possibilité d'approcher avec une vision solide la situation générale de la Sicile occidentale. Elle permit l'accès à ce monde marginalisé qui ne parlait pas la *koiné* de la planification. C'est dire que le plein emploi n'est que l'un des buts à atteindre par le moyen de la planification. Nous verrons, d'ailleurs, que Dolci, en étudiant le *thème* de la planification - par rapport à des pays très différents entre eux – arrive jusqu'à identifier les difficultés que l'on peut rencontrer dans sa concrète réalisation. Nous verrons aussi de quelle façon, de cet approfondissement, découlera une première confrontation avec le thème de l'éducation. Nous montrerons que le thème de la

---

[1] Il s'agit d'un extrait des actes du congrès reporté et traduit par Jean Steinman dans *Pour et Contre Danilo Dolci* (1959, pp. 104-105). Nous rappelons que Dolci connaitra ce dernier à Paris, en mars 1957, avec les Trocmé, l'Abbe Pierre, Lanza del Vasto, Josué de Castro qui étaient en train de se mobiliser pour la question algérienne et gardaient des rapports avec Aldo Capitini à travers le réseau du Mouvement non-violent.

planification est indissociable de celui de l'éducation car, pour Dolci, même dans les pays où la démocratie paraît une réalité plus tangible, un « gros travail éducatif » reste toujours à faire. On peut considérer les deux livres majeurs de cette pèriode, *Spreco* et *Conversazioni*, comme une synthèse de cette nouvelle constellation thématique. Ils reflètent suffisamment ce moment jusqu'à 1962. À partir de cette date, suite à des nouveaux voyages à l'étranger – au Ghana, au Sénégal et en Yougoslavie -, la notion de planification commence à se consolider dans la pensée de Dolci. Elle devient un des trois axes fondamentaux de ce qu'il appellera la « science nouvelle », dont les principes seront exposés pour la première fois dans *Verso un mondo nuovo* (1964). C'est dans ce livre que Dolci manifeste la tentation, dont on a parlé, d'adhérer à l'hypothèse d'un discours plus scientifique et rationnel.

3.3 Aspects généraux d'une constellation de particularités

Planifier, nous l'avons dit, devient un mot-clé de la pensée de Dolci, au fur et à mesure qu'il se confronte aux luttes pour le développement extérieures à la Sicile et qu'il approfondie l'expérience de la planification dans les états qu'il visite pendant une dizaine d'années[1]. D'un point de vue très général, on peut dire que Dolci songe à la planification comme à un propos politique difficilement réalisable, car les organismes qui garantissent le fonctionnement d'un pays, ne sont pas tous outillés pour l'accueillir et la mettre en pratique. En même temps, il aborde la thématique de la planification du point de vue du citoyen, quelles que soient sa condition socio-économique, son éducation et sa formation. Il médite sur le rôle de l'individu dans le déclenchement des processus de changement social et se heurte contre l'évidence

[1] Jusqu'à 1968, date du terrible tremblement de terre dans la vallée du Belice et de la disparition de Capitini, Dolci est engagé avec ce dernier dans l'organisation d'initiatives – débats, conférences et actions - sur le plan national. Les deux discutent par lettre sur les stratégies à adopter pour une révolution italienne non-violente. Le « plein emploi » est considéré comme le grand levier pour mobiliser les masses. Capitini mettra en contact Dolci avec les premiers activistes non-violents de divers nationalités lors de ses premiers voyages en Europe (1957). Et c'est toujours lui qui favorisera la rencontre de Dolci avec beaucoup de personnalités politiques italiennes qui solidarisaient avec le socialisme non-violent des deux. De ce travail collaboratif entre Dolci et Capitini, nait aussi l'idée d'une marche pour la paix, la *Marche pour la paix Perugia-Assisi* (1961), inspirée à l'initiative anti-nucléaire que Bertrand Russel avait prise à Aldermaston en 1958. Le 1958 c'est d'ailleurs l'année de l'attribution à Dolci du Prix Lenin de la Paix et de la naissance du *Centre d'études et initiatives pour le plein emploi* a Partinico (constitué avec les 16 millions du Prix). En 1962 commence ce que Dolci nommera la plus grande « expérience éducative » de sa vie : la construction de la digue sur le Jato, après une mobilisation de 5000 manifestants dans les rues de Partinico. Suite à des nouvelles initiatives en Sicile et à des nouveaux voyages à l'étranger à la recherche, en 1965, Dolci et son collaborateur Franco Alasia, avec le support d'une centaine de citoyens, dénoncent publiquement de collusion avec la mafia le ministre des transports Bernardo Mattarella (père de l'actuel président d'Italie), le sous-secrétaire à la santé Calogero Volpe, le sénateur Giuseppe Messeri et d'autres politiciens. L'an suivant, Dolci est invité par Bertrand Russel à constituer le tribunal contre les crimes de guerres. Ce sont des années de grandes mobilisations antimilitaristes partout et Dolci en est totalement absorbé.

d’une donnée empirique : en tant que notion appartenant à un paradigme sensiblement idéologisée, la planification est incapable d’intéresser les masses dans la perspective d’une organisation de base ; et pour qu’elle devienne l’objet d’une prise de conscience collective en vue d’une mobilisation générale, il est nécessaire de faire un travail propédeutique visant à créer les conditions de la participation non seulement ‘du plus grand nombre possible d’individus’, mais de ‘tous’, aux divers niveaux de l’organisation sociale. Ce qui ne peut se faire qu’avec un travail éducatif.

Tout cela se voit dans des situations concrètes. Nous avons souligné que c’est dans les pays gravitant autour du bloc soviétique que la planification semble se manifester comme une réalité plus tangible. Cette constatation, à l’horizon de Dolci lors des ses voyages à l’étranger, devrait nous permettre de réfléchir, avec la conscience d’aujourd’hui, sur le niveau de capacité de planification et d’organisation que les sociétés socialistes ont été capables d’atteindre : un aspect qui n’a jamais été approfondi en raison des risques de polémiques idéologiques[1]. Ajoutons que le modèle de planification démocratique des républiques soviétiques a dû se confronter avec une série de conflits politiques liés aux tendances centralisatrices du stalinisme et que la question n’était pas, pour Dolci, de savoir si le socialisme était bien ou mal, mais de savoir si l’idéal du socialisme pouvait se réaliser sans centralisation verticale. En effet, une centralisation, c’est-à-dire un réseau de centres opératoires et organisationnels, est nécessaire à une société qui se veut planifiée démocratiquement. Dolci sait que cela implicite aussi dans l’idée de « centralisme démocratique » de Lenin. « Les experts de l’Institut Scientifique de l’Économie » de Moscou le lui confirment : « Lenin disait qu’un plan doit naître simultanément de la base et du sommet » (Dolci, 1962, p. 130 ; 1965, p. 34). C’est en procédant ainsi que Dolci découvre, au cours de ces voyages dans les républiques soviétiques, les données empiriques d’une exemplaire capacité de planification. Il ne retrouvera pas cette capacité dans les pays de l’OTAN. Ici on parle principalement de ‘plans de développement’ (et moins de planification)

---

[1] Dolci exprime souvent le souci que ses analyses de la situation en Union soviétique ne soient confondues avec une prise de position politique : « Pour garantir le maximum d’objectivité, je me borne à rapporter directement ce que j’apprend des diverses sources» (1962, p. 129). Et après avoir demandé au vice-président du *Gosplan* de la République ukrainienne quels sont les « problèmes particuliers » de la planification et le « niveau des initiatives venant de la base », Dolci explique : « Étant, moi–même, partisan depuis longtemps du développement maximum de la planification par le base, et n’en ayant entendu parler qu’ici, je craignais que, de retour en Italie on puisse penser, de ma part, à une interprétation de parti pris » (Dolci, 1962, p. 159 ; 1965, p. 60).

et, nous l'avons dit, ce n'est qu'avec l'institution de l'UNESCO qui nait l'idée que le développement économique doit prendre en compte les besoins de l'éducation, de la culture et de la science. Nous verrons que les deux blocs, malgré des différences évidentes - en ce qui concerne, par exemple, la fonction de l'individu dans le progrès social, la sécurité sociale, l'organisation du travail, la solidarité, la coopération, etc. -, révèlent de problèmes irrésolus communs, en particulier dans le domaine de l'éducation, et donc dans le cadre d'un discours pédagogique[1].

Ceci dit, nous pouvons affirmer, sans la moindre hésitation, que le développement et le planification peuvent s'impliquer l'un l'autre, mais aussi prendre deux routes différentes. En fait, ce qu'on appelle développement d'une zone, d'une région, d'un pays n'est pas forcément synonyme de croissance culturelle, progrès scientifique, accroissement du niveau d'éducation et de civilisation. Quant au terme planification, s'il est entendu comme un ensemble de procédures et dispositifs fonctionnant comme une seule structure organisationnelle organique, il peut certes renvoyer à une *idée* de participation, mais il est difficile que celle-ci trouve sa correspondance dans la réalité sans déclencher des mécanismes de centralisation à divers niveaux (local, régional, national). Tout cela était fort clair à Dolci ainsi qu'à ses interlocuteurs principaux. En fait, soit au congrès pour le plein emploi à Palerme (1957), soit aux Rencontres Internationales de Genève (1958), soit encore au Symposium de Paris (1961), on ne discute que de planification et on répète sans cesse qu'un développement démocratique implique la participation simultanée de la base et du sommet - dans l'analyse, dans la vérification, dans la proposition, dans le contrôle des plans, etc. On pose l'accent sur le besoin de fondre l'initiative économique avec l'engagement pédagogique et culturel. C'est pourquoi on voit ajouter fréquemment au mot planification les adjectifs 'démocratique' et 'organique'. L'économie, la culture et l'éducation doivent se développer comme un seul organisme. Une planification qui veuille garantir la participation réelle de la population devrait suivre les *procédures démocratiques* et garantir un *processus organique* dans le sens que nous venons de dire. Elle devrait savoir déclencher les mécanismes de la coopération, surtout dans les zones très touchées par la violence, la peur, la

[1] Dolci le souligne dès les premières pages de ses méditations sur la société soviétique : « Dans toute condition est indispensable un énorme travail éducatif dans toutes les directions possibles, avec tous les moyens utiles » (1962, p. 125).

pauvreté, etc., et où les procédures de la démocratie n'ont encore pas succédées aux vielles structures hiérarchiques, autant dans les milieux institutionnels que dans la société. Tout cela n'est pas concevable sans une idée forte d'organisation.

Il n'est pas hasardeux d'affirmer que toute la thématique de la planification, que l'on en soit conscient ou non, tourne autour de celle du passage d'une société pré-démocratique à une société démocratique, et donc d'une dialectique politique[1]. Et tout ce qui est impliqué par ce passage n'est envisageable, chez Dolci, que d'une perspective critique en croissance permanente qui se configure graduellement dans une vision *structuraliste* et *organiciste* de la société et de l'individu, où le moment politique renvoie toujours à sa relation indissociable avec la moment pédagogique. On va préciser les aspects-moments fondamentaux de ce mouvement dont nous venons de dessiner seulement les traits généraux. À partir de quelques impressions de Dolci sur la planification à l'étranger, nous arriverons à montrer de quelle façon chez lui la planification ou, du moins, une manière de la concevoir, devient un des trois instruments fondamentaux d'un modèle de stratégie d'action et d'organisation – les deux autres étant, on le verra, l'individu et le groupe.

3.4 Étude d'une analyse superficielle : quelques impressions de Dolci sur la planification en U.S.A, Inde et U.R.S.S.

Bien que Dolci ait souligné que les analyses contenues dans ses reportages à l'étranger ne sont pas suffisamment approfondies, nous ne pouvons pas les considérer marginales, car elles semblent servir d'antichambre à un moment fondamental de l'évolution de sa pensée. Nous repartons donc de l'analyse de ces reportages, ce qui nous permettra non seulement de mettre en jeu des nouvelles thématiques et de passer à un autre niveau de notre recherche, mais aussi de faire plus de lumière sur la position de Dolci face aux idéologies de son temps.

Dolci était aussi profondément déçu de la condition humaine des Etats Unis que de celle de l'Inde. L'anomie que l'on peut vivre à Bombay n'est pas, pour lui, si différente de celle que l'on peut vivre à New York. Ces deux civilisations différentes, avec deux modèles divers de

[1] Pour le moment, Dolci parle plutôt de situation pré-politique, comme l'on peut voir du pas suivant :« Permettez-moi de dire encore qu'il n'existe pas de véritable situation politique en Sicile occidentale. On trouve plutôt une situation pré-politique », (1959 b, p. 311). Ce n'est que vers la fin des années 60 qu'il commence à distinguer entre le groupe démocratique et le groupe anti-démocratique, les progressistes et les conservateurs, le vieux politique et le nouveau. On y arrivera.

développement, deux manières diverses de concevoir la coexistence et la religion, ont en commun une atmosphère d'anarchie, une condition d'abandon de l'individu à soi-même, un défaut dans l'organisation communautaire à grande échelle. Les aspects dominants d'une société qui représente apparemment un modèle supérieur de développement et de civilisation, et qui n'a rien à avoir avec une idée de planification, se voient facilement dans les commentaires des interviewés à New York : « Dans cette jungle de gratte-ciels, se plaint un new-yorkais, nous n'avons pas la possibilité d'être des personnes humaines [...] Nous sommes fragmentés, nous avons des difficultés à être humains […] Nous, les américains sommes peut-être les plus seuls» (ibid., p. 112). Un concitoyen répète le même concept de manière plus laconique: « La vie sociale est superficielle » (ibid., p. 115). Le new-yorkais moyen se sent comme « un nomade chez soi » (1961, b). Mais les voix sont nombreuses et variées. La planification ne paraît pas un sujet intéressant aux interviewés: « Laissons tomber les planifications, qui exigent des temps trop longs [...] Notre capitalisme est dynamique et illuminé. Ici, il y a l'esprit agressif de la concurrence » ; « En Amérique une planification démocratique n'existe pas, et encore moins une planification régionale» ; « On peut se permettre le luxe d'un développement économique anarchique […] L'on pourrait dire que l'individualisme américain est un individualisme économique » ; « Les meilleurs hommes du capitalisme sentent que maintes fois on résiste au socialisme presque par orgueil » (ibid., pp. 110-111). On voit bien que l'attention est portée sur une conception individualiste et capitaliste du développement . Mais c'est un des intellectuels les plus soucieux, en matière de planification, Lewis Mumford, qui explique à Dolci les difficultés de la mettre en pratique aux États Unis. D'après Mumford, elles relèvent surtout de trois facteurs : le manque d'une vision d'ensemble de la part de la population, le manque de compréhension du rapport ville/territoire et les gros intérêts économiques (1962, p. 122). En supposant une planification concrète en Amérique, Mumford ne sait imaginer qu'une réplique de la « planification romaine à la fin de la république : standardisée à grande échelle » (ibid., p. 123). Dolci se rend compte de ce paradoxe et du haut de l'*Empire State Building* de New York, médite sur la grandeur et les contradictions de ce grand pays qui trop souvent a été comparé à l'Empire romain :

> « On a l’impression d'un monde à part, le sentiment stimulant de ce qui peut être la puissance créative d’un peuple. Mais alors […] si les américains sont si grands, pourquoi, de loin, ils apparaissent si différents ? Pourquoi si longtemps ils ont assumé facilement des positions erronées ? […] Peut-être, après la phase de plénitude de la vie, payent-ils de manière cyclique les vices de la volonté de puissance ou de l’enclos qu’engendre la présomption de se sentir les premiers ? [...] Commencent-ils à douter d'être le monde nouveau ? » (1961 a).

Mais entre l’Amérique et l’Inde les choses changent peu. Dans la patrie de Gandhi, avec ses 50 millions de chômeurs, Dolci constate le résultat d’un processus socio-politique et économique sans doute très différent de l’américain, mais aussi très loin de la possibilité d’une planification[1]. Dans un pays où la durée de vie moyenne est de 35 ans, la mortalité infantile peut monter jusqu’à 30 %, dans certains quartiers de Bombay, et l'alphabétisation de la population adulte étant à 20-25 %, il est difficile de trouver un signe de bien-être (sinon dans les classes aisées) et quelques conditions favorables à une planification. La seule tendance allant vers un progrès intelligent lui semble provenir de certaines « initiatives locales » et de « coopération volontaire », surtout celles « d’inspiration gandhienne, comme par exemple les écoles du Ghandigram » (1962, p. 104). Mais en général, la grande méfiance à la fois envers le capitalisme et envers le communisme, l’attachement trop doctrinaire à ses traditions religieuses et le pacifisme « passif », mettent l’Inde devant le risque de se créer un « alibi confusionnel et dangereux ». Sur ce plan, la religiosité indienne, dit Dolci, a suivi la même voie qu’a suivie le « christianisme » (ibid., p. 106). Ce qui semble être le caractère principal de la civilisation indienne, c’est-à-dire la culture de la non-violence (la charité dans le christianisme), lui semble une « panacée suffisante à soigner tous les maux », un « frein plutôt qu’un moteur » (ibid., p. 107). A cela il faut ajouter le manque absolu d'intérêt pour la plein emploi et la question de la densité démographique. En résumé, Dolci est touché soit par le fait que le plein emploi n’est pas considéré « comme une prémisse » aux interventions politiques, soit par « une remarquable insensibilité envers les problèmes de ‘quantité’ », soit encore par « une tendance, dans les milieux gandhiens, à croire que seule la faiblesse est le

[1] Nous soulignons que Dolci dédia un seul chapitre, dans *Conversazioni*, à l’Inde et aux U.S.A., *En revenant de l’Inde et des Etats unis* (Dolci, 1962, pp. 99-123); c’est-à-dire moins de 30 pages, face à presque une centaine de pages dédiés à l’U.R.S.S. (ibid., pp. 124-208), qu’il intégrera, en 1965, dans la version française de *Verso un mondo nuovo*, (*Enquêtes sur un monde nouveau*, Maspero, Paris, 1965).

bien ». Et il ne sait entrevoir comme solution, qu'une planification « décentrée [...] mais aussi solidement centralisée, là où il y en a besoin » (ibid.).

D'une toute autre nature sont les impressions de Dolci sur la situation de l'Union soviétique où la planification est une réalité pleinement déployée, ce qui explique aussi pourquoi Dolci lui consacre plus de pages qu'aux autres pays. Il part de la prémisse que les difficultés du modèle soviétique se trouvent surtout dans la connexion entre les plans gouvernementaux et la multiplicité des états et des identités culturelles. Cela veut dire que, malgré le niveau de planification atteint, « la difficulté majeure » reste de « réussir à faire participer le plus possible les individus à la vie collective ». La planification coopérative, rationnelle ou, si l'on préfère, rationalisée implique que chacun fasse de son mieux. Ici la conception de l'individu est très différente de celle des États Unis ou de l'Inde. Tout au long de son voyage par la Tchécoslovaquie, la région de Moscou, l'Ukraine, l'Ouzbékistan, la Géorgie, Dolci n'entend pas parler de solitude, ne voit pas des individus dissociés et ne ressent pas cette atmosphère d'anomie qui était si évidente à New York et à Bombay. Dans le système soviétique, l'individu est chargé du maximum de responsabilité, car chaque individu est partie prenante du processus de planification. Son travail et son engagement entrainent une responsabilité « morale ». Ou, du moins, ceci est le point de vue des « compagnons engagés » de Prague , qu'ils interroge pendant la première étape de son voyage : « Il s'agit d'un système où l'on fait beaucoup de confiance à la conscience de chacun » et dont le progrès dépend, comme dans le reste du monde, du « courage moral » des individus (ibid., p. 125). En effet, c'est sur le train Prague-Moscou, avec Vincenzina et leur nouveau-née de 5 mois, que Dolci éclairci pour lui-même le but de sa visite en Union Soviétique :

> «Je viens en Union Soviétique pour étudier la parte que prennent les organismes centraux dans la planification et les initiatives de base ; pour voir de quelle façon on tend à poursuivre la planification sur les bases territoriales. J'avais entendu parler trop fragmentairement, comme cela arrive à travers les journaux et les livres, des initiatives prises pour transformer les gestions sectorielles en gestions territoriales. localisées et de l'effort fourni pour que la base participe à la planification. Le problème aujourd'hui ne peut plus être : planification *oui* ou planification *no,* mais *comment* la planification ; et pour ne pas se méprendre sur le fait que le minimum est naturellement indispensable, comme disait un paysan de Partinico, il faut

> s'évertuer à défendre les expériences et les pensées des uns et des autres. Je voudrais examiner les questions sans préjugés, à leurs différents niveaux, depuis les plus hautes institutions scientifiques jusqu'aux organismes territoriaux et régionaux, depuis les paysans dans les champs jusqu'aux ouvriers dans les cafés » (1962, p. 127 ; 1965, p. 32).

Après cette explication, il relie des passages du programme du parti communiste et écrit :

> « Il y a beaucoup de points importants dans ce programme, bien que dans certaines pages on trouve encore plus de hâte à égaliser que de préoccupation à donner du relief et de l'originalité, bien que parfois, me semble-t-il, on s'y exprime ingénument envers le capitalisme par un langage semblable à celui des religieux traditionalistes lorsqu'ils opposent le ciel à l'enfer, et bien que certaines pages, en abusant du mot communisme (je l'ai compté douze fois dans une seule) deviennent monotones comme un chapelet » (1962, pp. 128-129 ; 1965, p. 33).

Comme l'on voit, Dolci fait beaucoup attention à la langue employée. Là, il relève le contraire de ce qu'il avait relevé aux États Unis où le mot le plus fréquent était sans doute 'capitalisme'. Son intention est d'identifier les points forts et les points faibles su système russe. Il tend à une « radiographie » ou bien « à une vivisection » de la gigantesque *organisation* socialiste. Il visite le Gosplan central de la planification, ses ramifications régionales et provinciales, l'Institut scientifique d'économie , les *kolkhozes* (coopératives agricoles) et les *agrograds* (agro-villes). Il passe des soviets urbains aux soviets ruraux, des aciéries aux « maisons de thé », en interrogeant des fonctionnaires, des experts, des travailleurs, des intellectuels. Il fait des interviews inter-sectorielles : industrie, agriculture, éducation, culture sont les principaux domaines intéressés. Il pose plus ou moins la même question à tous ses interviewés: *quelles sont les limites et les possibilités du système de planification soviétique ?* L'autre question fondamentale, posée surtout aux intellectuels, concerne le rôle de la culture : « Que fait-on, pour développer les valeurs culturelles des coutumes locales ? Que fait-on pour que la planification économique intègre la totalité de l'activité de l'être humain ? » (1962, p. 203 ; 1965, p. 101). Il soutient n'avoir pas reçu « de réponses suffisantes » (ibid.). Et il se soucie de rapporter « quelques indications obtenues

difficilement ». Le rapport entre la « pensée soviétique » et les « valeurs culturelles locales » constitue une problématique fondamentale. Dolci rapporte le point de vue l'architecte-écrivain Viktor Nekrasov[1]:

> « Certains estiment que la pensée soviétique actuelle écrase les valeurs culturelles locales. Ils estiment que les valeurs sont en train de disparaître. Je pense que c'est tout à fait injuste. Le développement de la langue et de la culture russes sur le territoire des Républiques fédérées est normal pour beaucoup de raisons ; mais ce développement n'arrive jamais à écraser ces valeurs. Dans chaque République les journaux sont publiés dans les deux langues et il existe deux théâtres ; une grande attention est donnée aux amateurs d'art et de culture. Les chansons de chaque région sont très différentes les unes des autres comme sont différents aussi les danses, l'artisanat, les gouts, les traditions et les écoles. Nous voulons que chaque peuple, en amitié et en collaboration avec les autres, conserve et étende ses traditions et sa culture propres » (ibid.).

Nous citons ce passage car il révèle l'intérêt de Dolci pour le rapport entre planification économique et culture. Nous pensons que c'est surtout au cours de cette expérience en U.R.S.S. que Dolci a consolidé sa conception de la planification. Il souligne souvent que cette expérience est limitée, que les résultats de ses analyses sont temporaires et ont le but de favoriser une analyse plus rigoureuse du dispositif de la planification soviétique dans sa totalité. On trouve, dans les mots mêmes de Dolci, une perception distincte de la constellation de ses motivations. Conscient d'une certaine insuffisance d'information et documentation à l'égard de l'Union Soviétique, et à plus forte raison de sa politique de la planification, il aspire essentiellement à créer du matériel documentaire, ou mieux, « une matière disponible à la réflexion ». Car cette insuffisance « a une part de responsabilité dans la formation du faux mythe de la standardisation de la vie en U.R.S.S. » (1962, pp. 205-207 ; 1965, p. 103).

Dolci semble dans la posture d'un chercheur qui veille à assurer un bon niveau d'objectivité tout en signalant les limites de sa recherche et de son expérience. Il cherche une conjugaison entre la théorie et la pratique (de la planification), sur laquelle il formule une première

[1] Il ne paraît pas un hasard, à notre escient, que Dolci conclue ses recherches en Union Soviétique avec une interview à un intellectuel du domaine de l'architecture. Il avait fait de même aux États-Unis lorsqu'il interviewa Mumford.

conclusion : « Dans le champ que j'ai examiné, en ce qui concerne la base, j'ai trouvé souvent dans la pratique plus que ce que l'on peut tirer de la théorie. Malgré les décrets, la matière doit être encore stabilisée car elle est encore imprécise et fragmentée » (ibid., p. 206). Dolci remarque aussi un certain *gaspillage* des ressources naturelles et humaines, dû à « un rythme lent et bureaucratique », à « des lenteurs, des stagnations, des vides parfois inexplicables ». Ce rythme peut s'améliorer « au fur et à mesure que le peuple réussira à consolider, par le moyen de l'expérience et d'une culture plus élevée, la nouvelle morale, en se forgeant entre temps une nouvelle nature » (ibid., p. 207). D'après Dolci, pour garantir une « possibilité efficace de direction autonome » de la base et en même temps une flexibilité majeure des directives du sommet, doivent augmenter les niveaux de la technique et de la culture. Plus le « niveau technico-culturel de la population » augmente, plus les distances entre la base et le centre, entre les organismes administratifs et les citoyens diminueront (ibid.). Il définit le 'soviet' comme une forme d'organisation née pour réaliser « le dépassement de l'arbitraire vers les choix les meilleurs », autrement dit « la base de tout le système de planification » (ibid.) Bref, c'est en valorisant au maximum l'initiative de la base et en renforçant les structures déjà existantes, que la planification devient « plus parfaite qualitativement […], *un instrument éducatif pour tous* » et véritablement « organique » (ibid.). En Russie, comme partout, une « planification organique, et organique non seulement sur le plan économique » est une « science nouvelle », qui « devra être développée » (ibid. 2018). Il est aussi indispensable que les plans économiques se développent concrètement en lien avec les « cultures » et les « coutumes locales », que de procéder à « une élaboration théorique » d'une telle question. Cette science nouvelle, *qui est à construire*, ne peut négliger, on l'a déjà dit, la fonction de l'éducation (ibid.).

Nous avons à approfondir les implications de ce que l'on vient de dire.. On a précisé plus haut que la planification, avec l'individu et le groupe, constitue le fondement ou, si l'on préfère, la structure porteuse de la science nouvelle. Maintenant, nous savons que cette science est nouvelle même pour l'Union Soviétique où la planification est une réalité. Nous pourrions, sans doute, commencer à discuter de la raison pour laquelle nous trouvons ensemble ces trois termes : planification, individu, groupe - qui ne sont pas homogènes entre eux. Mais cela impliquerait des sauts méthodologiques qui nous feraient tomber dans ce que nous voudrions justement éviter : cristalliser la pensée de Dolci, trancher son mouvement

intime, dépouiller les concepts fondamentaux de leur dynamisme et de leur généalogie[1]. On peut, par ailleurs, aisément constater que la schématisation n'est pas une exception chez Dolci. Mais il s'en sert essentiellement pour faire le bilan d'un processus, pour encadrer une constellation d'expériences, et même pour favoriser la construction d'une « vision d'ensemble » dont le manque, pense-t-il avec Mumford, est l'une des « difficultés » majeures qui empêchent la dialectique réelle de la planification. Nous allons donc continuer à fouiller de manière critique les divers moments qui préparent cette vision d'ensemble.

3.5 Étude d'une analyse approfondie. Gaspillage, *immaturité technico-culturelle* et éducation en Sicile occidentale

3.5.1 Gaspillage : prémisse à la science du monde nouveau

Pour reprendre le fil du discours, nous devons revenir sur des questions méthodologiques. Dans l'approche de Dolci des problèmes d'un pays ou d'une communauté, nous remarquons une tendance dominante qui consiste à attirer l'attention sur ce qui n'a été pas suffisamment analysé, les aspects les plus scabreux, les difficultés. Cette inclination se manifeste surtout lorsqu'il se plonge dans l'analyse de sa terre d'adoption, la Sicile, dont les paysages sont comparables à ceux d'Israel et la condition humaine à celle de l'Inde. À y regarder de près, il ne s'agit pas de la Sicile entière, mais de ce coin constitué essentiellement par les provinces de Palerme, Trapani et Agrigente, une surface de 390.000 hectares, habitée par une population d'environ 430.000 personnes. Il est fasciné par les détails et les nuances de la vie sicilienne, par cette existence vécue dans un état de permanente précarité. Et il est toujours accaparé par la recherche des possibilités de changement au sein des groupes les plus marginalisés :

> « Je me propose avant tout - explique-t-il aux *Rencontre Internationales de Genève* - de vous faire entendre la voix de ceux qui vivent à l'écart du monde actuellement à l'étude […] la voix de ceux qui, intelligents et animées de bonne volonté, mais retranchés dans leur monde statique, comme tel est fréquemment le cas dans les régions arriérées, ne possèdent pas les instruments techniques et culturels qui leur

[1] J'entend par 'généalogie' ce qu'entendaient plus ou moins Nietzsche et Foucault, l'étude critique de l'origine et de l'évolution d'un terme et d'un problème.

> permettraient de savoir que faire, comment travailler, comment progresser » (1959, p. 125).

Il est persuadé que la participation des individus les plus marginalisés est indispensable au développement, et que « pour s'acheminer vers une forme de planification démocratique […] il convient tout d'abord d'écouter parler ces hommes, de les comprendre, de les connaître ». L'attention à l'histoire de l'individu n'est pas motivée d'un élan moral. Il faut étudier les hommes dans leur vie quotidienne « afin que le diagnostic soit clair et les difficultés existantes bien définies » (ibid., p. 127).

C'est que Dolci, assoiffé d'histoires individuelles et à la fois de dynamiques sociales, cherche toujours à déterminer quelle est le rôle de l'individu dans le projet collectif et celui des organismes collectifs par rapport à l'individu. On peut dire que, depuis la naissance du *Centro studi e iniziative per la piena occupazione* (1958), la plus grande préoccupation de Dolci est de « créer » de la documentation approfondie et alternative sur les initiatives visant la planification et le développement de la Sicile occidentale, une représentation suffisamment objective, menée par la méthode de l'enquête individuel, par l'auto-analyse populaire et le support de plusieurs collaborateurs. Au fur et à mesure qu'il avance dans son travail et dans son expérience de vie, il va jusqu'à dévoiler les symptômes critiques d'une maladie qui ne concerne pas que la Sicile, mais la société entière. D'après Dolci, les possibilités mêmes d'une planification véritablement partagée, d'un développement de base organique et, en général, du progrès d'une région arriérée, relèvent d'une série de causes qui ne peuvent être traitées séparément, par la même raison que celle qui oblige à ne pas considérer la Sicile comme un monde à part. Si, en fait, la Sicile, comme toute région sous-développée, souffre particulièrement de manque de coopération et de solidarité, d'incapacité de partage et de communion, d'une tendance structurelle, observable soit dans l'individu soit dans le groupe, à la fermeture, d'inexpérience dans l'organisation sociale, d'un bas niveau d'éducation, d'alphabétisation et de formation technique, les zones les plus développées et industrialisées, surtout celles hors du bloc soviétique, souffrent essentiellement des mêmes problèmes mais à un autre niveau de complexité. Cela doit être considéré comme une prémisse indispensable pour mieux comprendre le point de vue de Dolci sur les possibilités du développement en

Sicile, mais aussi pour approfondir sa conception de l'homme et de la société. Il a essayé à plusieurs reprises de reconstruire le mosaïque de la condition sicilienne, de faire la lumière sur l'ensemble des problématiques spécifiques de la Sicile au sein du débat international sur le développement et la planification.

L'un des résultats fondamentaux de ces recherches est *Spreco*, un livre paru en 1960[1], dans lequel Dolci, en posant le gaspillage comme concept-clé de la nouvelle représentation des choses, fournit aussi une synthèse significative du travail effectué dans la deuxième moitié des années 50. La dépense irrationnelle, la perte illogique, ce « luxe qu'on ne peut se permettre » (1963, p. 15) semblerait maintenant le nouveau *leitmotiv* de ses études. Lui-même en parle, comme du « phénomène fondamental » de la Sicile occidentale (1961, p. 6). Mais là, il convient de faire un pas en arrière.

Dolci avait eu une première intuition de la thématique du gaspillage à l'époque de Nomadelfia : il l'avait vu jaillir des yeux étonnés des enfants pauvres devant les mannequins bien habillés, dans les vitrines des magasins ; elle est réapparue dans les pages de ses premières publications et dans ses appels de revendication (les dépenses de l'État pour les manœuvres policières, le gaspillage de l'eau, d'autres ressources naturelles et *des hommes*). D'ailleurs, Dolci a toujours eu à l'horizon la question du gaspillage en travaillant avec les paysans et les pêcheurs siciliens. En bref, le gaspillage, sous ses diverses formes, a été toujours au centre de sa pensée car il lui a toujours été évident dans la réalité. Dolci a même du s'adapter à cette *société des gaspillages*, en laissant de côté des aspects qui, à la longue, lui sont devenus familiers.

Son livre s'ouvre sur une critique aiguë du gaspillage : « Des possibilités ne sont pas mises en valeur, tandis que des capitaux énormes se volent gaspillés, ou mal employés ». Il fait sienne une opinion populaire : « Il n'est pas rare qu'on jette les choses, littéralement ». (1963, p. 9). Mais nous ne sommes là qu'au début d'une réflexion sur les « diverses formes du gaspillage ». Dolci ne songe pas à des significations techniques ou sectorielles du terme. Il n'arrive pas à faire de ce concept le centre d'une réflexion philosophique sur l'économie politique, comme l'avait fait, par exemple, Georges Bataille dans la *Notion de dépense*

[1] L'édition française, *Gaspillage*, est de 1963.

(1933). Et encore moins, l'objet d'une critique au sein d'un discours sur la production massifiée, comme le fera, par exemple, Jean Baudrillard dans *La société de consommation* (1970). Dolci ne s'attarde pas dans la cherche d'une définition particulière du gaspillage. Même ici, il cherche plutôt à comprendre s'il s'agit d'un problème réel, saisissable par la population sicilienne et s'interroge sur la possibilité de le résoudre :

> « Dans quelle mesure le problème [du gaspillage] existe-t-il pour la population ? Dans quelle mesure y a-t-il la possibilité d'une vie mieux organisée ? Dans quelle mesure le temps est-il considéré comme un facteur de progrès ? Dans cette zone où le développement est inexistant ou, du moins, lent, laissé au hasard jusqu'à en être imperceptible, jusqu'à quel point a-t-on conscience du rapport entre gaspillage – maturité technico-culturelle – initiative personnelle - organisation (sous toutes ses formes) - pleine expansion des possibilités humaines et matérielles ? L'aspect de ces difficultés varie-t-il selon les zones ? » (ibid., p. 9).

Comme on peut le remarquer, ces questions révèlent plus le souci de Dolci par rapport aux capacités organisationnelles des hommes, qu'une conception ou une théorie économique ou sociologique du gaspillage. Il n'est pas non plus sûr que ses analyses aurons des réponses. Du moins, jusqu'en 1964, lors de la publication de *Verso un mondo nuovo*, Dolci ne fait qu'ébaucher des diagnostics. Toutefois, ses méditations sur le gaspillage sont liées à celles sur la planification et manifestent une exigence claire : celle de comprendre *le*s *rapports* entre le phénomène du gaspillage et la conscience de la population, l'initiative personnelle, la temporalité, la capacité d'organisation, la maturité technique et culturelle, les pratiques de l'apprentissage de groupe par rapport aux problèmes du développement et, enfin, la capacité des populations d'en avoir une vision d'ensemble. Dolci veut approfondir les rapports que les hommes ont, à divers niveaux, avec la condition réelle de leur territoire. Comme on vient de le dire, il analyse la capacité des citoyens de traiter le gaspillage comme un problème réel, afin de le résoudre[1]. Mais cela n'est qu'un aspect du problème. En réalité, il s'agit de comprendre *s i* e t *dans quelle mesure* la population *peut faire sien* le discours sur la planification, sur les plans de développement et sur la participation.

[1] « Répétons-le , si un problème n'existe pas concrètement, effectivement, comment peut-on penser de le résoudre ? » (1963, p. 15)

3.5.2 Hommes nouveaux, éducation nouvelle

Derrière les méditations de Dolci il y a une question fondamentale: celle de la fonction, dans la formation de la nouvelle collectivité, des connaissances et des savoirs, des compétences techniques, des hommes qualifiés. Et cette question est commune à tout domaine de l'organisation sociale et économique. On ne peut pas attendre grande chose d'une approche qui ne cherche pas à rendre intelligibles les avantages de telle ou telle innovation (ibid., p. 14). La documentation et l'information correctes deviennent des praxis intégratives du développement de base. Il n'est pas facile d'élaborer un 'plan de développement' avec une population qui n'en a jamais entendu parler[1]. On ne peut demander aux gens de s'organiser pour la construction d'un barrage « s'ils ne savent pas du tout ce qu'est un barrage ». Et comment pourraient-ils s'organiser ensemble s'ils ne connaissent pas « les avantages de l'action collective » ? (ibid.). Il n'est pas possible qu'une population « se mette en mouvement pour réaliser une vie nouvelle » si elle « ne sait pas » qu'une telle vie « peut exister » : de même des analphabètes ne peuvent « agir avec conscience et certitude, sans les instruments de connaissance nécessaires : des équipes d'économistes, éducateurs, experts de développement communautaire, techniciens agraires, urbanistes, […] syndicalistes, hommes politiques, etc. » (ibid., pp. 14-15).

En résumé, d'après Dolci, « il s'agit surtout [...] de problèmes de structures d'hommes de compétences » (ibid., p. 15). Cette question est soulignée plusieurs fois par rapport à ce qu'il imagine être le développement dans une zone arriérée. Il la considère comme « la première difficulté, la première nécessité » plus importante même que le besoin d'argent : « La difficulté au fond, avant le problème d'argent, est un problème d'hommes […] il faut trouver des hommes qualifiées et de bonne volonté » (ibid., p. 23). Et cela veut non seulement pour la Sicile, mais aussi pour l'Italie et les autres pays :

---

[1] Voir, par exemple, les résultats d'une réunion sur ce sujet in Dolci, 1962, p. 50 ou Dolci, 1963, p. 186.

> « Depuis des années nous cherchons pour la Sicile occidentale des experts de l'éducation des adultes [...] et de développement communautaire […] En Italie ils sont en train de se former. En Allemagne, je crois qu'il n'y en a pas. En Suisse nous n'en avons pas trouvé […] En Angleterre nous en avons trouvé un […] Il faut des centaines de milliers d'experts en éducation des adultes et en développement, mais puisque le petit nombre existants et déjà engagé, pratiquement en Europe il n'en reste plus » (ibid., p. 24) »[1].

Il faut aussi favoriser la formation d'une « structure mentale analytique », qui aide les gens à « distinguer dans l'enchevêtrement de leur situation » ce qui leur est vraiment utile (1963, p. 15). Autrement dit, pour « introduire une planification ouverte […] en tenant compte de la situation réelle» (1959, p. 126), dans une condition où « les hommes, les enfants, sont gâchés, un à un, par milliers, par centaines de milliers » (ibid., p. 127), il est indispensable de faire « un effort de compréhension, d'éducation et de qualification de tout un peuple » (ibid.). Là, Dolci songe à une entreprise éducative à divers niveaux. Le moment éducatif coïncide avec l'art de produire des « *faits nouveaux* qui permettent de voir que le changement et le développement sont possibles », des formes d'organisation comme des « fermes expérimentales, des coopératives, des écoles ouvertes et actives, des industries » (1963, p. 194). Il remarque qu'il faudrait susciter des initiatives « pré-coopératives afin d'expérimenter les avantages de la collaboration » (1962, p. 22) et que ce sont des « chocs pratico-moraux » qui peuvent parfois engendrer un mouvement d'éducation populaire, comme ceux qu'ont suscités aux Indes le gandhisme et le bouddhisme » (1963, p. 194). Il souligne qu'il ne faut pas oublier « l'interdépendance entre la conscience populaire, le mode de production des faits et la nature même de ceux-ci» (ibid.), que les « planifications organiques et démocratiques ne tombent pas du ciel » et qu'il reste urgent de « former chez individus, dans les groupes, dans la population, l'aptitude au travail généreux » qui permet de saisir, « au-de-là de l'intérêt du moment, la nécessité de la planification » (1962, p. 23). Or, il est évident que Dolci ne pense pas seulement à la situation sicilienne : c'est la « majorité de la nation » qui manque « encore de la maturité et de la volonté politiques propres à susciter une planification démocratique » (1963, p. 15). Et ce manque ne concerne pas seulement la base. Les institutions, elles-mêmes

[1] Voir aussi les échanges entre Dolci et Capitini des années 1958-1962 où Dolci se plaint en continuation de ne pas réussir à trouver des experts pour le Centre de Partinico. (Capitini, Dolci, cit., pp. 120-198).

ont besoin d'hommes nouveaux car ce n'est que par la formation d'hommes nouveaux qu'elles pourrons véritablement se renouveler : « Des nouvelles exigences, même qualitatives, d'ordre politique, ne peuvent voir le jour sans les individus : les organismes, les gouvernements, peuvent procéder de manière nouvelle seulement si des hommes nouveaux les font procéder en manière nouvelle » (1962, p. 23). Ce discours s'applique à toutes les types d'organisation, aux associations, aux partis, aux syndicats, aux groupes, aux petits groupes comme aux plus grands. Dolci conçoit l'individu comme le centre de tout et l'éducation à un nouveau mode de vie comme le moyen fondamental du changement de tout organisme collectif. Que ce mode soit coopératif, démocratique, organique, voire « ouvert » n'est qu'une prémisse générique ; il s'agit en fait d'expliquer de quelle façon les individus et les groupes peuvent y parvenir.

Là, nous entrevoyons clairement un préambule de l'articulation thématique que Dolci exposera dans *Verso un mondo nuovo* dont nous aurons à parler. Ce préambule montre une exigence fondamentale de sa conception de la planification, celle d'établir dans quelle direction les individus et les groupes doivent s'acheminer pour parvenir aux conditions idéales de sa réalisation. Il s'agit essentiellement d'une première méditation sur les dynamiques de groupe, sur les rapports entre groupe et individu, et, enfin, entre groupe, individu et planification, la triade que l'on retrouvera plus tard à la base de sa théorie du monde nouveau. Et nous remarquons déjà que nous sommes en face d'un approfondissement de la thématique des « rapports » qui, on la dit, mûrira dans la perspective d'une vision structuraliste de la société. Cet approfondissement se construit dans une réflexion où la notion de structure semble déjà corrélée à celles d'organisation, d'organisme et d'organicité. Il semble que Dolci à cette période commence à identifier l'individu et le groupe comme les structures-organismes de base dont il est essentiel de comprendre - et éventuellement de modifier - le fonctionnement. Voyons donc comment on arrive à cela.

3.6 La notion d'ouverture et ses conséquences

Nombreux sont les aspects généraux à souligner avant de procéder dans l'analyse de la thématique de la planification chez Dolci. La planification qu'il faut mettre en œuvre en Sicile occidentale doit respecter les principes de la démocratie, c'est-à-dire l'horizontalité,

l'égalité, le partage, la solidarité, les libertés individuelles et tout ce que l'idée de démocratie peut suggérer. Mais se situer dans l'horizon d'un projet visant la modification des conditions sociales, politiques et économiques (d'un territoire, ou d'une région, ou d'un pays) selon les règles de la démocratie, signifie vouloir que *tous* aient la possibilité de « s'éduquer » à la démocratie, c'est-à-dire de croitre en utilisent tous les instruments et les moyens procéduraux de la démocratie. Autrement dit, il s'agit de valoriser au maximum *l'esprit de coopération* à tout niveau et dans tout domaine, *l'éducation aux rapports nouveaux* et, enfin, l'*ouverture*, de la part de l'individu et du groupe, vers tout ce qui apparaît comme diffèrent et menaçant, vers un modèle de coexistence où la méfiance se transforme en *confiance*, la rage - et tout sentiment négatif envers les autres - en *communication* et *créativité*, la violence en *non-violence* et la fausseté en *vérité*.

Tous ces aspects, qui nous considérons généraux, renvoient à d'autres plus particuliers qui tournent principalement autour de deux axes problématiques : celui de l'organisation au sein des groupes et celui de l'éducation. Partons de ce dernier car, on le verra, il semble anticiper ou préparer, en partie, les contenus du premier. Nous remarquerons que les méditations de Dolci sur la planification ne font que revenir sur la question de l'organisation de base et sur celle de l'éducation, et que l'élément conjoncturel qui relie les deux est constitué essentiellement de la notion d'ouverture. Le monde nouveau à édifier ne peut qu'être le résultat d'un mouvement révolutionnaire ouvert dont l'initiative sicilienne représente un modèle exemplaire. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, celle-ci ne peut négliger « l'apport de l'enfant », qui n'est pas un simple appendice de l'adulte mais son corrélatif essentiel, constituant avec lui la structure de réciprocité qui est à la base de la société.

3.6.1 Eléments d'éducation ouverte : l'éducateur et le rapport éducatif

Lorsque nous parlons d'« éducation ouverte » nous gardons en arrière pensée la théorie d'Aldo Capitini, dont Dolci partage les orientations principales, et le fait que leurs visions sont comparables sur le plan des principes mais difficilement sur les plans des contenus et de la méthode. Il faut aussi considérer la différence d'âge et d'expérience entre les deux personnages. Et bien que Dolci ne sache cacher sa déférence envers le philosophe, on ne peut

pas dire non plus qu'il s'assume comme de l'élève. Capitini lui-même parfois appelle son ami « maître ». Il existe entre eux une complicité et une affinité, en ce qui concerne la vision du monde et les possibilités de l'homme. Mais il faudrait une étude particulière pour approfondir leur relation. Contentons-nous de souligner que Capitini est sans doute plus académique et théorique que son ami, bien que dans *Education ouverte* il fasse un grand usage de données empiriques et sa pensée, comme son écriture, se font plus simples. Mais cette œuvre est parue seulement en 1966 et Dolci y figure parmi les éducateurs dont il analyse l'expérience. Rappelons que Capitini appela *Révolution ouvert*e le livre dédié aux premières initiatives de Dolci, et que *Religion ouverte* est sorti en 1955. Ce sont des données à prendre en considération lors d'un approfondissement ultérieur[1]. Cela dit, nous pouvons passer à une analyse plus détaillée de nos questions.

Dolci part de l'observation que le mot éduquer est un mot ambigu car appartenant à une « terminologie traditionnelle abstraite » qui est elle-même « équivoque » (1962, p. 32). Il peut masquer de la présomption ou de l'humilité, « selon que nous voulons imposer aux autres notre réalité ou contribuer à nous ouvrir nous-mêmes et à ouvrir les autres à une vie nouvelle et meilleure » (ibid., p. 33)[2]. Nous pouvons attribuer une valeur négative ou positive à tout rapport éducatif sur divers plans - le plan de l'expérience, le plan intellectuel, le plan moral, le plan affectif, etc. -, mais si l'éducation doit aller vers une vision unitaire, organique, il faut repérer le point de majeure convergence de toutes les instances des sujets impliqués dans le rapport sur *chaque* plan, ce qui n'est pas simple à faire. Autrement dit, la fin ultime de l'éducation, pour Dolci, est sans doute identifiable avec une condition supérieure de l'expérience humain, où tous les plans puissent interagir organiquement. Toutefois, il est difficile d'établir les étapes pour y parvenir et si le procès qui conduit de l'une à l'autre se déroule de façon tout à fait linéaire dans le temps et dans l'espace. Dolci ne fournit pas d'indices sur ce sujet. Il se borne à énumérer les prémisses qu'il considère indispensables au « travail éducatif » ou, mieux encore, à ce type spécifique de travail éducatif dont le but est de faire « jaillir en chacun, constamment, l'homme nouveau » (ibid., p. 30).

---

1 On verra, plus loin, que la notion d'ouverture chez Dolci sera dépassée ou simplement remplacée par celle de «nouveau ».

2 Et dans le passage suivant : « Il faut travailler pour une vie humaine plus saine […] plus élevée » (ibid.).

Tout d'abord, un éducateur doit savoir distinguer « l'action de l'agent » et « découvrir ce qu'il y a de plus sain et unique en chacun » (ibid.). Et cela n'est que la conséquence d'une conception qui identifie l'action éducative - et en général le travail social et politique de base - avec celui d'un médecin. Les problèmes les plus urgents d'une société, ceux qui marquent l'incapacité d'un développement et d'une planification plus démocratiques, sont en effet semblables aux plaies d'un malade. Dolci retient que, malgré le grand besoin d'hommes compétents, l'éducateur ne doit pas aborder les situations comme un expert mais comme un médecin qui sait soigner un malade en tenant compte de sa dimension existentielle. On pourrait parler d'un *technicien de l'humain* qui opère sans montrer ses compétences et les ficelles de son métier. C'est dire que, face aux difficultés, il faut concevoir le travail éducatif de manière technique et les traiter « comme dans un laboratoire » (ibid. p. 31). Toutefois, il est évident que l'efficacité de la technique augmente dans la mesure où celle-ci est employée de manière critique. Autrement, « elle nous passera dessus comme un rouleau » (ibid., p. 30). D'après Dolci, cette vision - de l'éducateur non spécialisé et non formel, « élastique , patient, prudent», qui gît *en puissance* en chacun -, peut se comprendre mieux sur le plan historique. Si on regarde à l'histoire des actions humaines, on voit clairement que le plus souvent « les grands éducateurs n'ont pas été des professionnels mais des animateurs, révolutionnaires, religieux, artistes, syndicalistes, personnes de coopération » (ibid.). On voit bien ici que, lorsque Dolci parle d'éducation, il songe à des modèles de conduites qui ont peu à voir avec une idée formelle de l'éducateur.

Dolci revient toujours sur le thème de la coopération. Quelle éducation pourrait être celle où les individus sont tous séparés ? Une éducation stérile, apathique, fermée, mécanique. Tandis que dans une éducation ouverte, « les éducateurs tendent à se 'co-réaliser' sur la base d'un rapport affectif (rapport affectif non extérieur ou formel, mais substantiel) » (ibid.). Par ailleurs l'expérience affective ne complète pas le rapport éducatif, l'amour seul ne suffit pas. « Donner ne sert à rien » tant que les hommes n'apprennent pas la participation (ibid., p. 33). L'«amabilité » n'est pas opposée à la rationalité. Elle est compatible, dit Dolci, soit avec l'« examen scientifique » soit avec « la lutte », laquelle peut bien être une entreprise « aimable, lumineuse, dure comme le cristal » (ibid., p. 32). Une éducation ouverte vise à favoriser la confiance, l'honnêteté et une certaine manière de communiquer. Il faut comprendre les raisons profondes de certains silences qui, selon Dolci, constituent des

moments d'un processus dialectique de participation au dialogue. Parfois le silence, le « taire » peut révéler « une atmosphère de méfiance », de « manque d'honnêteté », d'« *omerta* » ; mais il peut être aussi un signe « d'amour » car « on ne s'explique pas qu'avec la bouche » (ibid., p. 31)[1]. De même, lorsque quelqu'un « parle avec dureté », il se peut qu'il soit animé d'un « aimable clarté » et qu'il soit compris car « ce qu'il dit vient de la douleur » (ibid., p. 32). Et si, par surcroît, une personne est habituée à crier, à faire du vacarme, il faut lui répondre « sereinement » pour qu'elle « élève son idéal » (ibid.). Là on respire l'air typique de l'idéal gandhien[2]. En outre, l'éducateur ne doit pas s'appuyer sur des sentiments de « puissance » ou sur la « préoccupation du paraître ». Il doit « viser l'être » (ibid., p. 31). Dans une éducation ouverte, ce qui importe le plus, c'est « notre maturité dans les rapports, le sens de la complexité, l'intelligence morale, le sens de la direction » (ibid., p. 33), non la « spécialisation » ou, si l'on préfère, « l'habilité formelle et mécanique » (ibid., p. 31). Ce sont des compétences qui doivent se perfectionner dans une expérience intense qui déborde le formalisme. La complexité de l'expérience éducative n'admet pas la réduction de la totalité à une partie d'elle[3].

Ainsi, fort de sa formation en mathématiques, Dolci essaye-t-il de débrouiller la complexité en partant d'une sorte de théorie des champs, d'abord référée à l'expérience de l'individu, puis au rapport entre deux personnes. Il soutient qu'un tel, avec un champ d'expérience *A*, « cherchera » à déduire de l'observation des données de ce champ une « explication », jusqu'à s'en faire une théorie *A* ; mais au fur et à mesure qu'il découvrira le besoin d'expliquer des phénomènes, hors de son champ d'expérience, il parviendra à des nouveaux résultats, c'est-à-dire à la théorie *A'*. Or, du point de vue « scientifique, moral et éducatif », cela signifie que la vielle théorie a été dépassée, non qu'elle était erronée » (ce qui est souvent le cas à cause d'une association traditionnelle avec le « concept de péché »). Selon Dolci, ce mécanisme devrait plutôt nous permettre d'insister sur « l'importance énorme de savoir poser des questions et de la capacité d'attention vers ce qui se fait hors de notre expérience toujours limitée » (ibid., p. 29). Or, si le deuxième champ est celui d'une autre personne - champ *B* -, nous pouvons en déduire que « deux personnes ont rarement des

---

1 Il y a aussi, on le verra, un silence de prudence.
2 J'ai traité le thème du silence en Gandhi dans un autre contexte (Fiscarelli, 2012)
3 « Qu'il est facile de confondre, dans notre quotidienneté, un aspect particulier avec le tout » (ibid., p. 42)

champs d'expériences totalement divers ou identiques ». L'optimum serait que la personne du champ *A* puisse « chercher à comprendre et vérifier le champ *B*, et vice-versa », de sorte que cette portion constituée par les champs coïncidents devienne « la base provisoire du rapport » (ibid., p. 30). La situation la plus commune révèle que celui qui reste « sur un plan primitif, instinctivement fermé sur soi, tend à refuser l'autre », tandis que celui qui « sent la nécessité de s'intégrer aux autres […] tend à s'ouvrir, à se réaliser, sur la base des nouvelles expériences, dans une synthèse unitaire » (ibid.).

Ce schéma semble annoncer une conception plus articulée de l'éducation, une conception qui ne peut envisager le développement de l'individu sinon au sein d'une constellation de rapports. Cette conception aspire non seulement à une idée de pédagogie de groupe, mais à une vision de la société où le travail éducatif est organiquement constitutif de l'action politique et révolutionnaire :

> « Contribuer à éliminer le système des fiefs, à soustraire les terres à ceux qui ne les travaillent pas, à supprimer l'exploitation de l'homme sur l'homme, à offrir à tous la possibilité d'exister, de s'informer et de se former, est la base constitutive de l'action éducative » (ibid., p. 32).

On voit bien, dans ce passage, que Dolci ne sépare pas les deux domaines du politique et de l'éducation. Au contraire, il ne peut imaginer l'un sans l'autre. Le travail politique est constitutif du travail éducatif et nous verrons progressivement comment cette idée se développera dans les années suivantes.

4. Ébauches d’une théorie du groupe

4.1 Questions de méthode

Dolci a exposé sa pensée sur le rôle du groupe dans le développement d’une société à plusieurs reprises. Mais le prétexte pour une première analyse systématique de cette question se donne à l’occasion d’une «discussion sur la planification régionale organisée au Centre de Partinico ». Au cours de cette rencontre, il explique que la planification régionale est un « sujet général » qu’il faut étudier par rapport à l’expérience empirique du groupe, c’est-à-dire aux difficultés et aux possibilités concrètes de l’initiative de base et aux caractères spécifiques de la communauté qui l’entreprend (1962, p. 35). Mais, malgré sa tendance à esquiver toute tentative d’abstraction de la situation particulière, au cours de son exposé, son élan le pousse vers une vision qui déborde l’expérience empirique *particulière* et qui va jusqu’à ébaucher un horizon théorique qui se veut *universel*[1]. Par conséquent, son approche de la thématique du groupe (mais cela vaut pour toute thématique centrale) peut se considérer *analytique et inductive* dans la mesure où ses intuitions, ses propositions et solutions

[1] Je crois que *Conversazioni* représente le premier ouvrage où Dolci, sans trop se distancier de l’approche habituelle de récolte de points de vue et de données empiriques, commence à proposer des *idées* et des clés de lectures plus articulées et théoriques.

s'écoulent de l'observation empirique. Mais en même temps elle est *dialectique et structuraliste*, car le mouvement de sa pensée cherche à suivre le mouvement même de la réalité, à analyser les processus et les dynamiques empiriques, à identifier les problématiques et les potentiels au sein des situations réelles dans lesquelles il est absorbé comme membre d'un où plusieurs groupes. Pour Dolci il s'agit de rendre intelligibles les contradictions, d'unifier les oppositions détectées, d'extraire la pulpe des événements, d'explorer les *rapports*, les expériences des individus et des groupes, de se représenter la totalité comme un organisme d'organismes, une structure organique de structures organiques qui se révèle graduellement dans une intense expérience empirique et intellectuelle.

Nous avons déjà souligné que les initiatives de Dolci poussent vers l'unification des groupes et des individus sur divers niveaux : tout d'abord, le niveau des pauvres gens de Trappeto, Partinico et d'une population qui comprend des classes travailleuses diverses : pêcheurs, paysans et artisans ; en deuxième lieu, le monde des « sous-occupés », des bandits, et de ceux qui, non intégrés dans des associations, « jouent tout seuls » ; et enfin, les associations politiques et syndicales, les représentants des factions politiques adverses, les intellectuels, les artistes, etc. À l'inverse de ce qu'affirme Asor Rosa, il ne faut pas sous-estimer l'apport substantiel de Dolci dans la construction d'un mouvement unitaire de matrice démocratique au sens propre du terme[1]. La multitude de ses actions et des événements dans lesquels il s'est engagé, ainsi que la structure polyphonique et apparemment chaotique de son œuvre intellectuelle, sont les formes par lesquelles se manifeste son élan totalisateur et totalisant, en direction d'une idée démocratique de société, là où le mot démocratique sous-entend une idée d'engagement politique et pédagogique perpétuellement à renouveler. C'est peut-être que la critique marxiste italienne en 1966, lorsqu'Asor Rosa écrivait cette page sur Danilo Dolci, avait la même limite que celle que Sartre attribuait au marxisme en général : la tendance à interpréter l'expérience par des catégories conceptuelles préformées. À plus forte raison, si l'on pense que Dolci remanie continuellement la forme de sa pensée, dans une posture d'observation permanente des phénomènes sociaux et politiques.

---

[1] Dans son étude sur le rapport entre l'intellectuel et le peuple, Alberto Asor Rosa soutient que Dolci est un individualiste car, dans sa conception, où le peuple est vu comme une « masse informe » qui doit être soignée, il ne prend pas en compte le rôle des syndicats et des partis dans la formation « d'une conscience populaire supérieure » (1988, p. 155-156).

Sur un autre plan, il ne faut pas oublier que chez Dolci on trouve une ouverture à l'acception psychologique des notions de *structure* et de *totalité*. Nous aurons à en parler plus loin. Ici nous nous bornons à souligner, avec Piaget, que « le caractère de totalité propre aux structures va de soi », tandis que le problème fondamental de tout structuralisme peut se formuler ainsi : « Les structures comportent une formation ou ne connaissent-elles qu'une préformation plus ou moins éternelle ». Une autre caractéristique de tout structure, « au sens contemporain du terme [...] est d'être un système de 'transformations' et non pas une 'forme' statique quelconque » (Piaget, 1960, pp. 8-10). Il nous semble que ces remarques s'accordent bien avec la position de Dolci. Dans ce type d'approche, la conviction que l'on puisse trouver un « schéma valable et définitif pour tous les problèmes qui se posent », ne peut qu'être illusoire. Un modèle qui a été développé dans une région peut ne pas être applicable à une autre région, car la « structure » de cette dernière « ne s'y prête pas » ou car elle n'est pas assez murie pour l'accueillir. Néanmoins, cela n'implique pas forcément qu'une solution spécifique ne puisse être valable ailleurs : « plus une solution est parfaite - dit Dolci - plus elle est universelle » (1959 b, p. 376).

4.2 Le groupe ouvert, le groupe clos et l'externe

Il va de soi que la préoccupation principale de Dolci concerne les possibilités concrètes de son groupe, dont la problématique la plus évidente est celle concerne l'organisation interne et les rapports avec les tiers. C'est sur ce niveau que se joue la notion d'ouverture. Si des solutions doivent se chercher, la capacité d'analyses et la liberté d'agir de l'individu ne sont pas suffisantes. Dans chaque zone, soutient Dolci, il y a des personnes qui « possèdent en elles-mêmes la représentation d'une petite partie de la réalité de la zone […] comme la tesselle d'un mosaïque ; si nous mettions ensemble l'optimum de chacun de ces visions partielles, nous aurions une mosaïque déjà plus intéressante bien qu'imparfaite » (1962, pp. 35-36). Une fois reconnu le rôle de l'individu, l'autre acteur fondamental de la planification est le groupe; mais même le groupe ne peut trouver les bonnes solutions dans une situation de repli sur soi. L'isolement peut conduire non seulement à manquer le but mais à la dissolution même du groupe (ibid., p. 39). Par ailleurs, Dolci souligne que l'initiative du groupe ouvert coïncide avec « le fond de la non-violence qui est ouverte par définition», mais que cette

ouverture ne doit pas être confondue, comme nous l'avons dit plus haut, avec une attitude de faiblesse ou de simple bonté. Ce qu'il définit comme « le pacte de collaboration » implique l'acceptation de la « pluralité des positions », dans la perspective d'une « ouverture réciproque » où la « maturité » et le « degré de responsabilité » soit de l'individu soit du groupe relèvent de leur « capacité d'absorber et de se faire absorber » (ibid.). En toute hypothèse, l'ouverture peut manifester son efficacité seulement dans un travail organisationnel unitaire et constructif :

> « Pour garantir l'ouverture il faut construire l'unité de l'organisation. Nous pourrions dire que le meilleur fondement critique se trouve dans le travail constructif (au sens large du terme) ; mais pour construire – sans mythes ni dogmes – il faut s'organiser » (ibid.).

Or, pour qu'une organisation se développe correctement, il faut favoriser la « dépersonnalisation des initiatives et la décentration dans l'unité » (ibid.) Nous ne sommes pas ici en face d'une théorie de l'ouverture comme sentiment de bonté envers les autres ; mais devant une théorie du groupe qui pose l'ouverture comme une des fonctions essentielles de l'organisation du groupe. Ici, le concept de bonté n'est pas considéré comme un concept de la morale traditionnelle, mais presque comme un synonyme de bonne organisation : « Pour être bons - dit Dolci - c'et-à-dire capables de changer les choses dans le meilleur des modes, nous voulons être organisés » (ibid.) On dirait que l'analyse de Dolci ne sépare jamais le plan éthique des questions plus pragmatiques et techniques impliquées par l'expérience de l'organisation, et que le concept de bonté représente ici la connexion fonctionnelle des deux. Cela explique aussi son insistance sur les « responsabilités réciproques » et l'affirmation selon laquelle « même un groupe très généreux peut facilement s'enfermer dans un esprit de corps : naturellement utile, à moins qu'il ne tende à exclure les autres » (ibid., pp. 40-41). Autre chose est la « clôture fonctionnelle », qui peut être adoptée par un groupe pour « filtrer, à travers le silence, l'amas d'impressions, de données et d'idées », lorsqu'il a besoin de se recueillir pour méditer avant de prendre une décision ou de se charger de responsabilités particulières. Il s'agit là d'une clôture « temporaire », qui peut ensuite favoriser une « meilleure communication avec les autres » (ibid., p. 41).

Tout cela n'épuise pas la question. Selon Dolci il ne suffit pas que des personnes d'une zone s'organisent dans le but de « composer une mosaïque avec leurs connaissances directes mais fragmentaires » et avec « le support d'experts ». Certes, ces derniers ont les instruments pour identifier les difficultés qu'on ne parvient pas à identifier « avec la seule force des sens et de la mémoire » ; toutefois, il ne s'agit pas seulement de décrire la situation actuelle, mais aussi de « composer ensemble […] des nouvelles mosaïques » qui sachent représenter les « prévisions sur ce que pourrait devenir la zone ». La métaphore de la mosaïque ne doit pas faire penser à des tesselles « en pierre » mais à des tesselles « vives » (ibid., p. 36). Il ne s'agit pas que de l'analyse du présent mais aussi d'une projection dans l'avenir. Selon Dolci, un approfondissement et une accélération en cette direction peuvent être favorisés par le support de « collaborateurs et experts externes, riches d'expériences et de valeurs acquises ailleurs ». Par conséquent, chaque groupe doit être conscient des problématiques liées aux processus d'intégration des nouveaux arrivés. Dolci examine celles qui lui paraissent les plus déterminants.

En premier lieu, on soulignera que quiconque arrive dans le groupe apporte, « inconsciemment », le modèle d'interprétation et la sensibilité qui se sont auparavant formés en lui. Ainsi, par exemple, une personne qui vient « d'une zone super-industrialisée » pourrait accorder plus d'importance aux aspects « qu'on appèle spirituels » qu'aux « instruments techniques et mécaniques indispensables à une population, pour faire face aux problèmes de la survie» (ibid., pp. 36-37). Les premiers temps le nouvel arrivé est comme « une plante en train d'être transplantée » ou comme « un apparat qui enregistre d'innombrables impressions et données », qui court surtout le risque de « se brûler » vite en elles. Il est donc important de savoir le mettre en condition de pouvoir assimiler et élaborer doucement les nouvelles données qui se présentent à sa conscience. Le nouveau collaborateur a besoin « du temps, de l'attention, de l'amour pour comprendre comment valoriser chacun », pour étudier « la zone et ses problèmes, avant de commencer à opérer » (ibid., p. 37). Pendant son temps d'adaptation, il doit aussi se confronter avec les difficultés de la langue : « Entre, celui qui arrive, la zone et nous-mêmes s'interposent non seulement des expériences diverses mais aussi des langages divers » (ibid.). Et lorsque le nouvel arrivé ne peut faire appel qu'à une expérience intellectuelle, le groupe doit lui garantir la possibilité de se mettre à l'épreuve

dans l’expérience empirique, en lui laissant le temps de vérifier ses idées, de « se dépouiller » du superflu, de «mettre le pied à terre ».

Cette attention sur les rapports du groupe avec les nouveaux arrivés relèvent essentiellement de l’observation de la dimension empirique, dans laquelle « n’est pas répandue l’expérience élémentaire de l’avantage qui découle de la somme mécanique des efforts de plusieurs personnes » ; et où domine une « morale » de la « clôture de la personne et de la famille, engagées principalement dans la subsistance et la défense». Dolci soutient que cette morale est due à « l’inexpérience du renforcement dérivant de la collaboration » et au « manque de la communion intégrant et catalysant » (ibid., pp. 42-43). Ce sont, d’après lui, deux facteurs principaux de « l’insuffisance organisationnelle » qui peut se remarquer, « par exemple, dans les partis et les coopératives » (ibid., p. 43).

Enfin, toutes ces considérations « valent aussi bien pour les petits groupes que pour les grands ». L’attitude qui consiste à se fermer sur soi est l’ennemi même de l’organisation. Un groupe clos, un groupe qui demeure dans une clôture permanente, risque toujours le fanatisme, par-delà sa dimension et ses connotations idéologiques (ibid.). C’est pourquoi Dolci écrit : « Non fanatisme mais ouverture. Je pense qu’une sollicitation à l’ouverture doit venir des dimensions et de l’intensité des maux et des douleurs dans lesquels nous vivons » (ibid., p. 38). Ce qui signifie ne pas se mettre dans l’optique de se croire « capables » de résoudre les problèmes communs, mais de s’ouvrir aux autres qui « conduisent leur vie sur la base de principes et d’expériences différentes des nôtres » (ibid.). Tout ce que nous venons d’expliciter, doit maintenant être regardé dans son évolution.

Les bases et les directions du monde nouveau (1964-1973)

1. Continuités et discontinuités

Nous avons dit que toutes les intuitions de Dolci se coagulent progressivement dans une théorie de l'organisation sociale qu'il expose de manière systématique dans *Verso un mondo nuovo*[1]. Ce texte, dans sa structure, n'est pas si différent des autres. Mais, dans son contenu, il semble le développement de *Conversazioni*. Les méditations sur les 'rapports nouveaux', les 'hommes nouveaux', les 'groupes nouveaux', sur les problèmes d'organisation, sur la communication et la comparaison entre expériences et territoires différents, sur l'éducation ouverte, etc., sont élaborées de nouveau par rapport à la Sicile occidentale et à d'autres pays[2]. Pourtant, la schéma triadique individu/groupe/planification se trouve disloqué et approfondi sur un plan logique qui tend à la détermination des finalités, des instruments et des approches indispensables à un projet de transformation sociale. En d'autres termes, Dolci ne vise plus au *diagnostic* mais au *pronostic* ; et, bien qu'il souligne souvent l'indissolubilité entre le plan moral et le plan intellectuel (et politique), dans V*erso un mondo nuovo,* il semble moins intéressé par l'étique et par les lois de l'État qu'à par la logique et par les lois sociales.

En outre,Dolci ici revient sur des questions méthodologiques déjà abordées en *Gaspillage* (nous le verrons) et examine une série d'intuitions et d'analyses qu'il avait à peine ébauchées dans ses écrits antérieurs. On peut dire enfin que dans ce libre Dolci ait libéré cette matière qui vibrait en lui depuis longtemps et qu'il n'avait pas encore pu modeler de façon systématique. Signe d'un virage par rapport aux noyaux thématiques que nous avons localisées dans notre étude ? Sans doute, Dolci se laisse-t-il derrière lui la question du sous-travail, les problèmes liés à l'analphabétisme et à la pauvreté, toute la question des responsabilités institutionnelles dans la réalisation du plan de développement du Midi. Et, quant au thème du gaspillage, il ne peut s'apercevoir qu'indirectement, comme dépense

---

1 Traduit est édité en français, avec des remarquables changements, par Maspero, en 1965, avec le titre *Enquêtes sur un monde nouveau*.

2 Cette fois, Dolci consacre la deuxième partie du texte aux voyages au Sénégal, au Ghana et en Yougoslavie. La version française est intégrée avec ces pages sur l'Union Soviétique que nous avons déjà commentées.

d’énergie humaine causée par la désorganisation. Néanmoins, la continuité est garantie par le but même de ce nouveau discours qui vise à identifier les conditions potentielles et les instruments indispensables à un développement le plus participatif possible. Plus exactement, avec *Verso un mondo nuovo* Dolci songe à déceler comment le « besoin et l’inspiration des hommes tendent à des formes dynamiques d’organisation ». Il veut étudier ce mouvement caché qui opère « en divers endroits » et qui aspire à un « type de planification qui relie toujours plus étroitement éducation, travail de développement et économie » (1964, p. 10 ; 1965, p. 8). Nous retrouvons là non seulement notre principale ligne de recherche - l’indissoluble relation entre la politique et la pédagogie qui sous-entend celle entre éducation et développement économique - mais aussi une première systématisation d’une conception qui garde en soi au moins trois lustres d’expérience active. Comme nous l’avons dit plus haut, l’approche de Dolci est en même temps analytique, inductive, dialectique et structuraliste. Et *Verso un mondo nuovo* nous parait un exemple remarquable de cette approche. Nous pouvons même l’envisager comme un petit traité de *gnoséologie sociale*, car il tend à la connaissance des structures élémentaires de l’action sociale, cherche à déceler la logique et la nécessité des phénomènes sociaux en vue d’une théorie du changement. L’homme, que Dolci appelle « le citoyen du monde », n’est pas toujours calibré pour « s’occuper de ses propres problèmes avec les autres, se croyant incapable de comprendre » la réalité complexe et, par conséquent, « d’intervenir » dans un projet participatif visant sa transformation. Et c’est ce manque de capacité d’organisation qui parait suggérer à Dolci «l’exigence de vision de vie unique » ainsi que « la nécessité d’une vision et d’une technique, d’une science neuve» (1964, ibid. ; 1965, ibid.).

Vision, *technique*, *science nouvelle* ... ce sont les mots-clés de l’univers intellectuel dolcien de ces années-là. Nous l’avons déjà souligné : la science, la technique, les spécialisations doivent être abordés dans une approche critique. À la rationalité il faut ajouter l’apport de l’imagination, au raisonnement et à la logique mathématique celui de l’intuition qui jaillit de la dimension humaine et existentielle, de l’observation spontanée aussi. Les procédés scientifiques ne sont là que pour intégrer, avec leur précision, les données de l’intuition et de la créativité. En outre, d’après cette « science-art-vie », un rôle fondamental revient au travail éducatif, considéré comme un moyen de renouvellement de l’humanité. Il est, pour ainsi dire,

impliqué par toute pratique ayant pour but le changement social planifié démocratiquement[1]. Là, comme dans *Conversazioni*, l'éducation est conçue essentiellement comme un processus coopératif de croissance : éduquer c'est s'éduquer à « chercher ensemble », « planifier ensemble », « travailler ensemble », « s'éveiller ensemble à la conscience » (1964, p. 19 ; 1965, p. 28). Dolci retient aussi que, dans « le monde le plus avancé », les fronts principaux sur lesquels il faut se battre sont « la lutte pour la planification et la lutte pour l'éducation », et que les deux « doivent être intégrés l'un à l'autre et non pas opposés » (1964 p. 56 ; 1965 p, 282). C'est dire que l'initiative éducative est co-essentielle à la structuration du travail de base destiné tant aux individus qu'aux groupes : « Il est fondamental un travail éducatif tendant à faire connaître à chacun ses intérêts véritables, les intérêts du groupe et des groupes auxquels il appartient et, finalement, les intérêts de tous» (1964, p. 33 ; 1965, p. 21). On voit ici que Dolci entend pour « science neuve » un travail pratique et théorique qui a pour but principal la croissance de l'individu dans le groupe. Il n'aborde pas l'analyse des questions classiques de l'éducation comme, par exemple, le problème de l'apprentissage ou celui de la transmission des savoirs entre maître et élève. À ce moment de l'évolution de sa pensée, Dolci tend plutôt à s'interroger sur les stratégies d'apprentissage des formes d'organisation, donc à l'analyse des pratiques coopératives au sein des groupes, des rapports de l'individu avec le groupe, des relations entre les groupes, enfin, du fonctionnement des structures de relations qui sont à la base de la société. Cette théorie, on le verra, valorise davantage la construction partagée que la transmission des savoirs, en préfigurant ainsi une des oppositions typiques de la conception future de Dolci : celle entre *transmettre* et *communiquer*. À vrai dire, elle préfigure tout un ensemble d'oppositions fonctionnelles au mouvement de sa pensée, comme celles entre pouvoir et domination, vielle politique et nouvelle, structures « virales » et structure démocratiques, etc. Nous y arriverons progressivement.

2. Eléments de socio-méthodologie de la planification. La conscience et le milieu. Être-avec, faire-avec, naître-avec

Dolci nomme « socio-méthodologie de la planification » sa théorie de l'organisation sociale (1964, p. 10 ; 1965, p. 8). Elle se présente comme une théorie de l'action révolutionnaire, se

[1] « Il faut un travail éducatif considérable au moyen duquel l'humanité se reconnaisse, se soigne et se renouvelle » (1964, p. 19 ; 1965, p. 28).

situant dans le débat politique contemporain sur le développement et la planification. Toutefois elle nous semble déborder ce débat, pour entrer dans une dimension plus philosophique, dans la mesure où nous y reconnaissons un élan vers la connaissance des structures sociales et des conditions de leur fonctionnement, et que cet élan paraît vouloir affirmer la nature sociale de la connaissance. C'est pourquoi nous entrevoyons dans la théorie de Dolci une sorte de *gnoséologie sociale,* qui garde en soi le paradigme gnoséologique et social qu'elle aspire à dépasser.

Mais partons d'une brève prémisse. De la notion de *connaissance*. Celle-ci n'est pas seulement le résultat de l'intelligence d'un individu, mais aussi le résultat de la production sociale. Pour Dolci, la conception qui fait de l'individu une cellule indépendante et de la connaissance une affaire *personnelle*, n'est qu'un résidu du monde ancien. Sans doute, l'individu représente-t-il le seul « centre de conscience » qui, comme tout « phénomène individuel, est relié à tout le reste », (1964, ibid. ; 1965, p. 13). D'après Dolci, « on peut facilement constater » que les comportements, comme les idéologies, sont « des produits d'un milieu, bruts ou raffinés, donnés directement ou par réaction » (1964., p. 22 ; 1965, p. 12). Le milieu conditionne les individus, « consciemment ou inconsciemment ». Et bien que le développement de la conscience ne soit pas « mécanique » (1964, ibid. ; 1965, ibid.), la conscience relève des contradictions du milieu, du réseau des rapports concrets qu'elle instaure avec la nature, la société, la culture[1]. C'est dans ce réseau que se forme, de manière conflictuelle, la personnalité. Dolci revient à ses premières intuitions : chacun « croît selon un modèle idéal qu'il porte en lui et selon le modèle idéal que les autres se font de lui, c'est-à-dire les nourritures et les pressions culturelles et morales que les autres exercent sur lui » (1964, p. 29 ; 1965, p. 18). Mais là Dolci ne se réfère plus au contraste entre la morale religieuse de sa mère et la morale laïque se son père. C'est le contraste entre « modèles idéaux » et « besoins immédiats » qui complique particulièrement « le développement de la conscience ». Nous pouvons affirmer que pour Dolci la vie de l'individu est fondamentalement caractérisée par des conflits au sein desquels la conscience se développe

[1] « Pour la formation de nos modèles idéaux, nous devons apprendre à reconnaître comment chaque phénomène, individuel et social, a une valeur d'action-réaction par rapport aux conditions particulières du milieu et, d'une certaine façon, une valeur en soi ; de même que certains aliments sont plus complets, répondent mieux à tous les besoins de l'organisme, ainsi certaines personnes, certains groupes, à certains moments, tout en vivant en un temps particulier et dans une région particulière, ont une qualité de tension et de vie telles qu'ils représentent la perfection » (1964. p. 25 ; 1965, p. 15).

et se projète de manière dialectique. L'aventure de l'individu dans le monde est conflictuelle à divers niveaux, mais surtout au niveau des rapports de production, puisque le travail est l'activité principale avec laquelle il peut faire face à ses besoins de subsistance. Dans cette aventure, où s'entremêlent idéaux et besoins, théories et pratiques, la conscience se trouve elle-même sujette à un état confusionnel[1]. Néanmoins, « au cours des rencontres-chocs du travail et de la vie quotidienne », l'homme se situe comme une espèce de « radar-calculateur » qui s'affine continuellement. Il a donc la faculté de « capter des millions d'impressions et de données », de « les recueillir et de les élaborer avec une remarquable exactitude » (1964, p. 22 ; 1965 , p. 129). Il ne possède certes pas « le mètre parfait » pour définir ses besoins « légitimes et valables », mais il a toujours devant lui «la possibilité de s'ouvrir », il est capable de transformer dans son intériorité tout ce qu'il absorbe du dehors grâce à ses capacités personnelles. Il est toujours capable « d'observer, d'analyser, d'ordonner, de rappeler, de confronter, de coordonner, de relier, de pondérer, de vérifier, de mettre en synthèse, de comprendre par intuition, de faire des hypothèses », (1964, ibid. ; 1965 , ibid.). Tout cela fait de lui un organisme particulièrement développé sur le plan intellectuel, le seul qui construit de la connaissance au sens strict du terme[2].

Regardons les choses dans une autre perspective. Pour Dolci, comme pour Sartre, *être* c'est avant tout *faire* et en même temps *être-avec.* Mais l'être-avec n'est pas à entendre seulement sur le plan ontologique ou existentiel. La conscience doit elle-même se dépouiller de toutes les connotations intimistes qui lui ont été affectées par la tradition philosophique et dont la contemporanéité ne s'est pas encore émancipée : « Le mot conscience qui, dans certaines cultures d'aujourd'hui, est réduit au seul sens introspectif, doit aussi s'élever, s'ouvrir jusqu'à la participation, comme le suggère sa racine primitive» (1964, p. 26 ; 1965, p. 16). Autrement dit, pour Dolci, être-avec est essentiellement *faire-avec*. Mais ce faire-avec *se fait*

1 « La recherche et l'expérience de l'humanité ont déjà mise en lumière beaucoup d'indications, beaucoup de principes fondamentaux ; mais, souvent ils n'ont pas été assimilés de manière organique, dosés en juste mesure, et ils se sont amassés en nous confusément et on en a pris souvent un aspect pour le tout. Puisque nous risquons toujours davantage de devenir une masse inconsciente et stéréotypée (surtout à cause du travail en série et du fait que l'exercice du pouvoir économique, la diffusion de la culture, la détermination de la morale sont aux mains de monopoles ou d'organismes uniquement centralisés et centralisateurs), plus que jamais il nous est nécessaire de décanter, de vérifier, de choisir » (1964, p. 25 ; 1965, pp. 14-15).

2 En général, Dolci tend à démystifier les concepts-mots-sujets de la tradition philosophiques, souvent les laissant dans leur forme verbale plutôt que les *hypostasier* : « vouloir savoir », « vouloir comprendre », « savoir pouvoir créer », « savoir expérimenter », « savoir faire croître » ce sont, par exemple, des formules typiques de la langue de Dolci qui substituent des termes comme volonté, connaissance, fois, puissance, création. Ce sera plus marqué dans les années successives (cf. le chapitre 'Réflexions sur la paix', par exemple, in *Inventer le futur*, 1973 a).

simultanément sur les plans empirique et intellectuel: on s'organise en groupes, en collectifs, non seulement pour des finalités pragmatiques, mais aussi pour réorganiser cette matière toujours en évolution qui est la connaissance. Comme dans le *Traité de co-naissance au Monde et de soi-même* de Paul Claudel, on pourrait fort bien dire que connaître, d'après Dolci, est *naître-avec*. Toutefois, loin de l'acception théologique ou poétique du terme, pour Dolci, *connaître* c'est naître ensemble dans les processus de production de la connaissance. En 1968, après le tremblement de terre dans la vallée du Belice, il dira : « Participer pour comprendre » (Dolci, 1973, p. 107), ce qui synthétise la conclusion du petit essai autobiographique *Choses apprises* qu'il avait écrit l'année précédente pour la 'Saturday Review', ensuite antéposé à *Inventer le futur* : « Je sais que nous venons seulement de commencer à apprendre que les hommes ne peuvent véritablement apprendre que s'ils veulent chercher et s'ils savent chercher ensemble » (ibid., p. 29).

La conception que Dolci cherche à définir dans *Enquêtes sur un monde nouveau* semble se détacher de son approche habituelle où ce sont des faits et non des idées qui fournissent les contenus principaux, dont il tire des réflexions pragmatiques visant la résolution des problèmes et des difficultés de la vie sociale. Ici, Dolci semble manifester, pour la première fois, le besoin de faire le point sur les conceptions philosophiques qu'il avait étudiées auparavant, en les revoyant à la lumière des centres d'intérêts qui touchent principalement son expérience empirique. Nous assistons, en somme, à un renversement : *là c'étaient les faits qui cherchaient les idées, ici ce sont les idées qui cherchent les faits*. Bref, la raison, murie de l'expérience passée, essaye maintenant de rendre intelligible la réalité en fournissant des orientations pour le futur. Une raison qui cherche même à dialoguer avec l'imagination et qui avec l'imagination veut inventer le futur. La pensée de Dolci paraît partager, tacitement, l'idée existentialiste de l'homme comme *projet.*

2.1 Du moi au groupe entre kantisme et cartésianisme

Repartons de la question du *moi* en tant que sujet de la connaissance au sens kantien du terme. On sait que Kant a établi les limites et les possibilités de la connaissance et de l'action (de l'individu) à partir de quatre questions fondamentales : Que puis-je savoir ? Que dois-je

faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est ce-que l'homme ? L'individu, par le moyen de la sensibilité, de la raison et de la conscience, est le seul agent de la connaissance - empirique et intellectuelle - et de l'action éthique. Autrement dit, chez Kant - comme d'ailleurs chez la plupart des penseurs qui nous connaissons – on ne parle que de l'individu, et lorsqu'on parle de ses relations avec autrui, ce n'est que par la médiation de certaines principes de la raison *critique* et *pratique* que nous sommes guidés. Quel que soit l'objet de mon rapport avec le monde, ce n'est que dans le tribunal de « ma » raison que je jugerai des questions théoriques, et dans celui de « mon » coeur que je trouverai mes réponses aux questions morales. De même que je suis toujours dans une situation particulière qui est en même temps universelle et dans laquelle je trouverai toujours des solutions universelles, ainsi mes rapports avec les autres auront pour conséquences de principes universaux. C'est le schème essentiel à toute philosophie du moi qui néglige la dimension de l'être-avec. Et c'est également la position de celui qui, après avoir reconnu que les relations sont des structures fondamentales de la société, veut fixer, pour justifier leur fonction, des lois universelles. Les exemples contemporains à citer seraient nombreux. La philosophie de Sartre est celle qui nous parait la plus exemplaire par rapport à ces remarques ; car, en continuité avec la tradition philosophique classique, il a analysé l'expérience collective *après* avoir analysé l'expérience individuelle, mais sans jamais abandonner la conviction que le sujet de la connaissance est l'individu et non le groupe, l'*être pour soi* et non l'*être-avec*[1].

Or, chez Dolci, tout semble inversé. Sa recherche commence avec l'interrogation sur l'être-avec : ou, du moins, tout au long de sa jeunesse Dolci envisage le dimension intime de l'individu dans l'horizon d'une éthique de l'autre. Certes, au long de quinze ans d'initiatives

---

[1] Le monisme égotique de base de la tradition philosophique occidentale, on le sait, commence à s'écrouler avec un de ses majeurs représentants, Hegel. Et nous ne parlons pas de celle raison totalitaire du système hégélien envers lequel se souleva le cri de Kierkegaard, auquel fit suite, dans le XX siècle, toute une école existentialiste qui creusa le thème de l'individu *jeté* dans le monde, avec ou sans un dieu protecteur. Nous songeons à cette *phénoménologie de la conscience* qui commence à explorer l'univers des relations interpersonnelles où, si l'on veut, de l'altérité, et à poser la question du travail comme centre d'un conflit social. Après Hegel, nous avons le marxisme qui pose les rapports humains et les rapports de production au centre de la vision du monde, ou des positions, comme celles de Nietzsche, par exemple, qui conçoit la société comme le produit de rapports de pouvoir, une position qui inspirera surtout le travail de Foucault. Enfin, au long du siècle dernier, on assiste à une explosion de théories de l'altérité, de la diversité, des relations, des groupes, des *praxis* partagées, des collectifs etc. Nous pouvons affirmer, sans exagérations, que le XX a été le siècle de l'altérité dans toutes les acceptions possibles de ce terme, donc même dans le sens dramatique que l'on peut tirer des phénomènes comme la guerre, le totalitarisme et la violence en général. On sait même que plus d'un penseur contemporain, avec la critique au *logo-centrism*e, aux *méta-narrations*, sous-entendait une critique à la culture de la violence, de l'intolérance, de la *négation* de l'autre, depuis Derrida à Lévinas, à Adorno, à Marcuse.

en Sicile, l'idéal religieux de se *faire hostie pour les autres* s'était évanoui. Mais il nous semble que les implications de cet idéal ont conditionné son expérience empirique et trouvé une systématisation *organique* dans l'évolution de sa pensée.

En général, Dolci envisage le plan moral et le plan religieux comme des phénomènes sociaux à analyser par le moyen de la rationalité, dans la mesure où celle-ci ne prétend pas détruire tout élan non rationnel, mais se prête plutôt à en reconnaître la valeur pour le développement de la société. D'un tel point de vue, le *moi* pourra conduire sa recherche de l'*Autre* à travers la participation aux phénomènes sociaux. Il y participe comme organisme doté de conscience, rationalité et imagination. *À fortiori*, dans une époque sortie de deux conflits mondiaux, en pleine guerre froide et dans une période de « mutation anthropologique », comme le dira Pier Paolo Pasolini, dérivée de la révolution hédoniste de la société de consommation. C'est dire que la seule solution aux galopants processus de fragmentation dus au miracle économique, est la coopération, voire ce que ces processus tendent à supprimer le plus possible. Et Dolci, loin de nier la valeur de l'individu, ne fait que traduire en réalisme théorique et pratique cet idéal de coopération qui se reflète dans les philosophies de l'altérité ainsi que dans le débat politique de son temps, cette intuition largement partagée que l'évolution de la vie individuelle dépend de celle de la vie sociale. De plus, cette découverte est même inscrite dans le deuxième article de la Constitution italienne, selon lequel les « formations sociales » représentent le lieu privilégié où l'individu « exerce sa personnalité ».

Donc, maintes questions classiques que certaines philosophes ont posés dans le but d'atteindre la connaissance des possibilités de l'individu, sont remaniées par Dolci pour étudier les possibilités du groupe et pour construire une idée de conscience civique qui n'est pas en contradiction avec l'idée kantienne de « la sortie de l'homme hors de l'état de minorité » par le moyen de la raison. Car le *courage* de se servir de sa propre raison, comme le veut Kant, Dolci le voit possible dans un processus de participation où chaque *moi* peut se confronter avec les autres.

Ainsi, les quatre formules de Kant deviennent-elles : « Qu'est ce-que nous sommes ? Que demandons-nous de nous même ? Comment voulons-nous croître ? Quel monde voulons-nous contribuer à faire croître ? Et avec quels instruments ?» (1964, p. 44). C'est là

évidemment un recentrage de la ‘révolution copernicienne’. Certes, l’individu reste le sujet fondamental des possibilités de la connaissance. C’est toujours le sujet qui tourne autour de l’objet. Il reste le « centre de conscience », mais « ce que nous appelons conscience n’est pas une mesure absolue égale pour tous» et elle ne peut « observer et interpréter que d’*un seul point de vu*e » . Ce point de vue, individuel, subjectif, est certes un « point mobile », mais il reste « limité » (1964, pp. 21-22 ; 1965, pp. 12-13). Sa principale frontière c’est l’autre. La formule « La liberté des uns s’arrête là où commence celles des autres » n’est certes pas un mystère pour Dolci. Or, l’*homme nouveau* est celui qui reconnaît cette frontière sur le plan intellectuel ainsi que sur le plan moral. Il n’aspire pas à déterminer les fondements de la connaissance et ne s’appuie pas sur des « tables morales préfabriquées». Mais alors, se demande Dolci, « comment peut-il parvenir aux conclusions les plus exactes possibles ?» C’est le « bons sens » qui suggère cette interrogation que Dolci considère comme « l’interrogation la plus vaste que l’homme puisse et doive se poser ». On peut dire que Dolci remplace le manque d’un *absolu - métaphysique, gnoséologique et moral* - par l’élan vers autrui. Et cet élan n’est pas du simple altruisme ou du coopératisme. Il est recherche partagée du sens et des possibilités de l’existence. Il n’y a pas un ou plusieurs absolus à rechercher, mais des recherches à faire ensemble sur la « direction » à entreprendre et les « possibles indicateurs » à suivre « pour que l’humanité parvienne à réaliser son intérêt le plus vrai, la vie la plus saine » (1964, p. 21 ; 1965, p. 11).

Nous voyons ici explicité la même finalité que Descartes attribuait aux sciences : l’amélioration de la condition humaine en général. Et Dolci donne l’impression de s’apercevoir que ses réflexions gravitent autour d’un classique plan cartésien. Il pense que la dite finalité n’est réalisable que par un processus où l’individu n’est plus saisi comme une cellule séparée, mais comme un organisme dans lequel « se reflète le reste du monde » et dans ce reflet trouve la direction à suivre (1964, p. 22 ; 1965, p. 13). L’individu, pour Dolci, comme le sujet cartésien, est à la cherche d’une morale provisoire et d’une méthode de connaissance, « dans le grand livre du monde » . Le *bon sens*, que Descartes retenait pour « la chose du monde la mieux partagée » et qu’il identifiait avec la *raison* « naturellement égale en tous les hommes » (Descartes, 1963, p. 25)[1] est, d’après Dolci, renforcé par le bon

[1] C’est le préambule du *Discours de la méthode* de Descartes que Dolci connaissait bien. Ce que nous appelons le *cartésianisme* de Dolci s’entrevoit même dans le style du petit écrit auto-biographique *Cose apprese* (*Choses*

sens du groupe : « la sagesse individuelle s'intègre dans la plus complexe sagesse du groupe » (1964, p. 28 ; 1965, p. 17). Et voici un passage dans lequel on peut remarquer un certain esprit cartésien de Dolci, adapté à son discours sur le rapport individu/groupe/planification :

> Pour arriver à des synthèse valables, il est nécessaire que je fasse des analyses en diverses directions, que je réfléchisse sur l'expérience, que je relie entre eux tous ses divers aspects, que je définisse et coordonne les données particulières. Pour saisir certaines liaisons essentielles, j'ai besoin aussi de la définition la plus simple, la vision faisant l'unité de tous les phénomènes plus complexes. Nous portons déjà en nous la possibilité de faire des analyses et des synthèses (et aussi, en un sens, l'aller-retour entre la périphérie et le centre, le haut et le bas, qui constitue le processus de planification).
>
> Ce travail d'observation et de vérification des corps, des faits, des phénomènes, comme la reconnaissance des principes et des stratégies les plus valables se fait en chacun inconsciemment, depuis un temps immémorial (1964, p. 23 ; 1965, p. 13).

Ce passage nous semble révéler non seulement l'adhésion de Dolci au rationalisme traditionnel, dont le cartésianisme constitue le modèle originel, mais aussi l'exigence de le revoir à la lumière d'une philosophie sociale qui, en substituant au *moi* le *nous*, semble vouloir affirmer un paradigme alternatif des possibilités et des limites humaines[1]. Ce paradigme à ses propres « principes moraux » que l'individu doit forcément découvrir:

> « La vie doit appartenir à tous ; chacun doit pouvoir vivre le mieux possible ; plus on comprend la nature des maux, mieux on est en mesure de les guérir ; chacun ne voit que d'un seul point de vue ; envisager une humanité saine, c'est reconnaître qu'elle soit unie » (1964, p. 24 ; 1965, p. 14)).

Ces principes ne sont pas des préceptes ou des règles formelles de conduite. Ils sont à l'horizon de l'humanité comme des « principes-fins » auxquels les hommes, parviendront « très tôt », et « sous une forme moins générale ». Le dilemme fondamental sera donc de

---

apprises) qui fait de préface à *Inventer le futur.*

[1] Gianni Rodari, dans sa postface à *Il ponte screpolato*, écrit que « chaque livre » de Dolci « est un discours de la méthode » où le « moi » est le plus souvent remplacé par le « nous », le « mot-clé » étant « toujours 'ensemble' » (Dolci, 1979, p. 217)

comprendre le rapport entre fins et moyens, les difficultés qui peuvent se manifester dans le chemin vers la « réalisation des principes-fins » que l'humanité a devant elle (1964, ibid. ; 1965, ibid.).

Or Dolci est persuadé que les procédés que l'on emploie dans des sciences comme « l'architecture, la science des constructions et la physique théorique », c'est-à-dire suivant le critère de « l'intuition, vérifiable par le raisonnement et par la pratique » opèrent aussi dans le domaine de l'action sociale (1964, ibid. ; 1965, ibid.). S'il est vrai que la science n'est pas seulement une expérience individuelle, personnelle, limitée à la conscience de l'individu, il est aussi vrai que sans une « vision scientifique » les hommes resteront « privés de toute possibilité d'infléchir les directions à prendre vers le monde nouveau » (1964, p. 26 ; 1965, p. 16). On peut donc affirmer que la nouvelle science - technique et pratique - de l'humain, propose l'intégration de la rationalité - raison pure et pratique, selon la distinction kantienne – dans les processus participatifs et que cette intégration requiert une révision de la thématique du sujet. Répétons-le : l'individu est le centre fondamental de la conscience et de la connaissance, mais son point de vue reste limité. Son développement intellectuel, moral et pragmatique, ne peut se perfectionner que dans le groupe qui constitue « l'autre instrument fondamental de vérification, d'indication et de formation culturelle et morale » (1964, p. 27 ; 1965, p. 16). Il s'agit maintenant de creuser le sens de cette affirmation.

2.2 Le groupe engagé comme moyen d'orientation et de perfectionnement de l'individu

Dans la perspective de Dolci, il ne s'agit pas simplement de reconnaître le besoin du moi de s'intégrer dans un groupe. Nous avons affirmé que Dolci tend à comprendre les structures élémentaires de la société ; mais là il nous faut préciser que dans son approche les structures élémentaires ne sont pas des entités statiques : une structure est principalement un système de rapports de forces, exactement comme le disent les sciences des constructions ; donc, il s'agit de quelque chose de dynamiques, quelque chose qui se tient en tension entre les points d'appui des forces en jeu. Or, cette tension est précisément ce que Dolci semble vouloir rendre intelligible le plus possible. Ici, les forces en jeu sont principalement l'individu, le

groupe et les moyens techniques et culturels de la planification. Il s'agit maintenant d'explorer toutes les déclinaisons possibles de cette perspective.

Tout d'abord, Dolci explique que le besoin de l'individu « de ne faire qu'un avec les autres », et le besoin « de s'en détacher » constituent des « moments divers et essentiels » pour sa « formation » (ce que nous avons déjà souligné plus haut). Comme dans le rapport amoureux, il y a le « moment de l'enrichissement » celui « du silence qui décante, assimile, intègre grâce à l'imagination créatrice», le « moment de la communion et celui dans lequel il est nécessaire d'être physiquement seul, pour ne pas se distraire, s'appauvrir, s'égarer » (1964, p. 29 ; 1965, p. 18) Or, un groupe qui sache correspondre à ces exigences individuelles, ne peut pas être un groupe quelconque mais « un groupe engagé », un « *groupe de travail et de vie, voulu par chacun* ». Il est surtout un groupe « *tendant à faire s'exprimer et participer chacun, le plus pleinement possible, visant à construire sur la base de l'expérience et de la conscience personnelles* : un groupe d'une qualité particulière » (1964, p. 27 ; 1965, p. 16). En un mot, un « groupe démocratique ».

Dolci rédige donc un catalogue des « bénéfices » et des « risques » caractéristiques de ce type de groupe. Du côté des bénéfices, on peut aisément constater qu'une « bonne vie de groupe » favorise « les intérêts » de chacun, « une tension plus forte, un plus grand engagement individuel », fortifie « la sensibilité », encourage « les aptitudes nécessaires aux rapports sociaux », renforce « notre conscience par la présence de la conscience des autres ». En outre, « une bonne vie de groupe » offre à chacun de ses membres « la possibilité d'accroître plus rapidement l'expérience », car chacun aura à disposition des donnés qui ont été « déjà assimilées » par les autres et donc qui sont « plus facilement assimilables ». Sans doute, dans le groupe l'individu va-t-il plus facilement sortir de sa précarité ontologique : à travers la division du travail, le groupe « permet à chacun de s'accomplir au mieux », accroit le « sens de la responsabilité », « permet à celui qui est encore faible de grandir en prenant appui sur celui qui est plus fort ». Mais, sa « valeur éducative » et « formative » ne se réduit pas à cela. Le groupe engagé est un « instrument irremplaçable d'orientation et de perfectionnement quant aux choix, quant à l'action ». C'est dire que l'individu apprend, dans le groupe, « à avoir une vue plus exacte des choses, à mettre au point des visions plus complexes et plus complètes » (1964 ; p. 28 ; 1965, p. 17). Enfin, est formative l'expérience

du groupe dans la recherche de l'unité et de l'action unifiante, d'une « unité non seulement plus complète mais plus efficace » et de cette « force de l'action » qu'il nous faut « *pour changer le milieu* », pour « *vaincre des difficultés remarquables, indépassables autrement* » (1964, p. 28 ; 1965, p. 18). Cette recherche est particulièrement favorisée par la mise « en commun des attitudes complémentaires, des capacités et des techniques »(1964 p. 28, 1965, p. 17).

Le groupe peut cependant se retrouver face à des risques. En premier lieu, si les « prémisses communes » ne sont pas vraiment partagées, il court le risque de changer de direction. En deuxième lieu, la croissance du « sens de sécurité » peut engendrer une atmosphère générale de « clôture » du groupe et la tendance à se considérer le seul à posséder la vérité. La vie de groupe peut stimuler le désir parfois instinctif « de 'résoudre' par la force » les conflits avec les tiers, susciter chez quelques-uns « la tentation de se raccrocher à la force des autres », légitimer la « propagande comme réaffirmation de la force en soi par des techniques répétitives et extensives dénuées de conscience et de vie ». Enfin, il est exclut qu'un groupe qui ne sache garantir « constitutionnellement et effectivement » la liberté d'expression de tous, même de la partie la plus dissidente, puisse se considérer comme un groupe « sain », « organique », « démocratique », « ouvert », vraiment « engagé » (1964 , p. 29 ; 1965, p. 18).

Or, la réalité nous montre que certains territoires sont complètement dépourvus de ce type de groupe et que ce manque rend plus difficile le « désir de la vie de groupe ». Pourtant, plus nous ressentons le manque de groupes engagés, plus il faudra « travailler pour les former ». Et d'ailleurs, le vrai dilemme ne se joue pas seulement sur le plan du rapport entre individu et groupe, mais aussi sur le plan des relations entre les groupes. C'est là que Dolci commence à introduire ce qu'il considère comme le troisième instrument fondamental d'orientation. Si le groupe fonctionne comme un moyen de perfectionnement de l'individu, ce qui perfectionne le groupe, qui porte« à la perfection les avantages que peut offrir le groupe », qui fait un groupe « de qualité », est un certain travail de coordination sur une échelle plus vaste, c'est-à-dire « un certain type de planification » (1964 p. 30 ; 1965, pp. 18-19).

2.3 De la planification créative-créatrice, l'hélice et la grappe

Il va de soi que Dolci emploie la notion de planification dans une acception très large et qu'il ne lui attribue aucune définition spécifique[1]. La prémisse indispensable est que planifier n'est pas synonyme de rationaliser ou, encore mieux, ne l'est pas complètement. Les outils de la raison, les capacités techniques, quoique fonctionnelles pour mieux comprendre les situations spécifiques, ne suffisent pas à fournir un sens de la planification telle que « désirée », démocratique, organique. Si l'on doit songer à l'homme comme à une structure intègre, on ne peut mettre de côté les autres aspects qui le constituent et qui sont le fond de sa croissance. Nous l'avons déjà dit, il faut aussi se confronter aux significations du silence, de la créativité, de « l'invention personnelle ». C'est pourquoi la planification, quoique rationnelle, se situe « au-delà de la science ». Pour Dolci elle est identifiable plutôt avec l'« oeuvre de l'intuition, l'oeuvre d'art la plus complexe » (1964., p. 34 ; 1965, p. 22).

Une autre prémisse indispensable est à souligner. De même que la connaissance n'est pas une expérience exclusive de l'individu, de même la planification ne concerne pas que le groupe. Pour Dolci, la question de la planification se pose au sein d'un discours qui investit la société entière et qui demande, aux individus comme aux groupes, de sortir de leur microcosme pour apprendre à communiquer et interagir entre eux, à tous les niveaux. Pourtant, Dolci invite à approfondir le rapport entre l'individu, les groupes et la multitude, à prendre conscience du fait que « 'tous' est une réalité précise, quantitative et qualitative » qui est à l'horizon, à laquelle l'individu et le groupe doivent toujours se rapporter en même temps qu'ils se rapportent à leur proches, à leur territoire (1964, p. 35 ; 1965, p. 19). La proximité et la distance sont deux modes co-structurels de la réalité humaine.

Donc, voici une première constatation : ce ne sont pas seulement les rapports entre les individus ou entre l'individu et le groupe qui intéressent la théorie de la planification ; à ces rapports il faut ajouter le rapport de l'individu ou du groupe avec son « territoire », « sa localité », « sa zone », « sa région », « sa nation », et avec « le monde ». Dolci veut souligner la nécessité de la construction, au sein d'un même projet de changement, d'un réseau de

[1] « Je ne prends pas ce mot au sens étroit, évidemment , je n'ai pas du tout l'intention de vendre des talismans ou des brevets miraculeux » (1964, p. 30 ; 1965 p. 19).

réalités collectives inter-communicantes, où l'individu puisse, participer, par le moyen de son groupe à la constitution d'autres groupes ou bien à la vie d'autres groupes déjà formés . Plus un groupe est disposé « à faire croître le niveau technique, culturel, moral de tous les hommes », plus il sera capable de valoriser ses membres; plus il est ouvert à la société entière, plus il sera démocratique à l'intérieur ; (1964, p. 44, 1965, p. 23) plus il sera ouvert aux processus démocratiques collectifs, plus il sera capable de démocratiser les processus décisionnels internes (1964, p. 35 ; 1965, p. 24). La planification est « un processus de développement » qui va de l'individu à la société à travers des « structures et des organismes intermédiaires » que chaque individu et chaque groupe doit contribuer à construire et pouvoir contrôler : « Il faut créer les groupes, les structures et les organismes intermédiaires » qui « permettent à chacun de participer à la formulation et au contrôle des décisions » (1964, pp. 34 ; 1965, p. 23). Mais il s'agit aussi de renforcer « la vision d'ensemble » des individus et des groupes, leur capacité de se représenter comme organismes ouverts à la symbiose collective, « *la formulation et la mise en acte su processus d'aller et retour* » de l'individu aux groupes, du groupes aux organismes intermédiaires, et vice-versa (1964, p. 35 ; 1965, p. 24). Dolci appelle « hélicoïdal » ce processus de *formation de groupe*, en introduisant ainsi, pour la première fois, une comparaison entre le fonctionnement de la société et celui de certains processus naturels. Il faut toujours que « le processus hélicoïdal suivant lequel on parvient aux décisions fondamentales fonctionne mieux ». Et encore, « les dynamiques hélicoïdales » sont à la base du « rassemblement » et de la « vérification des données de départ », de « l'élaboration », de la « réalisation » et de la « vérification des plans » (1964, ibid. ; 1965, ibid.).

Or, l'image de l'hélice nous renvoie directement à la structure de l'ADN et donc à la structure intime de la vie. En mécanique, le terme hélicoïdal indique le déplacement d'un corps autour d'un même axe par un mouvement de translation et, sans doute, Dolci tient-il compte aussi de l'importance que la figure de l'hélice revêt en géométrie et en architecture. Néanmoins, il nous semble qu'ici il songe surtout à l'acception botanique du terme, c'est-à-dire au mode de croissance de certaines organismes végétaux, par lequel des deux côtés d'un même axe se reproduisent alternativement des nouvelles ramifications, en imitant le processus de structuration d'une hélice. L'exemple le plus commun est celui de la *grappe*. Cela explique peut-être mieux l'usage que Dolci fait souvent des expressions « groupes de

groupes » et « groupements de groupes ». Quoique il ne le dise pas explicitement, il paraît proposer une *organisation à grappes* de la société dans laquelle les individus, le groupes et le autres organismes intermédiaires se développent comme les branches d'une inflorescence hélicoïdale.

Dolci ne cherche évidemment pas à identifier les logiques sociales avec les logiques biologiques. Du moins il ne semble pas enclin à le faire. Ici, l'analogie entre nature et société lui sert à préciser que la planification est un processus vital, *nécessaire* comme les lois de la vie et que, de ce point de vue, elle n'est pas assimilable à la recherche de « formes parfaites » d'organisation, à une rationalité orthodoxe comme celle dont on pouvait faire expérience en U.R.S.S. La planification, on l'a dit, n'entraine pas seulement la rationalité – par exemple, dans la transmission de données du centre à la base et *vice-versa*, dans l'organisation de la vie économique, sociale et culturelle des « soviets », - mais la capacité de lire et interpréter ces processus qui échappent à la rationalité, ces dynamiques inscrites dans le mouvement synchronique ou, si l'on préfère, synergique de la vie. C'est pourquoi Dolci affirme que planifier est « savoir passer peu à peu aux formes vivantes qui s'imposent». Est organique une planification qui sait élaborer la complexité de la vie, dans laquelle les « hypothèses rationnelles » se réalisent au fur et à mesure que l'on avance « depuis tous les points, tous les fronts possibles, simultanément, perpétuellement ». On pourrait même comparer cette position avec la théorie du rhizome de Deleuze et Guattari, ce qui n'est pas dans notre propos. Il ne s'agit pas simplement de rationaliser les procédés de transmission entre des centres fonctionnelles ou bien d'autre ajustements techniques, mais de « savoir mettre au point clairement, exactement, les diverses positions, en assurant entre elles des échanges ». Bref, il n'y pas vraiment un centre et une base car, dans un planification vraiment démocratique, chaque groupe - et chaque individu - doit être à la fois un centre et une base capable de communiquer avec les autres centres/bases. (1964, ibid. ; 1965, ibid.) Nous entrevoyons là non seulement une préfiguration de la théorie de la communication, mais une ébauche de la conception organiciste de Dolci. Et nous allons voir pourquoi.

Dolci affirme que « concevoir l'humanité comme un organisme ayant une unité » est une « nécessité» , et non seulement parce que les individus se trouvent dans un état confusionnel (1964, p. 41, 1965, p. 26). Si le *moi* est fragmenté, si en chacun les résidus du passé sont

intériorisés de manière chaotique, *à fortiori*, il faudra « viser l'unité organique » et concevoir cette unité « comme une personnalité complexe » (1964, p. 51). Cela vaut aussi bien pour l'individu que pour le groupe. Pour Dolci, il est nécessaire que « les groupes actuels se transforment en groupes actifs et en groupes de groupes vers l'unité organique des hommes » (ibid., p. 54). Il ne spécifie pas ce qu'il entend avec l'expression « unité organique des hommes ». Il souligne seulement que la recherche de cette unité n'est pas un parcours forcément pacifique et que les conflits sont des passages nécessaires à la vie, « comme ils se produisent d'ailleurs dans les organismes qui ont une unité biologique » (1964, p. 41 ; 1965, p. 26). Il nous parait que Dolci, tout en gardant l'analogie entre nature et société, est enclin à assimiler la notion d'unité organique (des hommes) à celle d'unité biologique (des organismes) et qu'il se soucie surtout du fait que cette unité n'est pas le résultat d'un processus pacifique. Par conséquent, comprendre « comment résoudre les conflits, comment transformer une lutte en symbiose » est, pour lui, le principal « problème à résoudre » (ibid.). La planification organique, en tant que vision *nécessaire* de l'humanité comme « unité organique des hommes », est un mouvement de transformation des conflits organiques de la vie. Mais, on se demandera, comment on parvient à sa réalisation ?

Nous avons vu que la planification des pays soviétiques est pour Dolci une expérience partielle de planification organique.Or, là où il n'y a pas eu non plus une expérience partielle, il faut un « saut qualitatif » de la part de l'individu et du groupe. Le premier doit apprendre « à créer ensemble », en se saisissant comme « un citoyen du monde », comme « un centre d'amour, un centre moteur, un centre de responsabilité » (1964, p. 53 ; 1965, p. 270). Il doit « travailler explicitement à former les nouvelles structures» et en même temps à « vitaliser » les structures « autoportantes » déjà existantes : « la famille, le voisinage, le quartier, les divers groupes éducatifs, les écoles, les formes les plus diverses de communauté et de collaboration, la commune où nous habitons ; la zone homogène, la sous-région, la nation, l'État ». En ce qui concerne le groupe, Dolci songe à « des structures qui peuvent devenir des moyens de rupture avec le vieux monde et d'édification du nouveau », comme par exemple, certains « groupes et centres ayant des intérêts particuliers, les coopératives, les consortiums démocratiques, les conseils ouvriers, les syndicats, des formes d'auto-gestion ouvrière, les groupements politiques progressistes, des groupements religieux ». Tous ces sujets collectifs devraient disposer « des pouvoirs effectifs de décision autonome, dans le cadre des

orientations, des structures et des lois générales » qui sauvegardent et règlent véritablement les intérêts communs ». D'ailleurs, c'est en cela, observe Dolci, que se réalise l' « essence du socialisme » (1964, pp. 54-55 ; 1965 pp. 281-282).

Or, que l'on doive former des nouvelles structures ou renouveler celles déjà existantes, le passage « des anciennes structures aux nouvelles », du monde ancien au nouveau, ne suit pas un ordre chronologique. Il s'identifie à un effort synergique des individus et des groupes. Pour que le monde nouveau ne soit pas seulement possible mais aussi réel, il est nécessaire que « les hommes nouveaux se rencontrent », qu'ils constituent des nouveaux groupes, qu'ils valorisent les structures déjà existantes, qu'ils se relient entre eux pour co-planifier la société .

Dolci ne cesse de préciser qu'à côté d'un travail rationnel il faut toujours un travail de l'imagination, que les potentiels de la rationalité et ceux de l'imagination se développent simultanément sur le même axe, que la planification, les plans rationnels ne doivent pas éluder les directions que suggèrent l'intuition, la naïveté, la créativité. L'hélicoïde ou bien la spirale (l'image analogue que Dolci utilisera bien tôt) est à la base de la croissance du rapport entre individu, groupe et capacités organisationnelles-planificatrices, mais elle l'est sur tous les plans de ce rapport ; par conséquent, elle l'est aussi sur le plan des procédés et des outils de l'observation et de la connaissance, dans la recherche des moyens, ainsi que dans l'élaboration des problèmes et des données. Donc, un autre « problème fondamental » est pour Dolci celui di comprendre comment valoriser « le pouvoir créateur des individus, des groupes, des régions, des peuples », c'est-à-dire comment « mettre en mouvement l'expérience de la faculté créatrice » (1964, p. 53 ; 1965, p. 270). Cela comporte un recentrage de la notion même de croissance ou, encore mieux, une dialectique entre les notions de croissance et de créativité. Dolci propose de concevoir le « créer » comme la capacité de « fair croitre, ajouter », la faculté d'« améliorer ce qui au monde est limité et imparfait ». S'il en est ainsi, ce qui principalement caractérise l'homme est son « savoir et pouvoir de créer ». C'est donc cet attitude que les groupes doivent contribuer à renforcer : « l'attention des groupes dans l'acte de créer et se créer doit garantir structurellement la condition pour que chacun puisse s'exprimer et créer » (1964, p. 62).

Enfin, Dolci explique que la mise en place de tous ce qui est nécessaire à une croissance créatrice ne peut point se confier à « ces systèmes communautaires édulcorés qui mettent leur espoir dans de thérapies à fleur de peau appliquées à l'humanité», mais seulement à des « groupes de qualité ». Il précise que les groupes « doivent se réunir », afin de mieux formuler leur propres intérêts, et distingue deux types de groupes qui opèrent ou bien devraient opérer « simultanément » : le groupe fondé sur les « affinités » et les « intérêts spontanées » de ses membres, qui opère « sur base volontaire », et le groupe qui planifie au niveau « territorial », qui sert au « complexe des populations » d'une zone. Les groupes du premier type sont ceux que plus haut nous avons appelé «groupes autoportants » ou bien « organismes intermédiaires », qui « doivent servir de levain, de laboratoire, de semence », pour les groupes du seconde type (1964, p. 57 ; 1965, p. 283).

Ce n'est donc que dans cette constellation problématique que l'on peut comprendre la remarque de Dolci selon laquelle il faut déterminer « le sens exacte de la nécessité d'une condition humaine, c'est-à-dire d'une civilisation, différente » (1964, p. 33) et pourquoi Dolci considère l'individu, le groupe et la planification comme les « indicateurs moraux les plus valables » et « les moyens les plus efficaces dont on dispose pour réaliser le monde nouveau » (1964, p. 57 ; 1965, p. 282). Mais voyons ce qu'il écrit, en conclusion de cette réflexion :

> « Le monde n'ayant pas réussi la mise en lumière essentielle, nous portons en nous confusément assemblés et nous appesantissant les morceaux des pyramides, des colosses, des coupoles, des gratte-ciel et des rites qui leur sont propres et de tout de que cela représente […]
>
> Le monde nouveau ne se fait pas avec des morceaux de pyramides, de pagodes, d'églises, de casernes mais ensemble. Notre vie individuelle, notre groupe, nos groupements de groupes, notre planification, même s'ils sont à l'état brut et dimensions réduites, doivent être non seulement une partie du monde nouveau mais l'ébauche du monde nouveau tel quel nous le voudrions.
>
> Des fragments du monde nouveau existent déjà et d'autres sont en train de se réaliser jour après jour : il faut qu'il se reconnaissent, se rencontrent, s'assemblent, se répandent, se renforcent ; il faut que les groupes auto-dynamiques, les groupements de groupe deviennent le monde nouveau.

> Les hommes d’un monde nouveau doivent posséder la conscience créatrice, la conscience de notre appartenance aux groupes et aux groupements de groupes, les techniques des différents rapports, comme il possèdent le langage et l’écriture : c’est-à-dire comme des instruments essentiels de communication et de participation » (1965, p. 269-270).

3. Mise au point : l’homme, la pensée et la réalité

On a dit que depuis 1957-1958, le thème de la planification s’est imposé à la réflexion de Dolci, jusqu’à devenir l’un des trois fondements de cette science de l’organisation dont on

vient d'analyser la généalogie en étudiant principalement *Verso un mondo nuovo*. Or, la matière que l'examen de cette notion permet de déceler ne s'épuise pas avec ce livre, mais se développe ultérieurement dans les deux publications principales qui le suivent, c'est-à-dire *Chi gioca solo* (1966) et *Inventare il futuro* (1968)[1]. On dirait que, dans une période d'environs dix ans, on assiste à une coagulation de la pensée de Dolci. Bien sûr, la réalité autour de lui a changée dans une certaine mesure et nous sommes persuadés que même *le* rapport de Dolci à la réalité a subi des changements. En 1963, démarrent les travaux de construction de la digue dans la vallée du Jato. Une expérience historique, tout à fait *neuve* pour la zone intéressée, qui détermina chez Dolci une nouvelle réflexion en profondeur sur les possibilités du changement. En fait, la digue du Jato n'était qu'une des dix digues dont la Sicile occidentale avait besoin, et donc les rumeurs des travaux en cours dans cette vallée durent forcement retentir dans les autres vallées, favorisant ainsi la confiance de leurs populations et l'accroissement de la participation au « mouvement pour les digues »[2]. Or, pour Dolci, le renouvellement de ce mouvement inter-territorial n'était pas l'unique conséquence de la construction de la digue. Ce qui allait s'ouvrir à l'horizon était une nouvelle saison de luttes ayant comme vissée principale la sauvegarde des principes d'une conception démocratique du développement. Un problème fondamental, en somme, devenait la capacité de s'organiser contre toute tentative d'ingérence, de la part du « système de la clientèle et de la mafia » : par exemple, dans les procédures d'adjudication de quelques travaux, dans la constitution des coopératives, dans la sélection et l'embauche de fonctionnaires et de main d'œuvre, dans la gestion de l'eau[3].

---

1 *Chi gioca solo* sortit en 1966, mais nous nous référons à la deuxième édition (1967) intégrée avec la documentation concernant le procès de diffamation contre Dolci et Franco Alasia de la part de Bernando Mattarella et des autres politiciens qu'ils avaient dénoncés (Spagnoletti, 1977, p. 229 ; Barone, 2004, pp 57-58). Quant à *Inventare il futuro*, il faut tenir compte de la deuxième édition italienne de 1969 et de l'édition française de 1973, les deux enrichies de nouvelles intégrations et ajustements. Nous suivrons principalement l'édition française.

2 Un mouvement qui alla graduellement renforçant son *identité* suite à la constitution du Centre de Partinico, en 1958, avec la formation de 'groupes-pilotes' qui furent disloqués dans les zones des principaux projets d'irrigation (Dolci, 1959 a, b).

3 Les premiers résultats des études de Dolci sur la mafia et le système de la clientèle remontent à 1960. Ils sont documentés dans la communication que Dolci rédigea pour le colloque Unesco sur le développement qu'on a déjà cité (Dolci, 1961). Ce colloque s'ouvre avec une citation de *Primitive Rebels* de E-J. Hobsbawn, lequel avait dédié une trentaine de pages au phénomène de la mafia sicilienne en soulignant la carence d'études plus approfondis. Ce livre avait été fondamental même pour Leonardo Sciascia qui, en 1987, le proposait sarcastiquement aux étudiants italiens engagés dans la lutte contre la mafia, en alternative aux « manifestations, aux tables rondes, aux débats sur la mafia », organisés par ceux qu'il appelait « les professionnels de l'anti-mafia »; voir l'article du *Corriere della sera*, 26 gennaio 1987, in *A futura memoria* (Sciascia, 2004, p. 875- 882).

Sans doute, un rôle important, dans la formation du nouveau climat, l'avait revêtu *Gaspillage* dans lequel Dolci met en lumière la question de l'eau qui, avait toujours, représenté le principal levier du développement de la zone. Selon la perspective la plus partagée, ce développement ne devaient pas être seulement économique mais aussi civique, politique, éducatif. Avec la croissance « de la production et des nouvelles techniques » que la digue aurait favorisées on voulait introduire « l'expérience du groupe démocratique ». L'expérience de la digue avait « crée l'occasion non artificielle, non velléitaire, de faire l'expérience des moyens des divers groupes démocratiques (syndicats, consortiums d'irrigation, commissions de citoyens, etc.) » pour poursuivre la lutte contre toute éventuelle illégalité, contre *les structures de pouvoirs du vieux monde* (1964, pp. 37-38). Elle avait accéléré la prise de conscience de la population et l'unification des réalités sociales et politiques traditionnelles, avec lesquelles les nouveaux groupes, liés au Centre de Partinico, devaient nécessairement interagir. Cet agitation aboutira en 1965, dans un événement qui détermina un autre scandale national et un nouveau procès : la dénonciation du ministre des transports Bernardo Mattarella, d'origine sicilienne, et d'une dizaine d'autres politiciens accusés d'avoir des relations avec la mafia, ce qui pourrait être considéré comme le premier procès contre la mafia de l'histoire de la république italienne[1]. Ce nouveau moment historique constitue le sujet principal de *Chi gioca solo* dans lequel Dolci, par le moyen habituel de l'enquête et de la récolte de témoignages, se propose d'illustrer une première représentation de l'organisation mafieuse sicilienne et de « clarifier les difficultés de la vie du groupe et de l'organisation démocratique » (1967, p. 10). Depuis *Chi gioca solo*, le thème de la mafia, avec celui de la démocratie, est intégré dans l'analyse des structures de la sociétés. Le groupe de type mafieux constitue, pour Dolci, un modèle « primitif » caractéristique. Il est au fond de ces réalités sociales qu'il appelle « anciennes structures ». C'est pourquoi il est opposé au groupe démocratique qui représente le monde nouveau. Néanmoins, comme on le verra aussi plus loin, son fonctionnement se reproduit, perfectionné, au sein des systèmes de pouvoir des sociétés démocratiques modernes.

Durant ces années, les facteurs qui conditionnent l'expérience et la pensée de Dolci sont nombreux. À côté des initiatives locales et des mobilisations nationales, il faut considérer la

[1] Pour approfondir d'autres aspects concernant la période dont nous parlons on peut consulter l'étude assez éclaircissant de Parrinello, 2010)

situation internationale, les agitations des mouvements de jeunesse, les nouveaux voyages de Dolci (surtout en Amérique du Sud) qui le voient très actif dans diverses rencontres, conférences, séminaires sur diverses thématiques. En 1968, année du terrible tremblement de terre dans la vallée du Belice, l'Université de Berne lui confère un doctorat *honoris causa* en pédagogie. En 1970 on lui attribue le Prix Socrate de Stockholm et l'année suivante le prix Sonning de l'Université de Copenhague ; le premier pour sa « contribution de portée mondiale dans le domaine de l'éducation », l'autre pour ses « apports à la civilisation européenne » (Barone, 2004, p. 31). En fait, ce sont les années pendant lesquels démarre la planification pour la construction du Centre éducatif de Mirto. Dolci commence son aventure sur le thème de l'éducation et, comme il le dira dans la préface à la troisième édition d'*Inventer le futur*, c'est aussi le moment de « faire le point après vingt ans de travail en Sicile » (Dolci, 1973, p. 11)[1].

4. La vision des structures de la société des dernières années 60-70

4.1 Esquisse d'une dialectique des structures complexes de la société

Il nous semble que la pensée de Dolci progresse par un mouvement spiralaire tendant à l'analyse d'un grand nombre d'oppositions. Vraisemblablement, sa pensée n'est pas tout à fait linéaire à cause de la variété des contenus qu'il prétend étudier en les abstrayant de l'expérience vécue. Néanmoins, dans un amas de raisonnements qui cherchent à expliquer

[1] En résumé, voici des données empiriques indicatives des mouvements de Dolci pendant la deuxième moitié des années 60. En 1966, il est invité par Bertrand Russel pour la constitution du Tribunal sur les crimes de guerres au Vietnam, mais il y renoncera, essentiellement car il n'était pas d'accord avec les modalités de s'organiser de ce « groupe d'intellectuels » pour lesquels, révèle-t-il à Spagnoletti, le travail de groupe « n'était pas une prérogative ». En fait, dans l'attente de la réunion préliminaire pour la constitution du tribunal, à laquelle Dolci avait été invité, Russell et Sartre avaient déjà accordé des déclarations publiques. (Spagnoletti, 1977, pp. 112-114 ; Capitini, Dolci, cit., pp. 246-247). Le 1967 est un autre an de mobilisation qui voit Dolci absorbé en même temps par l'organisation de la marche « Pour la Sicile occidentale et pour un monde nouveau » (5-11-mars), une initiative antifasciste devant le Parlement italien et le siège de la Commission anti-mafia (20 septembre), et enfin la « Marche du Sud et du Nord pour la paix au Vietnam et dans le monde » (4-29 nov.). Le premier janvier 1968, à Trappeto nait le « Centre de formation pour la planification organique » ; le 15 du même mois c'est la première écosse du tremblement dans la vallée du Belice. Dans le mois de septembre dans une conférence de presse, à Trappeto, on présente le « Plan de développement organique pour les zones dévastées par le tremblement de terre ». Le plan est envoyé aux autorités compétentes. En printemps 1969 on organise à Trappeto un séminaire sur le thème de la « Cité-territoire » ; en été se constitue le « Consortium pour l'irrigation du Jato », suivi l'an d'après de la « Coopérative des fruits et des légumes de Partinico». À la fin de 1970, précisément à Noël, toujours à Trappeto, se donne le premier séminaire sur le projet du « Centre éducatif de Mirto ». 1971 est l'an de la « pression anti-fasciste, contre l'affleurement du néo-fascisme. Le 28 novembre, à Rome, convergeront de toute l'Italie trois-cents-miles manifestants. L'initiative était née dans le nouvel Centre de formation de Trappeto (Spagnoletti, cit., pp. 229-231).

d'autant de données empiriques, recueillis par plusieurs groupes et individus (en Sicile, en Italie et à l'étranger), on peut remarquer une certaine linéarité et un certain dynamisme dans la tentative perpétuelle de Dolci d'identifier des contradictions, de les analyser et de formuler des hypothèses pour leur résolution. Ce n'est donc que dans une acception très large que nous utilisons le terme dialectique, avec lequel nous indiquons essentiellement l'approche que Dolci adopte pour l'étude des structures en conflits de la société, en continuation avec les analyses de *Verso un mondo nuovo*.

Le monde nouveau se concrétise dans la mesure où l'on progresse dans la planification organique. Les luttes à faire, les conflits à traiter, tous les problèmes se résolvent essentiellement avec les procédures propres à la démocratie qui, comme nous l'apprenons de Norberto Bobbio, sont par définition non-violentes[1]. Le mythe du monde nouveau est essentiellement lié à des théories ou à des visions du futur. Cela explique aussi pourquoi les approfondissements immédiatement après *Verso un mondo nuovo*, sur la non-violence, sur la politique, sur la démocratie, sur les « systèmes de clientèle et de mafia », sur la « stratégie complexe » pour les combattre, sur les « anciennes structures et les nouvelles », Dolci les regroupe tous sous le titre *Inventer le futur*[2]. Il s'agit maintenant d'approfondir les contenus principaux de cette nouvelle vision en formation.

4.2 Le groupe comme ensemble pratique et le retour du sujet

Les divers typologies de groupe organisés, les traditionnelles organisations politiques, les dynamiques et les logiques de la société, les « tendances » observables dans les communautés sont pour Dolci des phénomènes sociaux dont le principe animateur reste l'individu. Ce qu'il appelle groupe engagé n'est pas imaginable sans cette structure complexe qu'est l'organisme humain, avec sa conscience, sa volonté, ses désirs, sa rationalité, sa créativité, ses besoins, etc. Quoique le développement de la personnalité s'épanouisse mieux dans les formations sociales et que chaque individu a besoin d'être intégré dans un groupe (pour les motivations et les finalités que nous avons examinées et dont nous continuons à

---

1 « Q'est-ce que la démocratie - dit Bobbio – sinon un ensemble de règles (les soi-disant règles du jeu) pour la résolution des conflits sans effusions de sang ? » (Bobbio, 2010, pp. 192-193).

2 Ce livre est fondamental car il reflète l'expérience très riche d'au moins 5 ans, comprenant les visites de Dolci à Hiroshima et Auschwitz qui lui inspirèrent le petite ouvrage poétique *Non sentite l'odore del fumo ?* dont *Inventer le futur* représente l'approfondissement rationnel.

suivre l'évolution), le fonctionnement du groupe ne peut être garanti que par les structures qui le constituent, les « créatures humaines ». Autrement dit, dans un regard d'ensemble sur les tendances du changement, Dolci analyse des phénomènes sociaux en conflit, par rapport auxquels ce phénomène appelé *homme* figure soit comme le principe animateur soit comme celui qu'il faut changer. Pour lui, *changer la société signifie essentiellement changer les hommes qui doivent la changer*[1]. Cela peut sembler un banal truisme. Mais à bien y regarder, c'est une espèce de truisme qui se garde dans les souterrains de bien des narrations scientifiques et des débats publiques. Lorsqu'on parle de groupes, structures, collectifs, institutions, partis, mouvements, syndicats, écoles, usines, etc., nous songeons essentiellement à la réalité humaine sans toutefois toucher le *sujet* 'réalité humaine' : nous ne parlons pas, par exemples, de ceux qui managent des dispositifs bureaucratiques et administratifs, ou bien de ceux qui rédigent des rapports, des manifestes, des lois, ou encore de ceux qui planifient la production de biens matériels et culturels ; par contre, nous parlons de bureaucratie, administration, manifestations, lois, production, culture, etc. Nous parlons de sciences sociales, sciences politiques, sciences naturelles et, dans les dernières années, de sciences humaines ; mais nous ne parlons pas du véritable producteur de ces sciences. Ainsi, lorsque nous parlons de groupe, nous risquons aisément d'oublier son véritable producteur. *A fortiori*, quand nous en parlons dans un discours sur le changement collectif. Le groupe est essentiel au développement de l'individu et aux possibilités du changement collectif, mais l'individu lui est substantiel[2].

---

1 « Il ne s'agit pas d'édifier de nouvelles églises mais de s'appliquer, sur les points où les problèmes de fond sont les plus graves, à créer une culture nouvelle, une morale nouvelle, un climat nouveau, des hommes nouveaux » (D. Dolci, 1973, p. 133). « Hommes nouveaux, groupes nouveaux, planification nouvelle » est le titre d'un chapitre de *Verso un mondo nuovo*, gardé aussi dans la version française.

2 Dolci semble dialoguer avec ces courants sociologiques qui donnaient une attention plus précise aux thèmes de la planification, du travail et de l'action collective et qui cherchaient à récupérer la dimension humaine et relationnelle dans les analyses sociologiques, comme Georges Friedmann, par exemple, qui s'occupa personnellement de l'oeuvre humaine de Dolci. Mais on pourrait comparer le point de vue de Dolci à celui d'Alain Touraine dans *Le retour de l'acteur* où le sociologue explique dans quel sens il faut entendre le recentrage du sujet-acteur dans l'histoire des études sociologiques : «Le rôle central que la sociologie classique donnait à la rationalisation et à la modernisation revient ici à la liberté et même, plus profondément encore, au concept de *sujet* […] Ainsi, la décomposition de l'idée de société donne naissance d'une part à l'idée de changement, c'est-à-dire à une conception entièrement politique de la vie sociale, mais aussi, d'autre part, à l'idée de sujet, dont la capacité créatrice remplace les anciens principes d'unité de la vie sociale » (A. Touraine, 1994, pp- 96-97). Touraine souligne aussi l'importance de revoir les relations entre le sujet, les modèles culturels, les valeurs et les conflits sociaux : « Il faut rejeter à la fois l'idée parsonienne d'une société organisée autour d'un ensemble de valeurs spécifiées en normes sociales et incarnées dans des organisations, des statuts et des rôles, et l'idée opposée d'une vie sociale divisée en deux mondes complètement séparés [...] Une fois le sujet ainsi défini par sa créativité et abandonnée la vision évolutionniste de la société, on peut accorder l'idée d'un conflit social central, et l'idée de l'action comme orientée vers des valeurs ». Et encore : « Ainsi, les trois éléments centraux de la vie sociale sont : le *sujet*, comme distanciation de pratiques organisées et comme conscience ; l'*historicité*, comme ensemble de modèles culturels – cognitifs, économiques, éthiques – et comme

Donc, nous nous ne sommes pas face à deux termes, groupe et individu, dont la relation peut se définir comme vraiment dialectique, car l'un des deux, en fait, comprend en soi l'autre seulement sur le plan intellectuel (groupe est mot collectif) tandis que cet autre le constitue dans sa réalité concrète. Il l'incarne. En bref, un groupe n'est qu'un ensemble d'individus, un *ensemble pratique*, comme l'a dit Sartre. Dans la réalité nous ne verrons jamais une entité unique, avec sa propre unité, nommée groupe, mais une multiplicité d'entités uniques, les hommes en chair et on os, *regroupés* dans l'attente de se réaliser et réaliser quelque chose en commun, chacun à la cherche de son unité intime et à la fois d'une unité avec les autres. Ainsi, dans cette *structure de structures* qui est la société, ne trouvera-t-on jamais une *réelle* opposition entre groupe et individu. Le groupe peut fonctionner comme intermédiaire entre l'individu et la société, mais la substance du groupe (et de la société) est l'individu. Ce qu'un individu trouve, dans n'importe quel groupe, de substantiellement différent de soi, n'est que ce qu'il trouve de différent de soi, dans ses semblables. C'est dire qu'il n'y a pas de dialectique entre individu et groupe sinon comme dialectique entre les individus constituant le groupe. Et ce n'est que la *praxis* commune - ensemble d'opérations singulières, résultat de la coordination des pratiques de tous - à déterminer les processus réelles d'unification et de séparation, l'harmonie ou les conflits, dans un groupe. Disons-le avec un exemple cher à Sartre, celui de l'équipe de football : cette-ci est un groupe, toutefois nous l'envisageons comme tel non parce que nous y voyons une entité unique mais car nous en apprécions l'harmonie ou bien la coordination entre les joueurs qui le constituent et qui travaillent ensemble sur le champ pour vaincre un match. Nous sommes même capable d'apprécier, pendant un match de football, des moments très tendus, sinon conflictuels, entre les équipes ou dans la même équipe dès que les joueurs les ont dépassés et le match reprend régulièrement. Bref, nous comprenons l'effort des hommes, de chacun d'eux,, qui recréent en continuation, dans 90 minutes, l'équilibre nécessaire au travail d'ensemble en dépassant continuellement les conflits qui peuvent naturellement s'engendrer.

Essentiellement nous n'avons un groupe que là où nous saisissons des individus qui travaillent ensemble de manière coordonnée, qui réalisent une praxis commune, chacun dans

enjeu du conflit social central ; les *mouvements sociaux* qui se combattent pour donner une forme sociale à ces orientations culturelles » (ibid., pp.101-102). Enfin, en ce qui concerne la thématique des rapports, contre les courants sociologiques qui l'ont marginalisée, Touraine dit : « Pas de société qui ne puisse et ne doive être analysée comme un système de rapports sociaux » (ibid. : 108).

un rôle, dans l'attente d'un but commun. C'est la praxis - produite synchroniquement par des hommes – que nous envisageons, lorsque nous songeons au groupe. Nous distinguons divers types de groupe, de structures, d'organisations humaines au sein d'un même domaine ou bien entre plusieurs domaines car chacun se définit par sa ou ses praxis. En politique, nous distinguons le parti du syndicat, la chambre des députées du sénat, le corps de la magistrature du corps de la police, le collectif du mouvement ; dans le milieu de l'éducation nous avons la classe, le corps des enseignants, le conseil des enseignants, celui des étudiants, le secrétariat, l'inspection d'académie, le ministère de l'éducation, etc. Dans chaque domaine nous retrouvons des équipes avec leurs praxis *déterminées*, leurs fonctions, leur organisation. Or, si il en est ainsi, la véritable identité d'un groupe ne pourra se révéler que par l'étude de sa *praxis* (et non par exemple par l'étude de ce que le groupe pourrait dire de soi, dans un manifeste, un statut, une conférence de presse, etc.). Et c'est dans cette posture que Dolci souligne souvent que sous « l'étiquette de démocratie » on fait tout autre que de la démocratie. Il voit bien que les *praxis* des groupes dominants (mais aussi celle des dominés) ne correspondent toujours pas aux lois et aux principes de la démocratie manifestés publiquement, aux besoins réels d'une société vraiment démocratique (Spagnoletti, 1977, p. 103 ; Dolci, 1973, pp. 33-35, p. 121). Et cela, pour Dolci, vaut sur le plan microstructurel, c'est-à-dire par rapport à l'organisation sociale au niveau local, aussi que sur le plan macrostructurel, c'est-à-dire au niveau national et mondial[1].

En résumé, Dolci construit une dialectique - dans le sens large du terme - des structures de la société moderne à partir de l'analyse des praxis qui les identifient et les différencient et sans jamais oublier le rôle de l'homme saisi comme centre de conscience, laboratoire d'intuitions et de rationalité, volonté créatrice. Néanmoins, il ne fait que répéter que le rapport entre individu et groupe est un rapport de réciprocité, au sein d'une relation triadique où le troisième terme (qui, pourtant, ne représente pas la synthèse des deux autres) est représenté par le groupe nation-monde, c'est-à-dire le plan macrostructurel de la société.Cela dépend exclusivement de la fin ultime du discours de Dolci, identifiable avec la possibilité d'analyser et comprendre avec le maximum de précision les conditions et le moyens du changement

[1] Dolci précise son procédé en distinguant trois approches structurelles, interdépendants : l'« approche *individuelle* » qui se réfère à « une relation essentiellement individualisée maïeutique », la « *micro*approche » avec quoi il entend « ce qui se réfère au groupe communautaire, coopératif, syndical, et aux groupes régionaux », et la « *macro*approche » qui indique la « dimension nationale et internationale » (1973, p. 138)

social à organiser, de la transition, pour ainsi dire, *technique* au monde nouveau. Cette transition implique des pratiques de luttes comme celles dont Dolci nous a donné des exemples inimitables, mais aussi des analyses, des diagnostics et des hypothèses de solution partagés, un travail d'éducation en profondeur toujours connecté à un travail politique[1], la construction de relations nouvelles sur tous les niveaux par une approche démocratique, non-violente et maïeutique. L'un des « qualités spécifiques » des hommes nouveaux qui doivent « inventer le futur » est la capacité d'« oeuvrer avec la dialectique nécessaire entre action maïeutique et prise de responsabilités » (1973, pp. 149-150). Nous chercherons de montrer progressivement tout ce que ces affirmations impliquent[2].

4.3 Eclaircissement, contenus et procédés

Dans la langue courante, on entend par le mot 'vision' l'action de voir. Mais dans son histoire sémantique, on a lui affecté plusieurs significations. Vision peut signifier la perception d'une *réalité autre* que l'actuelle et peut être aussi synonyme de *manière de voir*, *image*, *illusion*, *hallucination*, *chimère*, etc. Apparemment *vision* ne saurait avoir comme synonyme que des mots de la famille de l'oeil, peu importe s'il s'agit de l'organe externe ou d'une quelque faculté intérieure de visionner ou appréhender le futur. Néanmoins ce terme cache une autre signification : *conception*, appartenant à un autre ordre de famille. Or, une conception de la vie n'est pas nécessairement le résultat de l'imagination. La vision de la société peut vouloir signifier la conception de la société, ou la représentation de la société, où l'idée de société. On aura désormais compris que Dolci attribuait un rôle fondamental à l'observation et que sa vision est sans doute le résultat d'un processus d'observation. Mais l'observation implique l'analyse, la capacité d'élaboration, de calculer, c'est-à-dire la rationalité. Encore, cette rationalité dépend de la praxis, de l'expérience et aussi de l'approche et des finalités de la recherche. C'est ainsi que nous relevons tous les ingrédients qui constituent essentiellement

1 « Mettre un mouvement la créativité des hommes constitue toujours un fait politique » (ibid. , p. 144).

2 En se répandant sur le thème de la planification organique en 1968, Dolci affirme : « La prise de responsabilité d'un peuple se développe grâce aux prises de responsabilité de chaque individu et des petits groupes […] De nouvelles relations humaines peuvent certes se créer si l'on construit de nouvelles perspectives d'ensemble, de nouveaux types de rapports, de nouveaux centres mondiaux, de nouvelles structures nationales et internationales, de nouveaux systèmes de relations, mais seulement dans la mesure où tout ceci est muri au niveau des individus, des groupes et des peuples : les processus sont interdépendants » (ibid., p. 53). Quelques années après, son point de vue est le même : « Il ne peut y avoir de macrostructure valable sans microstructures valables, sans citoyens nouveaux, et réciproquement […] à l'homme nouveau […] on demande attention et compétence en ce qui concerne le développement de l'individu, des microstructures et des macrostructures ». C'est dire que tous les acteurs du changement, ceux qui veulent construire « un nouveau modèle » de développement, doivent chercher à le faire « pour eux-mêmes et pour tous » (ibid., p. 144-145).

la signification à donner au terme *vision* lorsque nous le référons à Dolci. Nous pensons en effet que sa vision est fortement conditionnée par son inlassable travail d'observation, d'élaboration, de rationalisation ainsi que par ses pratiques quotidiennes. Quoique nuancée des traits typiques de l'*idéal* (un autre possible synonyme de vision), elle résulte d'une représentation remarquablement réaliste de la société des dernières années 60. Bref, sa vision de la société est une conception rationnelle qui se sert aussi de l'imagination. Elle n'est pas une utopie au sens strict. L'utopie implicite dans la pensée de Dolci n'est pas ce genre d'utopie exsangue qui a inventé, par exemple, l'évolutionnisme. Ce n'est pas non plus une utopie qui s'appuie sur une doctrine philosophique ou religieuse, comme respectivement l'utopie communiste et le gandhisme. Et même le renvoi à la non-violence (qui n'est pas une doctrine, bien que pour beaucoup, dans le dernier siècle, elle semble l'être devenue) ne semble pas déborder les frontières du réalisme. L'utopie de Dolci est identifiable avec une « hypothèse réelle », c'est-à-dire avec le résultat d'une analyse de la réalité, fondée sur l'expérience, et sur une expérience particulière, dans des territoires particuliers, en conditions particulières. Le fondement de cette utopie est ce réalisme social que Dolci pratique quotidiennement, tandis que le fondement de ce réalisme n'est que son élan vers la connaissance approfondie (qu'il ne tient jamais pour exhaustive) des dynamiques et des logiques de certaines structures fondamentales de la société. Quelles sont ces structures ? De quelle nature sont-elles ? C'est ce que nous allons voir.

4.4 Six situations inter-structurelles possibles de la démocratie

Quoique Dolci se soit toujours nourri de lectures diverses sur les sujets qui lui intéressaient, son procédé lui demande de s'abstenir de 'caler' des définitions. Il soutient que pour se faire une idée de la société il faut analyser ses problèmes selon les trois approches structurelles que l'on a mentionnées. Mais ces problèmes étant « complexes et nuancés», il faut partir « d'*un seul* centre d'intérêts », en cherchant à comprendre lequel est le plus urgent sur un territoire donné. Ensuite, ce que l'on observe dans ce territoire peut être comparé avec ce que l'on observe dans d'autres territoires, et même servir pour comprendre les problématiques d'autres territoires. En procédant de cette manière, en travaillant avec un « groupe d'étude du nord de l'Europe », Dolci arrive à reconnaître le besoin d'analyser la structure d'une société

démocratique, en parvenant enfin à une définition, pour ainsi dire, *opérationnelle* et à formuler les termes pour l'analyse des niveaux de démocratie de plusieurs pays. Cela conduit à la construction d'une sorte de paradigme des *tendances* observables « dans le monde lorsque font défaut des initiatives vraiment démocratiques» (1973, p. 137).

En premier lieu, on soulignera que Dolci ne tient pas compte de la différence entre démocratie parfaite et démocratie imparfaite, différence qu'avait adopté Calamandrei dans sa plaidoirie au procès de 1956. Pour Dolci, «il n'existe pas de démocratie parfaite, de macrostructure absolument démocratique ou tout à fait anti-démocratique » (ibid., p. 137). Mais alors, comment définirons-nous la démocratie ? Il faudra se mettre d'accord de quelque manière sur le sens à donner au mot démocratie. Dolci alors propose de prendre« le nazisme comme exemple typique de macrostructure anti-démocratique ». Et par conséquent il appelle « *démocratique* ce qui tend à garantir à chacun, outre le droit au travail, à l'information, à l'expression et à d'autres valeurs essentielles, le droit à une cogestion effective » (ibid., p. 138). En deuxième lieu, par rapport à cette définition de démocratie et à la triade inter-structurelle, Dolci élabore sept modèles, un pour chaque groupe de pays pris en considération. Le premier individualise les tendances négatives qui découlent d'un « défaut d'initiative démocratique à chaque niveau d'approche », les six autres déterminent les tendances positives et les négatives par rapport aux trois dimensions impliquées par l'approche inter-structurelle. Nous avons ainsi une définition de démocratie en six situations possibles, six cas analogues et diversement nuancés de démocratie avec des aspects en commun[1]. Voyons-les ensemble.

1) Le manque totale de démocratie ne produit que des tendances négatives à tous les niveaux. Les niveaux micro et macrostructurels seront également caractérisés par le clientélisme, le parasitisme et l'autoritarisme, tandis qu'au niveau individuel on aura la propension à l'action instinctive ou passive.

[1] « Au nord comme au sud, les discussions parviennent à des conclusions presque semblables. Régnant en de nombreuses région d'Italie, la situation que nous avons trouvé au début de notre travail à Partinico est répandue dans une très grande partie du monde, de l'Italie à l'Afrique et à l'Amérique du sud. Et bien que différentes dans leur apparente évolution, certaines des régions les plus industrialisées du monde n'y font pas exception (du néo-féodalisme technico-économique du Japon à maints aspects des Etats-Unis)» (Dolci, 1973, p. 138)

2) D'un défaut de micro et macro-approches peut dériver : a) sur le plan individuel, un élan vers le développement, mais vers le développement de quelques-uns ; b) sur le plan microstructurel, une réduction des désaccords mais car « les groupes sont inconsistants ou de type familial » ; c) sur le plan macrostructurel, les tendances positives ne sont pas facilement observables, les négatives sont les mêmes du premier cas : clientélisme, parasitisme, autoritarisme[1].

3) Lorsque le défaut se présente au niveau individuel et à la fois microstructurel, nous aurons une meilleure organisation macrostructurelle et microstructurelle mais par contre, aussi un niveau plus élevé d'autoritarisme bureaucratique, clientélisme, servilisme et passivité ; sur le plan individuel, on remarquera l'augmentation de « certains minimum tel que le revenu et l'alphabétisation » mais sans que cela fasse diminuer le servilisme, la passivité et le « ressentiment »[2].

4) Lorsque l'on observe un défaut de macro-approche et d'approche individuelle, nous avons normalement un bond majeur, sur le plan microstucturel, vers «la « constitution de groupes pilotes », mais sur base « volontaire » et dans une atmosphère qui empêche l'ouverture. Les individus ont plus d'occasions de coopérer et le développement devient possible seulement « pour ceux qui participent ». Le contexte macrostructurel est tout à fait « anti-démocratique » mais il subit les pressions des organisations de *rebelles* et « dans la mesure où les microstructures s'organisent, acquérant ainsi un pouvoir nouveau, l'autoritarisme est vidée et conditionné »[3].

---

1 Là Dolci pense surtout « à la manière dont s'est exercée en général l'initiative catholique ou chrétienne, traditionnelle, de l'Europe à l'Afrique […] jusqu'en Asie et ailleurs » où aux groupes natifs fermés sur eux-mêmes n'on pas proposé « le groupe ouvert mais le salut individuel et la morale familiale ». En général, ce modèle est typique d'une situation où le «travail éducatif traditionnel […] ne tenait aucun compte de l'évolution du groupe ni du contexte ambiant ». On peut le remarquer aussi « dans une grande partie des Etats-Unis » et selon Dolci c'est le cas exemplaire de la Californie où « on commence seulement maintenant à découvrir le syndicalisme dans les campagnes » (ibid., p. 139).

2 C'est le cas, par exemple, « des régions *koulaks* de Russie où la révolution s'est produite alors que la population […] n'y était pas préparée », diversement des zones « où les premiers *soviets* étaient organisés, ou bien là où se faisait sentir l'action des *narodniki*, des populistes ». Mais c'est aussi le cas de l'Algérie, « où la population a tiré sur ceux qui voulaient l'acheminer vers les coopératives » (ibid., p. 140).

3 C'est le modèle dérivant de l'observation de certaines situations caractérisées par un discret « développement de la coopération et de l'éducation - de groupe - pour adultes », comme en Emile-Romagne, ou bien dans certaines zones de l'Europe entre le XIX et le XX siècle; et de situations où, à côté des coopératives, se sont développées des organisations politiques de libération, comme en Yougoslavie et en plusieurs zones de l'Amérique du sud (ibid., pp. 140-141). Et nous verrons par la suite que le thème du « système mafia-clientèle » sera étudié dans des séminaires organisés avec la collaboration de groupes divers de l' Amérique du sud.

5) Il peut y avoir des situations où le processus de libération n'a été pas accompli, « où ne se développe pas une éducation maïeutique et où l'on sous-estime l'importance du développement de chaque personnalité individuelle ». C'est le cinquième modèle qui montre comment à une rationalisation des micro et des macrostructures correspondent « un manque d'auto-conscience et d'auto-propulsion profonde », « insécurité personnelle » et « fanatisme » (ibid., p. 141-142).

6) D'autres cas, comme celles de la « Tchécoslovaquie et l'Allemagne Orientale », peuvent se situer dans un sixième modèle où l'élan individuel et le contexte macrostructurel sont affaiblis par un défaut d'organisation microstucturelle, ce qui favorise en général une dimension stationnaire avec un évident manque de « dynamique » et de « résultat de groupe », une « faible capacité » microstructurelle et individuelle « de repérer et de résoudre les problèmes » et de faire pression (ibid., pp. 141-143).

7) Le dernier modèle montre les tendances d'une situation caractérisée par un manque total de macroapproche. Cette situation est dominée par un schéma dualiste entre les tendances positives, stimulées par l'initiative des individus et des groupes, et celles négatives, qui sont engendrées par un « contexte fluctuant parasité par les plus forts (individus et groupes) ». Dans ces territoires, « les classes privilégiées et les groupes de monopole cherchent à empêcher le développement des groupes d'initiative démocratique » par le moyen de la violence « directe ou déguisée » (ibid. , p. 143).

Naturellement, cette classification n'est qu'une ébauche approximative d'une conception de la démocratie. Dolci espère que l'approche triadique inter-structurelle employée ici, soit adoptée pour étudier d'autres problèmes. La triade plan individuel/plan microstructurel/plan macrostructurel semble se présenter comme une évolution de la triade individu/groupe/planification qu'on a identifiée plus haut comme le fondement de la science nouvelle, la science du monde nouveau, la socio-méthodologie de la planification. Ou mieux, elle semble lui être complémentaire. De toute façon, elle représente un autre moment original du mouvement de la pensée de Dolci. Et non seulement du point de vue méthodologique. Elle se révèle comme le principe *d'orientation fondamental* pour l'étude des structures complexes de la société et de la démocratie. Mieux encore, elle sert comme paramètre pour

analyser les structures complexes de cette société qui, sortie du conflit mondial et en pleine guerre froide, aspire à une expérience plus concrète de la démocratie. Elle est en outre le résultat d'une approche de base de Dolci, celle fondée sur l'exigence de connaître ensemble, de faire groupe, d'identifier, élaborer et résoudre ensemble les problèmes. Par conséquent, elle peut se considérer comme une approche *d'étude sociologique de groupe*, pour ainsi dire, conforme à son sujet originel : la société démocratique, qui n'a pas de chance réelle sans l'organisation, l'étude et l'action de groupe. Or, comme on l'a dit plus haut, pour Dolci une démocratie parfaite n'existe pas. Les démocraties les plus développées ne garantissent pas l'harmonie des citoyens. Apparemment les pays les plus démocratiques sont caractérisés par un niveau de développement économique supérieur à celui des pays moins démocratiques. Mais le développement économique, on en a parlé abondamment, n'est pas toujours synonyme de progrès. Diverses formes d'injustice, de violence, de discrimination, s'insinuent même dans la société la plus démocratique. Les difficultés qui empêchent le progrès de la démocratie dans les pays sous-développés se reproduisent sous d'autres formes dans les pays industriels[1]. En Sicile et en Italie on trouve des formes d'anti-démocratie qui ne sont pas inconnues dans d'autres régions du monde. Il s'agit de « structures anciennes » qui pendant le processus de développement de la démocratie essayent de survivre à l'avancement des « structures nouvelles ». Elles se régénèrent en s'appuyant aux nouvelles formes d'organisation. Autrement dit, des individus et des groupes anti-démocratiques parasitent les individus et les groupes démocratiques[2]. Pour Dolci, le modèle de groupe démocratique « réalistement idéal » est représentable par un cercle dans lequel « chaque membre a un

---

1 Et Dolci en est parfaitement conscient. Nous devons y revenir. Mais voici quelques passages éclaircissant : « Il est désormais naïf de croire que l'industrialisation telle qu'elle est réalisée aujourd'hui […] amène automatiquement le développement de la démocratie. Elle tend assurément à détruire le système de clientèle et de mafia qu'elle considère irrationnel, mais tout simplement pour le remplacer par son propre type de rationalité, sa propre logique fermée, son propre système de rapports qui, si on les considère attentivement, relèvent encore, la plupart du temps, du genre clientèle et mafia, même si les commis voyageurs électoraux et les gens de la mafia sont remplacées par les diplomates politiciens et par les généraux, et même si les couteaux, les pistolets et les mitraillettes sont remplacés par les avions à réaction, le napalm et les bombes atomiques » (ibid., p. 76). Et encore, en parlant des rapports entre Amérique du Sud et États-Unis, il écrit, avec un peu de sarcasme : « Les gouvernements des vingt-deux pays du continent sud-américain sont tellement démocratiques que leurs polices pratiquent toutes la torture, de façon systématique […] Si nous voulons être sincères, pensons-nous vraiment que tout cela, pour ne pas parler de la guerre du Vietnam, soit aujourd'hui soutenu par le Gouvernement des États-Unis par amour de l'idéal démocratique ? Pouvons-nous aujourd'hui continuer à appeler démocratique ou champion de la démocratie un monde de ghettos et discriminations ? » (ibid., pp. 34-35).

2 Plus tard Dolci appellera « virus » les formes du pouvoir anti-démocratique. Sur ce sujet, on peut lire naturellement le chapitre 'Le virus de la domination', dans le livre *Dal trasmettere al comunicare* (1988), mais sans oublier que ce chapitre reprend et approfondit des thèmes traités précédemment, surtout dans *Creatura di creature* (1979) et *Palpitare di nessi* (1985).

rapport de développement actif avec chaque autre membre, y compris le leader », voire les relations sont fondées sur la réciprocité ; en revanche, dans le groupe anti-démocratique, le cercle reste mais pour dessiner un système fermé dans lequel le rapport entre les membres est « médiocre ou inexistant », et celui entre le leader et les membres est fondé sur une forme de « réciprocité parasitaire » (ibid., p. 60) ou bien d'« exploitation réciproque » (ibid. p. 26). De ce type de groupe s'inspirent soit le modèle organisationnel de la mafia soit celui de la clientèle. C'est aussi pour cela que ces deux termes, mafia et clientèle, paraissent le plus souvent combinés dans l'expression « système mafia-clientèle ». Mais comment cette symbiose se déroule-t-elle ? Dans la recherche d'une réponse à cette question, nous avons repérés d'autres aspects qui nous paraissent essentiels pour comprendre la conception sociale de Dolci, laquelle s'inspire - en raison de son éclectisme - aussi des sciences biologiques, d'où l'image du « virus ».

4.5 Quelques mots sur les structures élémentaires de l'anti-démocratie. *Patroni* et *clientes* anciens et modernes.

D'après Dolci, le système de la clientèle observable dans la société contemporaine découle du système du patronage romain. Dans le droit romain le *cliens* était une personne sous la protection d'un *patronus*. Le rapport entre ces deux figures, qui avaient une certaine influence sur les tendances de la vie politique romaine, était fondé sur la fidélité (*fides*) qui obligeait chacun à respecter des devoirs envers l'autre. Le respect des règles n'était pas plus contraignant pour le client que pour le patron[1]. Dès ses origines, la civilisation romaine avait établi une table de valeurs attachées à la famille qui comprenait aussi les *clientes*. Mais la codification de ces valeurs en lois remonte à l'époque républicaine. Comme le dit Deniaux, à la différence d'autres sociétés, les Romains avaient « très tôt codifié les règles du patronage et de la clientèle ». Dans la hiérarchie des obligations sociales de l'empire romain, « la désignation des obligations dues aux clients vient généralement aussitôt après celles qui sont dues aux parents » (Deniaux, 1999, pp. 3-4).

---

[1] Je m'inspire ici du travail d'Elisabeth Deniaux *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron* (Paris, 1993), car Dolci n'approfondit pas ce point. Il ne fait que citer une définition du dictionnaire : « Le dictionnaire dit que les *clientes*, dans la Rome antique, étaient ceux qui, bien que jouissant du *status libertatis* et n'étant donc pas juridiquement des esclaves, vivaient dans un rapport de dépendance vis-à-vis du *patronus* qui leur assurait sa protection » (Dolci, 1973, p. 25).

Ce semblerait mettre en relief l'importance que les Romains attribuaient au règles de la clientèle. Toutefois, lorsqu'on veut comprendre la fonction de la clientèle dans la société romaine, il faut aller au-delà du droit. À la fin de la « République », dans la langue parlée, comme dans la littérature, le mot *cliens* n'était pas si courant car il était déclassant. D'après Deniaux, Cicéron ne s'en sert pas souvent ; en tout cas, jamais pour indiquer une personne en particulier. Il est convaincu que « l'usage du patronage ou le fait de s'appeler clients » est « l'équivalent de la mort », et que le terme *amicus* « est beaucoup plus valorisant pour le client » (ibid., p. 5). C'est que à l'époque de Cicéron, « le langage de la subordination sociale », nous dit Deniaux, était généralement déconseillé à un patron car, aux yeux des autres, il manifestait « la faiblesse de son client ». Autrement dit, l'appellation *amicus* était préférable à *cliens* car elle mettait en évidence la réciprocité et l'interdépendance, plutôt que la subordination, entre les parties[1].

Cela dit, d'après Dolci, dans le système de clientèle moderne on peut distinguer trois figures caractéristiques : « l'habile politicien », qui représente le centre du pouvoir « public » du groupe, les « clients grands électeurs, qui contribuent essentiellement à déterminer le prestige et la puissance de leur politicien », et « certains hommes de la rue ». Ces derniers sont essentiellement des individus qui ne savent pas reconnaître « leurs intérêts fondamentaux » et, par conséquent, sont aisément victimes du politicien et de ses clients, lesquels d'habitude utilisent leur pouvoir « dans un sens opposé aux intérêts de leurs interlocuteurs » (Dolci, 1973, pp. 25-26). En général, le politicien est celui qui avec son habilité et son prestige « fait paraître honnête ce qui normalement est considéré comme malhonnête » (ibid., p. 26). Selon Dolci, « sans ses manœuvres habiles […] visant à paralyser l'intervention normale de la justice », la mafia elle-même « ne peut subsister ». Or, on parle le plus souvent de « sytème clientèle-mafia » car derrière « certains » clients se cachent de « véritables 'mafiosi' » et parce que le déroulement de la « chaîne de clientèle » entraine des pratiques typiques de l'univers mafieux, comme « la contrainte, l'extreme violence dans la manière de 'se procurer' toute chose, et par conséquent la terreur, le secret, le complot » (ibid., pp. 26-27). Dolci souligne même une question de langage très significative : on est tellement accoutumé

[1] « Il est intéressant de constater – écrit Deniaux – que, dans la Sicile d'aujourd'hui, on appelle 'amico' l'ami influent qui agit comme un patron et que les services rendus par les 'clients' sont qualifiés de services accomplis 'per amicizia' » (Deniaux, cit., p. 5).

« à faire passer ce système sous l'apparence d'un système démocratique » (ibid., p. 26) que l'expression 'se procurer des voix' est considérée « normale ». En songeant peut-être au procès qui a suivi à la dénonciation de Bernando Mattarella (et des autres politiciens qu'on a cités plus haut), Dolci cite la réponse qu'un « sous-secrétaire d'État » donne à un juge qui l'interroge sur ses relations avec la mafia: « Non, ce n'est pas Pierre qui m'a *procuré* des voix dans cette ville-là, mais Paul » (ibid., p. 27).

Il faut dire que Dolci se confie toujours à son expérience mais aussi à celle des autres. Il suit toujours la même méthode aussi avec cette thématique. C'est-à-dire qu'il compare la situation de divers pays et le fait dans un travail de groupe, ce qui lui permet de faire des comparaisons aussi entre le groupes et les individus. Ainsi approfondit-il la problématique au cours d'une série de séminaires organisés au Brésil, en Uruguay, au Chili, en Argentine, au Venezuela et en Italie[1]. Le point de départ de ces séminaires étaimt constitué par cinq questions très simples :

> « a) existe-t-il dans votre région une structure analogue à celle de la clientèle et de la mafia ? b) comment s'appelle-t-elle ? c) comment s'articule-t-elle ? d) quelle envergure et quel poids parvient-elle à avoir ? e) jusqu'à quel point la population a-t-elle conscience du phénomène » (ibid., p. 62).

Sur la base de ces questions, Dolci invite à la réflexion sur la démocratie « dans le monde que nous connaissons le mieux, en Occident ». Tout d'abord, il observe que « les gens ont peine à comprendre les situations et les systèmes dans lesquels pourtant ils sont tellement plongés qu'ils en étouffent »[2]. Cela favorise la prolifération des pouvoirs parasitaires qui peuvent se cacher « sous l'étiquette de 'démocratie' » (ibid., p. 33). La manipulation des informations, le « secret », le « complot », « l'usage systématique et officialisé de

[1] Pour approfondir il faut lire surtout *Des anciennes structures aux nouvelles* (1967) et *Réflexion sur la paix* (1968) intégrés dans *Inventer le futur* (pp. 31-81).

[2] Il revient sur le thème de la « précision », cette fois par rapport aux possibilités des hommes de projeter l'avenir. Pour Dolci, un des problèmes typiques de l'oppressé qui décourage son « effort d'invention de son propre avenir » est « le manque de précision ». Cette limite a trait à plusieurs causes. D'une part « un esprit d'imitation inconscient, une propension au fatalisme, une incrédulité irrationnelle », d'autre part « une manque d'organisation », « des excès et des omissions ». Cela, sur le plan de l'expérience signifie un « retard » dans le « développement de la personnalité -individuelle, de groupe et collective [...] une facile dépendance vis-à-vis de ceux qui savent inventer […] et par conséquent un moindre pouvoir ». (ibid., p. 57).

l'hypocrisie même au niveau des plus grands responsables », tout cela s'impose aussi parce que les hommes ne sont pas éduqués à approfondir les maux collectifs. « La plupart du temps, dit Dolci, notre incapacité de comprendre nous porte à ne voir que ce qui nous touche de plus près ou, si nous cherchons, à ne distinguer que quelques détails » (ibid., pp. 31-32). Cette faiblesse humaine est typique soit des zones développées soit des zones plus arriérées. On a déjà dit que le progrès économique ne fait pas disparaître les tendances à la domination. Au contraire, là où la condition économique est plus élevée, elles se renouvellent et se compliquent. D'après Dolci, dans les zones industrielles, les populations ne sont pas liées par une « véritable relation politique », étant assujetties à « des idéologies vagues et floues » (ibid.). Les structures antidémocratiques acquièrent « des suffrages massifs en achetant des journaux (et leurs journalistes), des télévisions (et leurs opérateurs), des politiciens ». Et elles se reproduisent par le moyen de « techniques appropriées qui vont des parades de sourires au chantage et à l'intimidation » (ibid.). Il s'agit d'un système ou, si l'on préfère, d'une *structure de structures* s'organisant « du niveau administratif local jusqu'aux plus hauts fonctionnaires de l'État » (ibid.). Quant aux zones sous-développées, il y a peu à en dire. Ici, « on fait passer pour démocratique […] un véritable sytème de clientèle et de mafia ». La stratégie pour acquérir des suffrages fait levier sur la pauvreté, sur la précarité, sur le manque de sécurité et de protection de l'État. Dolci entre dans le détail :

> « Là, par l'intermédiaire des commis voyageurs électoraux qui agrandissent ou agrandiront les plaies bureaucratiques, on achète une grande partie des votes avec des colis de vivres, des vêtements usagés, quelques sous, des recommandations, de vagues promesses, des protections illégales, voire la menace du pistolet : le commis voyageur électoral, le client, peut parasiter des avantages personnels grâce au 'politicien' du groupe à qui il assure les suffrages de gens dont les intérêts sont différents, voire même opposés, tandis que le 'politicien', grâce à ses clients, peut parasiter le pouvoir et des avantages personnels selon toutes les combinaisons possibles » (ibid., pp. 33- 34).

À partir de cet ensemble de considérations, Dolci peut aisément tirer des conclusions. En premier lieu, observe-t-il, les structures de la clientèle et de la mafia exercent - « avec le consentement plus ou moins actif des populations » - leur pouvoir « non seulement dans le sud de l'Italie » mais aussi « dans certaines régions des État-Unis […], dans des zones

immenses du Brésil […], de l'Argentine […], de l'Uruguay et du Venezuela » (ibid., p. 34). *« Coronélisme »*, « *syndicat du crime »*, « *caudillisme »*, « *politiqueria »*, ce sont les noms les plus répandus du sytème mafia-clientèle en Amérique du Sud. En deuxième lieu, Dolci remarque que ce modèle d'organisation criminelle concerne de « vastes régions ayant des racines historico-culturelles semblables ou communes ». C'est ce que l'analyse de la situation en Amérique du Sud laisse déduire. En fait, dans la plupart des régions sud-américaines, on peut observer aisément une tradition culturelle homogène. Ou, pour être plus précis, un enracinement « très sensible » de la culture « hispano-italienne » (ibid., p. 61). Toutefois, les lois qui régissent l'univers mafia-clientèle ne relèvent pas totalement des traditions culturelles. Dolci ne veut pas simplement affirmer l'existence de similitudes entre les pays pris en considération. Ce n'est pas sur ce terrain qu'il va approfondir le sujet. Il cherche les raisons historiques et culturelles des phénomènes étudiés pour comprendre mieux le monde contemporain. La comparaison entre des pays très divers ou très semblables entre eux et l'approfondissement en groupe favorise chez Dolci la formation d'une vision d'ensemble sur la condition de la démocratie dans le monde.

Pour Dolci, le développement économique en Occident n'a pas conduit vraiment à la démocratie et les pays qui ont pu jouir du miracle économique ont forgé et imposé un modèle inauthentique de la démocratie, une société ou les vieux outils de la volonté criminelle sont perfectionnés grâce au progrès technique. Une telle représentation, on le voit, est cohérente avec ce que Dolci a vécu et pensé jusque-là[1]. Derrière la fausse démocratie il y a toujours l'héritage et les lois du vieux monde, gouverné par les « conservateurs » et les « réactionnaires », les nouvelles appellations que Dolci utilise pour indiquer les membres des groupes anti-démocratiques (ou fascistes) qui résistent aux nouvelles initiatives des « progressistes », c'est-à-dire les hommes nouveaux[2]. Chaque pays, chaque région, chaque société, chaque communauté connaît, selon sa morphologie historico-culturelle, économique, politique, ce conflit entre conservateurs et progressistes, structures anciennes et nouvelles, vieux monde et nouveau. Et là on voit bien que la distinction entre *vieux* et *nouveau* n'est pas temporelle : elle désigne deux dimensions coexistant dans le même monde et dans le même

1 On ne peut pas ne pas voir ici un développement de la thématique du banditisme.
2 On rappellera que Dolci écrit pendant une période de mobilisations antifascistes et antimilitaristes. Par ailleurs, ce sont les derniers années 60.

temps[1]. Par conséquent, pour Dolci, il s'agit de comprendre « où passe la frontière » entre ces deux dimensions, de vérifier « quand et où cette frontière passe à l'intérieur de nous-mêmes » (ibid., p. 35). On verra que le processus qui conduit à la reconnaissance de cette frontière n'est que celui qui permet à un individu, à un groupe ou à une communauté de s'émanciper des vielles formes de domination. Ce processus - on a essayé de le mettre en évidence à plusieurs reprises - est politique dans la mesure où il présuppose un plan pédagogique. Autrement dit, il faut forcement une éducation nouvelle pour que l'idéal démocratique devienne une réalité.

5. S'éduquer au monde nouveau. Vouloir-savoir planifier, imaginer, « inventer le futur »

[1] Dans sa lettre *Ai più giovani*, sur laquelle nous reviendrons très tôt, Dolci écrit : « Il peut être utile une comparaison entre certaines caractéristiques du politicien à la vielle manière et celles du politicien nouveau, dans la mesure que l'on entend le terme 'vieux' comme synonyme de 'dépassé', non pas au plan chronologique. Évidemment dans les siècles passés ont existé certains politiciens qui étaient plus nouveaux de beaucoup des politiciens d'aujourd'hui » » (Dolci, 1967, pp.151-152 ; Dolci, 1969, p. 49).

Dolci revient souvent sur une constatation. Tout ce qui se passe dans la société est le produit de la volonté, de la rationalité et de l'imagination. Il n'y a pas de place dans la conception politique de Dolci pour le cas, la fatalité, le surnaturel[1]. Le vieux monde a été voulu, désiré, imaginé, rationnellement organisé. Dolci est convaincu que les pratiques de la domination qui « étouffent » les peuples sont le résultat de la rationalité pragmatique - de la science, de la technique, de l'économie, de la politique et des autres domaines). On comprendra donc que le rôle de l'intellectuel est pour lui fondamental. *A fortiori*, si l'on pense que le savant court toujours le risque de « se vendre », de se « prostituer ». Les oppresseurs, les violents, les exploiteurs , les réactionnaires, les conservateurs – que Dolci nomme *les* « véritables hors-la-loi » - ont besoin des intellectuels, de leur savoir, de leurs compétences, de leurs outils techniques (ibid., p. 43). En général, selon Dolci, que les dominateurs ne puissent «tenir bon dans leurs positions » sans le soutien de « gens à leur solde » n'est pas un secret (ibid.). Mais il est important de comprendre comment cela se passe dans les divers domaines. « Comment expliquer, par exemple », se demande-t-il, que des intellectuels « très capables et honnêtes professionnellement collaborent de très près à des journaux qui, derrière la façade, sont visiblement mesquins, faux et criminels ? » (ibid., p. 4). Sa réponse, plutôt argumentée, montre que cette question ne se pose pas uniquement pour les journalistes, mais aussi pour les économistes et les experts de tous les domaines scientifiques :

> « Souvent, le procédé est on ne peut plus primitif : on juge la valeur d'un travail, d'une collaboration, d'après l'argent qu'on en retire ; l'opinion morale monte au rythme de l'augmentation du salaire. Ou bien, quelquefois, l'alibi facile est de prendre la décision de conditionner de l'intérieur des systèmes négatifs, de devenir des chevaux de Troie. Très souvent, l'équivoque est facilitée par les oeillères de la spécialisation technique, par le mythe de la science pure. C'est aussi par des procédés de ce genre qu'on est arrivé à construire et à faire fonctionner Buchenwald, Auschwitz et Matthausen .
>
> Voici encore un exemple. Il est difficile de trouver un économiste pour conseiller un mouvement vraiment nouveau. Pourquoi ? Parce qu'il est plus facile de copier, mais aussi parce que les monopoles et les centres traditionnels du pouvoir peuvent payer des traitements que les pauvres ne peuvent pas garantir [...]

---

[1] « Nous n'avons aucune certitude absolue de développement qui fasse abstraction de la volonté de l'homme et de sa conception de la vie » (ibid. pp. 92-93) ; « La vie du monde dépend toujours davantage de la volonté consciente de l'homme » (ibid., p. 95) ; « La paix ne vient pas au hasard » (ibid., p. 50).

> Ainsi dans plusieurs régions du monde, des intelligents de premier ordre sont réduites à produire et à faire ingénieusement de la publicité pour des articles médiocres, inutiles ou nocifs ; des milliers de savants émigrent dans les régions qui peuvent faciliter davantage leurs propres recherches, sans tellement se poser la question de savoir quel usage ces régions feront du résultat de leurs recherches […] il arrive que des parlementaires changent quatre ou cinq fois de parti, même de tendance opposée, pourvu qu'ils se maintiennent à la surface ; des leaders parvenus à des positions de prestige par approbation populaire son achetés par le plus offrant. Grâce à cette propension diffuse à se vendre, à se troquer, le système de la clientèle peut s'insinuer sur le plan national et international »(ibid., pp. 43-45).

Cette émigration d'intelligences vers les régions riches a des répercussions surtout sur les régions pauvres, qui « restent privées » de leurs « cerveaux » (ibid., p. 44). Dans la perspective de Dolci, le chemin vers l'émancipation des conditions du vieux monde s'identifie essentiellement avec la planification organique pour laquelle la rationalité est un outil fondamental. Par conséquent dans les zones arriérées on aura un *vide de rationalité* qui, sur le plan pratique, se traduit en *défaut d'organisation*, voire de la force du travail intellectuel nécessaire pour déclencher les processus de la planification. Mais ce vide de rationalité caractérise aussi les quartiers-ghettos des métropoles car, comme on a dit, entre les régions développées et les régions arriérées il n'y a que des différences de degré. Les populations des divers pays sont diversement « étouffées » par la rationalité criminelle des dominateurs du vieux monde. Ceux-ci connaissent bien les « limites » et les « défauts du peuple ». Ils savent que « le maintien forcé ou indirect » de ces limites et de ces défauts garantie le maintien de leur pouvoir. Ils doivent contrôler surtout les points faibles « de ceux qui ont trait à la prise de conscience et à l'organisation » (ibid., p. 59).

C'est dire que la lutte entre le vieux monde, « autoritaire et fragmenté », et le nouveau « à plusieurs centres et coordonnée » se joue partout simultanément. Le défi est de comprendre comment passer de l'un à l'autre, un défi qui concerne surtout les jeunes qui doivent résoudre le conflit entre le refus du vieux monde ou, si l'on préfère, « l'inadaptation » au vieux monde, et la « difficulté d'inventer le nouveau » (ibid., p. 54). Les deux faiblesses sont liéss par une « loi d'interdépendance dont il faut déceler les significations les plus secrètes » (ibid., p. 54). Selon Dolci, l'«expression la plus obvie et la moins recherchée» de cette loi, peut se résumer dans la manière suivante : « La santé d'un organisme dépend de la possibilité

qu'ont ses divers organes de se servir mutuellement selon leur interdépendance nécessaire ». Il s'agit d'un principe qui implique du moins deux corollaires. Le premier affirme que « du fonctionnement de chacune de ses parties dépend la vie ou la mort de l'organisme tout entier », l'autre « que chaque partie de l'organisme peut influer sur le tout » (ibid.). Mais comme les êtres humains deviennent de plus en plus semblables aux machines, ils « éprouvent des difficultés élémentaires à concevoir des organismes » (ibid.) et donc à mettre en marche une planification organique. Pour que l'humanité puisse « réaliser son unité organique », elle doit « savoir inventer l'avenir » : mais lorsque Dolci parle d'invention, il ne songe pas à l'acception, pour ainsi dire, poétique de ce terme (et nous avons dit que la poésie, l'imagination, la créativité sont fondamentales pour lui). Il garde la signification adoptée par la science. L'invention est le résultat de l'observation, de l'étude, de la recherche de l'« exactitude » (ibid., p. 96). En fait – on l'a déjà souligné – dans la perspective de Dolci, le verbe 'savoir' précède les termes qu'il adopte pour indiquer les taches nécessaires à la construction du monde nouveau. Ces tâches sont pour ceux qui *veulent* s'éduquer au monde nouveau. Dolci souligne qu'il est important de *planifier* le monde nouveau, d'*analyser* les problèmes, d'*inventer* le futur, mais aussi qu'il est indispensable d'*apprendre* à le faire, d'apprendre à s'organiser. Cela entraine une éducation à la rationalité, aux processus de la pensée. C'est pourquoi il dit « savoir inventer », «savoir expérimenter », « savoir planifier », « savoir établir des nouveaux fronts », « savoir mettre hors la loi les véritables hors-la-loi ». Pour lui la planification « est le contraire des remous chaotiques, du laisser-aller général, du subterfuge des loteries » (ibid., p. 50). Comme nous l'avons déjà affirmé, pour que le progrès soit possible, pour que les principes de la démocratie deviennent une réalité pour l'individu aussi bien que pour la collectivité, pour que les hommes deviennent « capables d'opérer des changements rapides et profonds » (ibid., p. 96), en chaque pays, chaque région, chaque communauté, il faut se mettre dans une posture de recherche qui soit en même temps individuelle, de groupe et collective.

Or, tout cela ne peut se faire que par le moyen de l'éducation, d'une « action éducatrice en profondeur » (ibid., p. 51), avec les outils de la pédagogie qui sont à la base de la formation des hommes dans tous les domaines. Il s'agit aussi de rétablir les problématiques de la société en étudiant les relations entre « l'éducation, l'organisation, la technologie, le conflit » (ibid., p. 96). Le projet pédagogique doit se confronter avec toutes les contradictions de la

société. Il doit tenir toujours compte de la relations entre l'individu, les microstructures et le macrostructures, mais aussi de tous les conflits qui peuvent s'observer sur ces trois plans. C'est pourquoi on ne peut parler d'éducation sans parler de planification organique *et vice-versa*. Nous sommes dans l'antichambre de ce que Dolci considère l' « éducation nouvelle » (ibid., p. 96). Elle coïncide avec le besoin profond des citoyens de s'éduquer à la démocratie, exactement dans le sens découvert par les courants démocratiques de la modernité[1]. Et c'est en cela que l'éducation devient un *instrument révolutionnaire*, surtout dans les pays où la démocratie n'est pas une réalité ou bien dans les pays où elle vient d'apparaitre. On peut dire que pour Dolci l'éducation démocratique est révolutionnaire dans la mesure où la démocratie n'est pas réelle ou est seulement apparente. Dans quel sens il faut l'entendre, nous l'avons en partie anticipé dans les paragraphes précédents. Ici nous nous bornons à citer un long passage que nous considérons comme le testament de Dolci sur le thème du rapport entre l'éducation et la politique après vingt ans d'expérience et de recherche :

> « L'éducation devient révolutionnaire non pas quand on lance des slogans dits révolutionnaire, mais dans la mesure où l'on parvient à intéresser chacun à ce qu'il ne sait pas, dans la mesure où l'on arrive, qu'il soit individu ou groupe, à lui faire découvrir ses problèmes, les moyens pour les résoudre, les obstacles à un sain développement, les lignes de front et les rapports nécessaires avec les autres, surtout au sein des majorités qui pourraient avoir un intérêt plus directe au changement, en formant les éducateurs et les cadres nécessaires […]
>
> L'éducation devient révolutionnaire quand elle permet de découvrir comment l'homme est quelqu'un qui, pour vivre, a besoin de prendre conscience de soi, et que cela ne peut se faire sans une découverte personnelle directe et sans l'apport stimulant des autres ; elle devient révolutionnaire quand elle aide à découvrir et à interpréter les processus fondamentaux et la formation de visions plus larges, d'aptitudes mieux fondées. Si nous entendons par idéal une vision plus évoluée de la vie et du rôle de chacun dans le monde, nous demanderons à l'éducation non pas la Cité du soleil, mais les conditions requises pour une découverte et une création continue d'idéaux.

[1] D'habitude, on fait remonter les origines du discours sur le rapport entre démocratie et éducation à John Dewey. Mais nous croyons que ses théories représentent une synthèse des conceptions des courants politiques et culturelles qui ont favorisé la naissance et l'évolution de la démocratie dans le monde. C'est-à-dire que chez les acteurs qui ont participé au processus de démocratisation, dans chaque pays, l'éducation à la démocratie ou, si l'on veut, à la citoyenneté a été considérée fondamentale. Par ailleurs, Dewey lui-même explique que « la dévotion de la démocratie à l'éducation est un fait bien connu » (cité par N. Bobbio, 1992).

> L'éducation devient révolutionnaire quand elle n'est pas un 'investissement pour former un personnel numériquement suffisant et apte à correspondre aux besoins de la civilisation industrielle', mais un processus de sensibilisation et de formation de citoyens d'une nouvelle société, qui ne s'accommodent que de ce qu'ils jugent acceptable. On ne peut certainement pas parler de nouvelle technique éducative à propos de 'Paris Island' ou du 'Champ Lejeurne' pour l'entrainement des marines, où 'grâce aux découvertes les plus récentes', on s'évertue à produire en série des assassins, à partir de pauvres gens du Sud » (ibid., pp. 97-98).

On voit bien dans ces considérations que Dolci garde, pour le thème de l'éducation, la structure triadique qu'il avait mis en jeu à partir de *Verso un mondo nuovo* par rapport au thème de la planification et ensuite par rapport au thème de la démocratie. Mais nous y voyons aussi une sorte de manifeste de cette conception de l'éducation que de ce moment il tendra progressivement à développer sans pauses. On peut dire que pour le quart de siècle suivant, Dolci va consolider sa conception de l'éducation en continuité avec les intuitions analysées jusqu'ici. La planification est un processus politique entendu comme éducation des citoyens à la démocratie. Elle ne fait presque qu'un avec l'éducation. À plus forte raison, si l'on considère que la démocratie ne peut jamais arrêter de demander aux citoyens de s'éduquer à ses principes et à ses pratiques. Nous allons donc consacrer les prochaines pages au thème de l'éducation en essayant de développer les aspects que nous avons analysés jusqu'ici.

Chapitre III

Les aventures de l'éducation maïeutique et communicative

> « Donc l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste ».
>
> Sartre, *Critique de la raison dialectique*

1. Le travail éducatif dans les souterrains de l'humanité[1]

On a souligné plus haut qu'à partir du début des années 70 Dolci commence à murir sa conception de l'éducation. Avant cette date ses livres ne parlent pas d'éducation, sinon marginalement. En revanche, dès le début des années 70 ses livres vont beaucoup parler d'éducation. Si l'on regarde la chronologie de ses ouvrages principaux on peut le constater aisément[2]. Il est important de fixer ce moment si on ne veut pas risquer de malentendus sur la conception pédagogique de Dolci, sur son idée de l'engagement et, en particulier, sur sa méthode[3]. Nous quittons un homme qui, depuis les scandales provoqués par ses enquêtes sur le banditisme, la sous-occupation, le gaspillage, la mafia, essayait d'édifier une nouvelle science qui tendait vers les sciences sociales (malgré l'attention sur l'individu et sur la conscience). Conditionnée par la *koiné* de la planification, Dolci s'était laissé aller à construire *sa* science de la planification dont il explique les principes dans *Enquêtes sur un monde nouveau*. Bien qu'il ait toujours souligné la valeur de l'imagination, il s'était lancé dans une entreprise particulièrement rationnelle. À vrai dire, avec *Enquêtes sur un monde nouveau* Dolci semble vouloir établir un accord entre rationalité et imagination. N'avait-il pas en effet défini la socio-méthodologie de la planification comme une « science-art » ?[4] Nous assistons sans doute à une progression : l'imagination semble s'émanciper d'une

---

1 Dans une interview des années 70, Dolci soutient que le nouveau travail éducatif de Mirto se déroule « comme dans un tunnel, ou mieux, d'un tunnel à un autre » (Castiglione, 2004).

2 Après *Inventer le futur,* nous avons *Chissà se i pesci piangono. Documentazion di una esperienza éducativa* (1973) et *Non esiste il silenzio* (1974) dans lesquels Dolci rapporte les résultats des premiers phases de la construction du Centre éducatif de Mirto et les « conversations » sur l'éducation tenues avec les paysans de « Spine Sante » pendant les années 1961-1962 ; *Il ponte screpolato* (1979), un résumé des étapes successives de 1975 à 1979 et *Palpitare di nessi, Ricerca di educare creativo a un mondo nonviolento* (1985) dans lequel Dolci essaye de construire un discours « existentiel » sur l'éducation à partir du rapport entre parents et fils, un texte que Remo Fornaca, dans sa postface annexe au livre, a défini comme « un poème éducatif » en raison du «composant créatif » de son projet pédagogique (Dolci, 1985, p. 270).

3 Dans le film-documentaire de Castiglione, *Verso un mondo nuovo*, Giuseppe Barone dit que Dolci « ne commence pas à utiliser la méthode maïeutique dans les années 70, comme a été écrit». Il est plus correct de dire que « tout le parcours de Dolci est lié à l'idée de la maïeutique » et que pendant les années 50 et 60 cette idée se révèle sous la forme de l'« auto-analyse populaire ». En outre il affirme que « l'exigence de travailler sur le plan éducatif nait au début des années 50 » et l'expérience de Mirto représente « l'accomplissement » du parcours commencé naguère (Castiglione, 2006). Et nous avons vu dans la première partie de notre étude, que non seulement la maïeutique réciproque mais aussi d'autres concepts et thématiques remontent aux premières années 50, sans oublier qu'ils sont le résultat de toute l'expérience précédente, l'évolution des soucis du jeune rêveur qui médite sur les mutations de la nature et sur la morale parentale, du jeune antifasciste indépendant qui cherche à joindre le front tout seul, du jeune architecte en carrière qui analyse les rapports humains, du jeune apôtre de Nomadelfia.

4 Ensuite, il parlera abondamment de la nécessité de conjuguer l'art et la science, la rationalité et l'imagination. Il citera aussi Spinoza : « la seule imagination n'entraine aucune certitude » (Dolci, 2011, p. 194).

rationalité trop sévère, en lui inspirant *Inventer le futur*[1]. Ce livre parait tracer une ligne de démarcation entre l'expérience précédente et la suivante. En fait, comme nous l'avons souligné plus haut, il est conçu comme une synthèse de « vingt années ». Après ce livre, Dolci revient à étudier des questions particulières. Il abandonne temporairement la rationalité liée à une vision globale de la société pour faire place à la réflexion et à l'analyse « en profondeur » de nouveaux problèmes particuliers. Ce qui est en jeu ici, c'est toujours le rapport entre l'expérience intellectuelle et l'expérience empirique : les faits et les idées, la réalité et les idéaux. Mais, cette fois, Dolci pose l'éducation comme thème central de son analyse et but principal de toutes ses actions.

Comme nous l'avons fait pour le banditisme ou pour la sous-occupation, nous devons aussi pour le thème de l'éducation tenir compte des faits et de l'expérience collective. Certes, Dolci s'était toujours préoccupé d'éducation mais, l'exigence d'entreprendre une expérimentation éducative au sens strict du terme se trouve favorisée par des évènements spécifiques. En 1968 le tremblement de terre a engendré de nouveaux conflits sociaux, des nouvelles mobilisations et aussi des « ruptures » dans le mouvement qui tournait autour du Centre de Partinico[2]. Au début de 1970 se terminèrent les travaux de construction de la digue

---

1 Nous rappelons que le chapitre *Pour une révolution non-violente* contenu dans *Inventer le futur* avait été publié auparavant comme deuxième partie de *Non sentite l'odore del fumo ?* (1970) qui se présente comme un petit poème. En 1974 Dolci fait publier *Poema umano* (Premio Taormina 1975) et en 1979 l'ensemble de tous ses poèmes, *Creatura di creature* (1948-1978). Si nous lisons ses poèmes, nous retrouvons les mêmes thématiques de ses enquêtes dans un mélange original de rationalité et imagination. Tout cela connote le tension de Dolci vers « l'harmonie » entre la rationalité et l'imagination (v. aussi ses affirmations in Castiglione, 2006), une tension qui nous semble devenir encore plus incisive dans les dernières publications - à partir de *Palpitare di Nessi* - dans lesquelles on peut aisément observer une sorte de révolution de la langue, qui devient plus « créative », « déstructurante », mais aussi plus ambiguë, obscure, en raison du besoin chez Dolci de récupérer les significations originaires des mots, de supprimer des éléments de la syntaxe, de modifier les fonctions de certains substantifs et verbes, de transposer des mots d'un domaine à un autre, de faire des comparaisons et de chercher continuellement des « liens » entre les sciences, dans la réalité, entre la vie des « cellules » et la vie des hommes, la vie biologique et la vie intellectuelle, le macrocosme et le microcosme. Il nous semble que le *style* d'écriture du Dolci de la maturité manifeste une évidente contradiction avec sa conviction, inspirée de Montessori, de la nécessité d'exactitude et de précision. Car en fait ses derniers livres sont des grands collages - sans aucun doute très « créatifs » - dans lesquels, on l'a déjà dit, Dolci essaye de construire sa vision « organique » de la société, de la vie, du monde, sa conception maïeutique du cosmos, son idée d'« éthique cosmique et planétaire », ce qu'il fait en essayent de construire des grandes synthèses de son expérience et sa pensée (voir par exemples la répartition des chapitres, organisés en période avec des dates « précises »). Tout cela correspond certes au besoin de Dolci d'étudier et de comprendre la « complexité » de la vie, et même son habituel recours à l'« anecdote », inspiré de son expérience, ne semble avoir d'autre fonction, dans son discours, que celle de faciliter ce but. Mais cela comporte aussi du chaos dans lequel la précision se cache facilement. Pour être plus précis, dans ses dernières livres, l'élan de Dolci vers la vision d'ensemble paraît prédominer sur son habitude d'analyser en profondeur chaque question, de préciser en continuation certains notions-clés de sa pensée, de rapporter les points de vue des autres, de chercher toujours à *organiser en lui-même* la pluralité avec laquelle il s'est toujours confronté.

2 On peut écouter le témoignage de Lorenzo Barbera in Castiglione, 2004.

et commencèrent les « canalisations ». D'après Dolci, on l'a dit, la construction de la digue n'avait pas seulement une valeur économique mais aussi une valeur éducative. Cette valeur émerge de manière évidente lorsque dans le lac artificiel arrivèrent les « canards ». Le développement apporté par la construction de la digue avait fait augmenter le revenu pro capite, vingt ans de luttes avaient amené une partie de la population à un niveau économique plus élevé, mais cela n'avait pas résolu le problème de l'éducation des enfants, un des problèmes les plus urgents que le premier collectif Dolci avait identifié dès 1952. De grandes énergies avait bien été déployées pour garantir la scolarisation et l'instruction à ceux qui en avaient le plus besoin, mais, si d'un côté le tremblement de terre avait provoqué une nouvelle dispersion scolaire, en 1970 les problèmes de l'éducation n'étaient plus ceux des années 50. Dolci tient compte des problématiques locales mais toujours dans le contexte mondial. Voici ce qu'il écrit dans la préface à *Chissa se i pesci piangono* :

> « Des vieilles écoles de Partinico ont été gravement lézardées et un millier d'enfants n'ont plus d'édifices scolaires. Mais ce n'est pas le seul problème. Selon une enquête récente, beaucoup d'enfants - plus de la moitié - ne vont pas à l'école à cause d'une répugnance envers l'environnement autoritaire, aliénant, dans lequel ils sont étourdis par les cris et les coups ! Dans la zone beaucoup de maitres sont au chômage. Les écoles-pilotes sont rares (en Italie quasi inexistantes) et sous certains aspects elles sont déjà dépassées. On ressent surtout le manque de centres éducatifs intimement corrélés au travail pour le développement de l'environnement. Il existe donc des exigences multiples à divers niveaux : des nécessités locales, des nécessités pour expérimenter une initiative utile pour ce monde appelé 'sous-développés', des nécessités […] générales : il est trop facile de donner un coup de pied à l'école ; il y a encore une grande distance entre la protestation contre une école vieillie et les recommandations pour une éducation nouvelle dans un monde qui […] dans une décennie verra quadrupler la population jeune. Partout, aujourd'hui, l'étude des problèmes de l'école est fondamentale comme l'étude du cancre […] Plus je travaille, expérimente, comprend, plus je me convaincs qu'au cours des siècles l'humanité a appris peu de ce qui est essentiel. Elle a eu et a une difficulté énorme à apprendre et à faire expérience puisqu'elle ne sait pas apprendre ou qu'elle apprend seulement de façon rudimentaire et fragmentaire ; elle possède des idées éducatives limitées et souvent dangereuses » (Dolci, 1973 b, pp. IX-X).

Les personnes qui avaient participé aux processus politiques avaient une autre conscience de la situation de leur terre par rapport à la situation internationale. Le monde avait évolué et les conséquences de la reconstruction matérielle se firent sentir aussi en Sicile. Les innovations

technologiques et surtout l'introduction de la télévision arrivèrent aussi à Trappeto, à Partinico, dans la vallée du Jato. Cela engendra une réflexion que Dolci résume à sa manière habituelle, sous forme de questionnement :

> « Comment faire pour que les revenus produits par le travail lié à la digue ne contribuent pas à consolider une conception de la vie fondée sur les modèles commerciaux de la télévision ? Comment arriver à développer la culture locale et en même temps à l'ouvrir au monde ? Comment développer des nouvelles orientations? Comment susciter des nouvelles occasions ? » (Spagnoletti, cit., p. 122).

Après vingt ans « d'expérience sectorielles » et de luttes qui ont conduit à une amélioration économique, il faut maintenant porter l'attention sur « la qualité » de ce progrès, analyser les problèmes « à la racine » et se confronter avec « l'urgence d'un engagement éducatif nouveau » (Dolci, 1973 b, p. IX). C'est essentiellement dans ce contexte que nait, l'exigence de construire le Centre éducatif de Mirto, cette expérience éducative qui, durant 15 ans, cherchera à mettre en place les *orientations* identifiées dans l'expérience précédente en mettant en valeur l'expérience des autres pays, avec les apports de la population adulte, des jeunes, des petits enfants et d'un groupe très varié d'éducateurs, d'enseignants et de pédagogues[1]. Encore une fois, nous retrouvons Dolci absorbé par un projet d'émancipation collective, de confrontation avec une pluralité hétérogène où l'expérience reste la base de la théorie. Nous croyons que ce sont les années de la maturation de sa conception pédagogique qui ne subira pas d'autres modifications importantes dans les années suivantes (de 1995 à 1997), pendant lesquelles Dolci reviendra à l'étude de la société dans son ensemble et

---

[1] Pour la récolte des « 30 millions » nécessaires à la fondation du centre éducatif de Mirto, 30 millions de lires, s'activèrent les comités des « Amis de Dolci » éparpillés en Italie et à l'étranger. Le compromis pour l'acquisition de 10 hectares de terre fut signé le 23 novembre 1970, le contrat définitif le 31 mars 1971. Le premier séminaire de planification du Centre éducatif fut choisi le 25 décembre 1970. Le deuxième eut lieu du 9 au 12 avril 1971. En 1972 on assiste à une croissance de la participation aux séminaires et aux réunions de la population, des adultes, des enfants et des « experts » en éducation. Dans plusieurs rencontres on discute de la méthode expérimentale, c'est-à-dire de la maïeutique réciproque, et du projet architectonique. En 1973 Dolci est invité à la Ford Foundation de New York où il rédige des notes sur l'éducation aux Etats-Unis (intégrées en 1979 dans I*l ponte screpolato* avec d'autres notes rédigées sur les jardins d'enfants soviétiques étudiés avec Elena Norman – sa nouvelle épouse, suédoise, photographe – pendant l'été de 1976). En février 1974, débutent les travaux de construction du bâtiment principal du Centre de Mirto et en 1976 on organise des tables de consultation pédagogique internationales, à Borgo di Dio, où l'on voit la participation de Paulo Freire, Bogdan Suchodolski, Johan Galtung, Jacques Vonèche, Otto Klineberg, Ettore Gelpi et d'autres. L'expérience de Mirto, dura une quinzaine d'années, avec des grands problèmes financiers qui seront la cause principale de son arrêt en 1985. Dans cette annèes, au lieu de recevoir la reconnaissance ministérielle que le groupe de Mirto attendait, le Centre est acheté par la région qui remplace le programme expérimental par un programme publique commun.

approfondira en même temps ce qui devient son problème principal, celui de la communication[1].

Il serait impossible dans notre étude de reconstruire toutes les étapes de ce nouveau processus collectif car cela nous mènerait trop loin de notre trajectoire[2]. Le but principal des prochaines pages est plutôt d'analyser les contenus de l'expérience de Mirto et les aspects qui constituent la conception pédagogique de Dolci. Cette conception est fondée sur la maïeutique réciproque adoptée comme la pratique expérimentale de Mirto. Elle est conçue comme une méthode qui permet de découvrir ou inventer d'autres méthodes. En général, la planification de l'expérience de Mirto vise l'identification d'une méthodologie capable de correspondre aux exigences de la population par rapport aux transformations du monde et la maïeutique réciproque est considérée comme une méthodologie ouverte « à toutes les modifications qui s'avéreraient nécessaires » à ce but (Dolci, 1973 c, p. 156). Il faut donc comprendre comment nait ce modèle h*euristique*, afin d'atteindre une vision plus complète de la conception pédagogique que Dolci murit pendant l'expérience de Mirto.

2. Généalogie d'un modèle d'éducation populaire

2.1 Le problème et le contexte

Tout au long de la première partie de notre étude nous avons essayé de localiser *les germes* de la pensée de Dolci en suivant la succession temporelle d'un certain nombre d'expériences, dont ils semblaient jaillir de manière évidente. Successivement nous avons isolé et analysé les premières intuitions et réflexions de Dolci sur l'éducation. Il s'agit maintenant de remanier et réorganiser sur un plan synchronique des aspects-déjà analysés afin de repérer la structure méthodologique portante de la conception pédagogique de Dolci. Cette structure est la 'maïeutique réciproque' ou 'de groupe'. Sa première physionomie commence à se configurer déjà avant 1955. Pour être plus précis, elle se forme dans l'intervalle de temps qui sépare l'entrée de Dolci à Nomadelfia (1949) de son déplacement définitif à Partinico (1955),

---

1 Là aussi il suffirait de regarder la chronologie de ses ouvrages pour le constater : *La comunicazione di massa non esiste* (1987), *Dal trasmettere al comunicare. Non esiste comunicazione senza reiproco adattamento creativo* (1988), N*essi fra esperienza etica e politica* (1993), *Comunicare legge della vita (1995), La legge come germe musicale* (1995), *La struttura maieutica e l'evolverci* (1996).

2 Il faudrait une étude à part.

en continuité avec cette série de raisonnements remontant à 1946, lorsqu'il a l'intuition de se faire 'hostie' ou 'fumier' pour les autres.

Il est vrai que, pendant cette période, Dolci ne parle jamais de maïeutique réciproque, mais ses actions, ses choix, ses engagements, ses méditations, ses premiers livres-enquêtes, etc., manifestent déjà un élan maïeutique fertile ou, si l'on préfère, une intuition féconde de la réciprocité comme structure essentielle de la vie. En fait, l'expression 'maïeutique réciproque' apparaitra dans ses écrits au début des années 70, et très timidement[1]. Le livre dans lequel on perçoit un discours systématique sur la maïeutique réciproque, *La struttura maieutica e l'evolverci*, paraît seulement en 1996. Il s'agit d'une anthologie ou, encore mieux, comme l'affirme Dolci lui-même, d'un « carnet de bord » dans lequel il dialogue avec des savants de tous domaines et de toutes époques, en se posant comme « maïeute d'appels inécoutés […] et de voix qui risquent de se perdre devant notre conscience » et qui n'arriveront jamais au « monde auquel ils sont nécessaires » (Dolci, 1997, p. VII). Autrement dit, il interroge des théories différentes dans le but de tisser des 'liens' ou des 'nœuds' entre elles et ceux qui en auraient le plus besoin, c'est-à-dire les plus pauvres. Ici, Dolci explore l'univers des similitudes entre les divers domaines scientifiques et réclame l' « urgence » d'une maïeutique « cosmique et structurelle » qui « nous éduque à valoriser l'ensemble » soit dans la vie quotidienne soit dans les milieux scientifiques. A cet égard il s'appuie sur Piaget, qu'il cite dans la première page de l'Introduction[2].

Or, bien qu'une tradition philosophique nous informe sur l'existence d'une condition de réciprocité structurelle de la société et de la nature - pensons à toutes les *aventures dialectiques et phénoménologiques* de Platon à Sartre -, cette structure court toujours le risque d'être supprimée, oubliée, non dévoilée, et il ne demeure d'autre façon de la saisir que *par expérience* : la « structure maïeutique est impossible, inconcevable pour ceux qui n'en ont pas fait l'expérience » (ibid., p. 8). Cela clarifie aussi le sens à donner au premier

[1] Le premier document dans lequel Dolci se répand sur la maïeutique réciproque est l'article qu'il publie, en 1973, dans la revue « Perspective » de l'Unesco, 'L'approche maïeutique : projet pour un centre éducatif de Partinico' (Dolci, 1973 c).

[2] « L'étude des structures ne peut exclure et supprimer, principalement dans les sciences et dans la vie en général, aucune autre dimension de recherche. Au contraire, elle tend à les intégrer, comme il advient dans l'intégration de la pensée scientifique : dans le mode de la réciprocité et des interactions » (Dolci, 1997, p. VII). Dolci n'indique pas la référence spécifique du texte de Piaget, je n'ai pas réussi à trouver sa version française et j'ai dû le traduire de l'italien.

chapitre de *La struttura maieutica e l'evolverci*, titré « L'expérience : prélude maïeutique », où Dolci analyse la notion d'expérience à la lumière de l'héritage philosophique et scientifique ancien et moderne[1].

La maïeutique réciproque renvoie à la tradition platonico-socratique mais aussi aux courants philosophiques modernes qui ont fait de la *réciprocité* la condition de tout discours sur *autrui*. Elle se configure comme une approche-méthode de connaissance de la *réalité humaine* conçue comme une structure de relations entre organismes inter-communiquant. Dans le processus maïeutique l'*altérité* est pour chacun mesure de connaissance de soi. Pour cela, la maïeutique réciproque nous fait penser à la définition hégélienne de réciprocité : « le saisissement de soi de l'un dans l'autre »[2]. Sans doute, peut-on la situer dans le contexte du débat que cette définition a engendré. Dans sa forme mature, la maïeutique réciproque peut être comparée aux théories de Lévinas, philosophe de l'altérité par excellence[3], aux théories structuralistes de Levi-Strauss, tout en évoquant les méditations sur la réciprocité de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*.

Mais malgré ce renvoi à l'héritage philosophique, la maïeutique réciproque ne se présente pas sous la forme d'une théorie philosophique. Elle ne vient pas d'une exigence gnoséologique au sens classique du mot et, bien qu'aspirant à devenir théorie – le Dolci de la maturité lui-même a besoin de la faire connaitre, et de la faire connaitre sans la vulgariser – elle reste, pour ainsi dire, en deçà des frontières de la théorie proprement dite, ne devenant jamais objet de définition et se déroulant toujours sous forme d'expérience[4]. Née de l'observation directe du monde, de la société, de la réalité humaine, la maïeutique réciproque commence à se constituer en tant que *praxis auto-consciente* dans un processus qui de l'universel tend vers le particulier. Plus précisément, elle se consolide comme objet de réflexion à partir de l'expérience de Dolci dans des milieux sociaux caractérisés par un

---

1 Enfin, cette recherche de « liens », de nœuds », qui paraît tendre vers une sorte d'*herméneutique de l'expérience maïeutique* et qui commence timidement avec *Palpitare di nessi* (1985), émerge de manière évidente dans *Nessi tra esperienza etica e politica* (1993) où il se propose d'étudier les diverses possibilités de décliner la maïeutique réciproque en tant qu'expérience éthique et politique. On en parlera plus loin.

2 Cité d'après Sartre dans *Etre et néant* (1943, p. 281). Dolci reformule la question ainsi : « La conscience n'est-elle pas l'acte de reconnaître dans l'autre, en participant, une partie de soi ? l'autre partie de soi ?» (Dolci, 1993, p. 335).

3 Dolci semble connaître la métaphysique du visage de Lévinas : « Il faut découvrir avec quelle intensité s'exprime l'autre dans chaque visage. Découvrir dans chaque visage ce qu'il reflète de nous » (Dolci, 1979, p. 51).

4 C'est-à-dire que la pratique de la *maïeutique* réciproque continuera à s'évoluer indépendamment de la pensée de Dolci.

mécontentement dont on a vu la gravité. Dans les montagnes des Abruzzes pendant l'occupation nazie, dans la *Maremma toscana* ou dans la vallée du Jato après la guerre, ce qui motive l'action de Dolci et qui lui fait découvrir la maïeutique réciproque est toujours la condition des couches les déshéritées. Comme l'a bien remarqué Capitini, c'est la condition des « derniers » qui a suscité chez lui la recherche d'une certaine « exactitude » dans l'affrontement des grands problèmes humains. Cette recherche se déploie *à côté* des nouveaux courants démocratiques italiens, ce mouvement pluriel fait de philosophes, artistes, pédagogues, etc., visant un unique projet de démocratisation du pays. La maïeutique réciproque peut donc être située parmi les pratiques d'auto-organisation et d'auto-analyse populaires qui ont contribué à ce projet à partir de l'après-guerre[1].

2.2 Transitions-transactions démocratiques

Ma thèse principale est que la maïeutique réciproque a des caractéristiques qui peuvent remédier à certaines anomalies observables dans nos habituelles *pratiques* et *procédures* prétendues démocratiques, qu'elles soient représentatives ou directes. Je ne songe pas ici aux pratiques démocratiques le plus souvent identifiées avec des formes de dialogue s'inspirant de l'approche communicationnelle d'Habermas, car le dialogue est seulement une des caractéristiques de la démocratie[2]. Par ailleurs, l'art du dialogue-est né avant la naissance de la démocratie et peut être considéré plutôt comme une condition *préalable* de la démocratie qui ne peut subsister sans le dialogue. Je me réfère principalement aux pratiques de groupe ayant comme but avoué la prise de conscience de problèmes spécifiques et dans des contextes spécifiques où sont bien évidents les signes d'un malaise matériel et social profond et, par conséquent, l'exigence d'une lutte organisée pour le résoudre. Autrement dit, je pense aux pratiques adoptables ou déjà adoptées dans les territoires soi-disant arriérés ou sous-

---

1 C'est ainsi que la définit, par exemple, Giuseppe Barone : « La maïeutique de groupe est un exercice profond de la démocratie et de construction de la société démocratique » (Castiglione, 2006).

2 Dolci était en contact avec Jurgen Habermas, un des intellectuels auxquels Dolci avait envoyé sa « Bozza di manifesto » (Esquisse de manifeste) sur le thème du « communiquer ». Ce manifeste, que Dolci appelle aussi *Manifesto in fieri*, a été élaboré avec une multitude de personnes, voire des enfants, des ouvriers, des éducateurs, des enseignants, des poètes, des intellectuels et des savants de divers domaines scientifiques. Dolci avait reçu les contributions de divers groupes et de 116 intellectuels parmi lesquels figurent aussi Paolo Freire, Noam Chomsky, Robert Jungk, Mario Lodi, Lamberto Borghi, Jacques Vonèche, Andrea Canevaro, Bogdan Suchodolski, Ernesto Balducci, Carlo Rubbia, Rita Levi-Montalcini, Pietro Calamandrei. On peut trouver toutes les contributions et *l'Esquisse* in *Comunicare, legge della vita* (Dolci, 1995, pp. 77-211), un livre que Dolci considère « complémentaire » à *Nessi fra esperienza etica epolitica*.

développés où les 'index' de la démocratie sont toujours trop bas. En deuxième lieu, je songe aux procédures menant aux décisions collectives par le moyen de *conseils ;* bref, les pratiques décisionnelles présupposées par les institutions démocratiques officielles : gouvernements, écoles, universités, entreprises, partis, syndicats et toutes ces entités sociales se prétendant démocratiques puisqu'elles possèdent les outils techniques et culturels nécessaires aux procédures démocratiques et que leur structure organisationnelle est formellement démocratique. Je vise les dynamiques des structures élémentaires d'une société démocratique d'aujourd'hui. Si la 'méthode Dolci' a quelque chose à nous apprendre, elle nous l'apprend sans doute sur ce plan : elle indique essentiellement la possibilité d'adopter des procédures, pour ainsi dire, propédeutiques à toute pratique démocratique, de façon que non seulement les masses « étouffées » mais les institutions démocratiques elles-mêmes puissent se développer ultérieurement et se perfectionner (et non seulement dans les pays arriérés dont la démocratie dépend de la démocratie des pays avancées). C'est là que nous trouvons l'approche plus proprement pédagogique du travail politique de Dolci, la maïeutique réciproque se constituant comme une méthode d'éducation de base pour faire face aux difficultés du processus démocratique, *à fortiori* si ce processus est à son début. En effet, l'apport de Dolci concerne principalement un type de société en cours de démocratisation ou, si l'on préfère, un territoire intéressé par une *transition démocratique*, c'est-à-dire un état de choses où l'appareil – politique, économique, culturel - typique d'une organisation démocratique, commence à se développer. Il n'est pas un état démocratique, mais il n'est pas pour autant autre chose ; il est une phase, un moment de transition d'un régime non démocratique à un régime démocratique[1]. C'est que la condition d'un pays en transition dépend toujours des relations avec les autres pays. En général, la démocratie elle-même ne peut exister en dehors d'un système de relations internationales. C'est pourquoi Dolci a concentré son attention simultanément sur les pays pauvres et sur les pays riches.

---

[1] Mes réflexions sur cette question doivent beaucoup au livre *Transizioni democratiche* de Luigi Bonanate. Par ailleurs, le terme *transition* renvoie au terme *transaction* que Dolci insère parmi les termes essentiels de sa « recherche sur l'éduquer créatif à un monde non-violent» dans *Palpitare di ness*i. Après avoir défini brièvement les notions de « lien » (« nesso »), de « réciprocité » et d'« interaction », il s'étend sur le terme *transaction* : « Dans le système juridique aussi que dans le domaine des sciences physiques, mathématiques et bio-écologiques, le mot *transition* accentue le sens de *compromis résultant*. La consistance d'un phénomène dépend de l'influence du contact avec les phénomènes élémentaires de son champ lesquels déterminent son existence et sa structure. Même dans un sens philosophique et pédagogique, ce terme, *trans-action*, met en évidence la complexité dynamique de chaque événement, outre que la neutralité impossible et indésirable de chaque chercheur-opérateur» (Dolci, 1985, p. 198).

L'expérience nous enseigne qu'une *transition* à la démocratie commence dans un pays gouverné par une dictature et sujet à certaines conditions économiques, sociales, politiques et culturelles. Une dictature s'instaure dans un pays quelconque à un jour quelconque par le moyen d'un coup d'état ou d'élections truquées, ou bien encore favorisée par les conditions misérables d'une guerre perdue sur laquelle ont muri de gros intérêts financiers. Il peut même parfois s'agir d'un pays en train de se démocratiser, ayant un parlement et d'autres institutions officiellement démocratiques, et dont le processus de démocratisation se trouve interrompu par l'instauration d'une dictature avant ou après une guerre[1]. Alors, tandis que les états vainqueurs investissent des capitaux pour créer les conditions du développement des états vaincus, à l'intérieur de ces derniers s'organisent les mouvements et les forces démocratiques préexistantes déjà impliqués dans les luttes de libération de la dictature et/ou de l'occupation étrangère. Par ailleurs, dans ce moment, des courants se séparent et s'allient par rapport à la signification qu'ils donnent à l'idée de démocratie, les uns plus liés à celle d'une république démocratique à régime capitaliste ou libérale, les autres à celle d'une république démocratique à régime socialiste ou communiste, les uns non moins persuadés que les autres que la première forme soit plus démocratique que la deuxième, *et vice-versa*. Tous revendiquant une méthode et des finalités spécifiques, les uns plus ou moins ouverts, les autres plus ou moins réfractaires à une idée de démocratie directe, les uns conservateurs les autres révolutionnaires, et parmi ces derniers ceux qui acceptent les méthodes violentes et ceux qui les abhorrent inexorablement, tous situés indifféremment dans un état de choses imparfait, une condition provisoire toujours au risque de s'endurcir de nouveau, exactement comme une dictature court toujours le risque de s'écrouler[2].

C'est dire que sous les cendres du passé d'un pays qui a connu la dictature, brûlent toujours les pulsions antidémocratiques qui peuvent justement se réorganiser avec plus de liberté dans un régime démocratique. Il s'ensuit qu'après une dictature on peut se retrouver face à une nouvelle dictature masquée de démocratie ou bien une *soft-dictature*, comme quelqu'un l'a affirmé. C'est le cas, par exemple, de Pasolini qui, dans la démocratie s'affirmant dans l'Italie d'après-guerre, voyait tout simplement un fascisme renouvelé, encore plus dangereux

1 C'est, par exemple, le cas de l'Italie et de l'Allemagne qui ont dû se confronter au fascisme et au nazisme.

2 Sur cette question on peut aussi consulter *De la dictature à la démocratie* de Gene Sharp. Il est consultable dans le site de l'Albert Einstein Institution (http://www.aeinstein.org), fondé par lui-même. Cet auteur, si peu connu en Europe, a été défini comme l'inspirateur des r*évolutions de couleur ou des fleurs*. Mais il a été accusé, sur le web, par beaucoup de gens qui ont participé à ces révolutions de faire les intérêts des États-Unis.

que ce que l'on pouvait imaginer car excessivement matérialiste, « désacralisant », dominé par un « empirisme hérétique » visant la « transformation anthropologique » des italiens par le moyen de la télévision et de la production de masse[1]. Un pays sorti d'une dictature et en voie de démocratisation se trouve dans une phase très délicate car un éventail d'alternatives et de possibilités s'ouvre à lui dans un contexte encore trop déprimé. L'héritage matériel et immatériel de la dictature est encore très proche, les besoins élémentaires du présent encore trop peu inassouvis et les attentes d'un futur meilleur encore trop loin.

C'est donc en tenant compte d'un tel panorama qu'il faut aborder l'œuvre de Dolci. Nous venons d'énucléer les éléments d'un système complexe que nous nommons *méthode* au risque de confondre cette expression avec une expérience totalement rationaliste et de ne pas comprendre qu'il s'agit pourtant du ressort d'une longue expérience personnelle et collective n'aboutissant jamais à une rationalité au sens fort du terme. C'est pourquoi je parlerai plutôt du 'modèle Dolci', en faisant allusion aux procédés qui l'ont amené à la découverte de la maïeutique réciproque. La maïeutique réciproque se forme graduellement. Dolci y arrive en suivant le fil conducteur des problématiques les plus urgentes, en expérimentant diverses approches pour les résoudre et en les approfondissant continuellement tout au long de sa vie *avec les autres*. Il faut donc essayer de reconstruire la généalogie de cette méthode, en élucidant tous les aspects qui la caractérisent. Dans ce chapitre on va parcourir les premières étapes de sa formation. Je traiterai de certains concepts et problèmes qu'on a partiellement déjà rencontrés. Ainsi aura-t-on précisé la *base* ou le *fondement* du modèle pédagogique de Dolci.

[1] En ce qui concerne ces rappels à Pasolini, je suis surtout les analyses critiques de la société contenues dans *Scritti corsari* (1975).

2.3 Expérience et théorie de la réciprocité

2.3.1 *Première procédure d'analyse du modèle Dolci*

a) La réciprocité comme structure élémentaire de la société et de la nature

La conception de Dolci est fondée sur une éthique visant la suppression des rapports de domination pour faire place aux relations *égalitaires*. Si l'on ne fixe pas ce point on ne comprend pas les significations que Dolci attribue aux notions de réciprocité et de maïeutique. Il s'agit moins de reconnaître qu'à la base de la nature et de la société il y a un fond structurel constitué par des relations, que de comprendre que celles-ci ne suivent pas une dynamique unique ou un modèle prédéterminé, pouvant se manifester sous forme de rapports de domination ou de rapports paritaires, suivre les lois de la compétition ou celles de la coopération selon la morphologie de leur contexte d'origine. Toute possibilité de libération ou d'esclavage dépend, d'après Dolci, de l'œuvre transformatrice et des choix de l'homme. On dira au préalable que *réciprocité*, chez Dolci, est essentiellement ou principalement synonyme d'*égalité* ou d'*horizontalité* dans la mesure où elle représente le sujet d'un discours plus étendu sur les rapports de pouvoir, d'une recherche approfondie des modes et des possibilités d'établir des relations égalitaires ou horizontales. Et on hésitera sans doute un moment avant d'apposer au substantif « relations » l'adjectif « humaines » puisque dans la conception de Dolci, comme on l'a vu, l'homme a aussi des relations à la nature et que même ces relations entrent à juste titre dans un discours concernant la réciprocité. Autrement dit, l'homme ne peut se soustraire aux implications de son rapport avec la nature car dans ce rapport, dans les modes de le concevoir et de le vivre, se jouent aussi les modes de concevoir

et de vivre les relations humaines, celles-ci se constituant dans une certaine mesure par la médiation de la matière et de la praxis finalisée à son exploitation.

Or, ce rapport peut être déclinable en diverses manières et sur divers plans. En premier lieu, la nature est pour l'homme objet d'observation, c'est-à-dire objet absolument irremplaçable de la vue et de l'intellect ; elle est donc considérable comme objet de contemplation et de connaissance, source d'inspiration artistique et scientifique. L'homme modèle son rapport avec la nature à travers sa créativité imaginative et intellectuelle. Deuxièmement, la nature est l'environnement dans lequel l'homme est situé en tant que corps, elle est matière organique et inorganique exploitable par ce corps organique qui est l'homme (qui peut être exploité). Elle est donc le lieu de toute expérience sensible, la condition nécessaire au développement physico-biologique des individus. En dernier lieu, la nature est la source de toute possibilité de survie, la source de toutes les ressources, la base de toute activité de transformation, production et reproduction ; elle est par conséquent objet de l'économie et de la politique. L'homme doit s'adapter à la nature par le moyen du travail et de la socialisation. Dans toutes ces déclinaisons l'homme peut se trouver dans une condition, ou d'asservissement, ou de domination, ou bien encore d'équilibre harmonieux selon l'usage qu'il fait de la nature et des moyens de production. Dans la mesure où l'homme réalise un équilibre avec la nature il vit avec elle un rapport paritaire. Mais ce mécanisme, cette recherche d'équilibre, peut être aisément observé dans la société indépendamment de l'environnement naturel. Les individus instaurent un rapport d'égalité entre eux dans la mesure où ils trouvent un équilibre entre eux. Nous pouvons aisément constater, dans la routine de la vie quotidienne, qu'un comportement trop agressif perturbe la régulière quiétude des choses, qu'une attaque même 'verbale' rompt l'harmonie du groupe ou du couple, que toute forme de violence est essentiellement rupture d'équilibre, que les innombrables injustices de chaque jour proviennent de la rupture d'équilibres entre hommes, droits et lois, et que nous souffrons de toute interruption d'équilibre.

Comme on l'aura compris, la réciprocité ne suit pas la simple loi de la relativité ni l'élémentaire mécanisme action-réaction qu'on voit dans les phénomènes physiques et dans les comportements des animaux. Tout phénomène d'action-réaction mécanique, bien qu'impliquant des relations, ne garantit pas la réciprocité. Celle-ci est une structure

dialectique en même temps naturelle et sociale qui peut aisément se transformer en comportement mécaniste de domination. Non que la structure portante de la réciprocité sociale se trouve en puissance dans une réciprocité primitive et que, par conséquent, la possibilité d'un individu, d'un groupe, d'une société de tomber dans l'asservissement ou de jouir du triomphe de l'asservissement des autres se donne dans un passage de l'état de nature à l'état de droit. Cela ne serait possible que dans une vision évolutionniste au sens strict du terme, ce qui n'est pas le cas de Dolci pour qui il n'y a aucune évolution de la nature à la société. Le rapport de l'homme à la nature est un rapport permanent, conflictuel ou harmonieux, s'instituant essentiellement à travers les *besoins* et les activités nécessaires à les satisfaire, voire par le moyen de la *praxis* finalisée à leur assouvissement. C'est dans cette *praxis* que les hommes expérimentent le mieux la réciprocité soit de leur rapport avec la nature soit de leurs relations sociales. Et c'est toujours par la médiation de la *praxis,* d'une série de *praxis* déterminées qu'ils évoluent dans un stade où la réciprocité s'affirme comme effective condition d'horizontalité et d'égalité, plus précisément par la médiation des praxis éducatives, culturelles et politiques.

Tout cela, avant 1955, n'était pas encore suffisamment défini pour que Dolci puisse en faire une synthèse intellectuelle semblable à une théorie, mais toute son expérience jusqu'à cette date la prépare. La suite ne sera que la tentative continuelle de construire cet édifice en puissance. Nous avons localisé trois ou quatre moments essentiels où la problématique de la réciprocité jaillit dans sa forme élémentaire. C'est notre principal devoir maintenant de les analyser.

b) Dialectique de l'expérience originelle de la réciprocité

On a vu que le petit Danilo, influencé par la morale catholique et superstitieuse de sa mère, rêvait d'être bon avec les autres, que très tôt il se trouve en face des limites de cette morale et que cela, loin de le distraire des valeurs religieuses de la vie et de le pousser vers le laïcisme paternel ou vers une autre idéologie laïque, lui fournit l'occasion de valoriser la religion à un autre niveau. En 1946, commence cette réflexion qui le conduira à l'idée du « condensé vital », puis, jusqu'en 1952, on voit un Dolci réfléchissant sur la question d'autrui dans une

approche encore partiellement religieuse. Il continue à s'interroger sur le monde, sur les autres, sur les relations humaines et sur les rapports en général, sur les problématiques sociales à partir de convictions religieuses ré-élaborées chaque fois à la lumière d'une nouvelle expérience. C'est que, dans la mesure où croît en lui le besoin de comprendre la réalité à ses divers niveaux, se renforce aussi son élan religieux. Nous avons vu émerger ce moment surtout dans sa production poétique et atteindre son sommet dans l'idée de se faire *hostie* pour les autres. Nous nous sommes penchés sur le sens à donner à cette dernière expression et, en progressant dans notre recherche, nous l'avons retrouvé dans ses méditations sur la nature sous forme de « *fumier* ». À partir de là, nous avons affirmé que cette intuition de la jeunesse *préannonce* la problématique de la réciprocité puisque elle présuppose que *chacun* se sacrifie pour les autres. Elle invite les hommes à un sacrifice *réciproque*.

Nous avons remarqué qu'avant son départ pour Nomadelfia, Dolci souffrait d'une « grosse insatisfaction » en raison de la découverte du « manque de rapports humains » authentiques, à l'égard de ses proches, ses amis, sa fiancée et son milieu professionnel : le monde des architectes, des géomètres et des ingénieurs, où il fit sa première expérience de la problématique de la *corruption*. Ce sont, là les aspects essentiels qui conditionneront son choix d'adhérer au projet de Nomadelfia où il put justement - et provisoirement - continuer à expérimenter et vérifier ses idées religieuses et sa *pré*-intuition de la réciprocité. C'est à Nomadelfia, on l'a vu, qu'il découvre - dans les limites de l'apostolat requis par les principes statutaires de cette communauté de frères - la « valeur de la communion ». Et c'est toujours à Nomadelphia qu'il découvre un sens renouvelé du rapport avec la nature (dans l'expérience du travail communautaire et de la construction de la Cité de Dieu), rapport qui ne lui apparaît plus exclusivement comme objet de contemplation et réflexion, mais aussi et principalement comme l'environnement matériel où les hommes travaillent guidés par le besoin ou, pour utiliser un terme cher à Sartre, par la *rareté*. Dolci observe les relations interpersonnelles dans la vie quotidienne de Nomadelfia, la capacité réelle des hommes dans la mise en acte du 'partage', les dynamiques du travail coopératif dans la construction de la cité de Dieu, les effets de l'action humaine sur la matière brute de la *Maremma*. La réciprocité se dévoile sur trois niveaux relationnels : le rapport des hommes avec la dimension supraterrestre représentée par Dieu et par la religion chrétienne, les rapports des hommes entre eux et les

rapports que les hommes instaurent avec la nature-matière par le moyen du travail[1]. Quelques années après Nomadelfia, plus précisément à partir de *Banditi a Partinico*, Dolci laissera de côté le premier niveau et la réciprocité lui apparaîtra sur un plan complètement humain, à la fois comme besoin existentiel de s'offrir aux autres sans la médiation de nulle idéologie (plan de l'expérience), comme exigence de compréhension de la vie dans sa totalité (plan gnoséologique) et comme idéal d'égalité à atteindre, c'est-à-dire comme but de ses actions, fin ultime de son projet de vie (plan éthique).

En résumé. Dolci *dépasse* la religiosité maternelle de l'enfance – et par conséquent l'idée de réciprocité qu'elle impliquait - non pas en assumant une éthique qui exclut la religion mais en se plaçant sur un autre plan-où il trouve une signification *autre* de la réciprocité, ce qui se verra concrètement à Nomadelfia. Dans un deuxième moment, il s'aperçoit qu'une éthique fondée exclusivement sur des principes religieux est limitée et ne suffit pas à résoudre la question d'autrui. Il découvre ainsi la différence entre engagement religieux et engagement laïque et dans sa vision d'ensemble, le sens de la matérialité de la vie commence à supplanter l'idéal de la cité céleste. Il entre dans une nouvelle crise existentielle, où le dévoilement de nouvelles contradictions le mobilise pour un nouveau dépassement. C'est dans ce processus dialectique qu'on voit émerger plus clairement la notion de réciprocité dans ses différentes nuances. On a déjà remarqué qu'à Nomadelfia, ceux-qui avaient « une certaine préparation intellectuelle » paraissaient en difficulté face à la mise en commun des biens car ils n'étaient pas capables de « comprendre comment, sans un rapport de propriété chacun pouvait ressentir les mêmes exigences »[2]. Nous avons vu que ce fut un enfant qui lui révéla l'« intuition *incroyable* » de la réciprocité en affirmant que les parents sont les racines et le tronc de l'arbre de la vie, mais que les enfants sont ses feuilles et ses fleurs, et que les

---

1 On n'oubliera pas que dans cette période Dolci embrasse une conception immanente de Dieu qu'il identifie à la totalité humaine et qui se manifestera dans cette philosophie du 'tous' et des 'derniers' qu'on a vu émerger dans l'interprétation de Capitini. Ce qui fait que chez lui le travail est œuvre et sacrifice de rédemption de tous. Mais ensuite, on l'a vu, sa pensée s'émancipe de la religion et le travail devient pour lui une expérience purement matérielle, la source même de la conscience et des processus d'apprentissage en général. « Les gens simples, écrira Dolci, par exemple, en *Nessi fra esperienza etica e politica*, ont une conscience profonde dans le travail : si le travail est authentique […] Dans le travail nous forgeons 'la réalité' dont nous seront forgés. Et ainsi nous apprenons » (1993, p. 335).

2 C'est toujours la notion de relation qui est mise en question. On a vu que Dolci fera plus ou moins les mêmes considérations dans les années suivantes en Sicile : « Une autre remarquable difficulté pour les gens était l'incapacité de travailler et vivre ensemble. Partout travailler et vivre ensemble n'est pas facile, surtout dans les zones où le modèle idéal est celui de l'homme qui fait tout seul » (1962, p. 51). Et que la formation de groupes est essentielle pour la croissance de l'individu.

premiers ne sauraient vivre sans les derniers. Selon Dolci, ce raisonnement, en plus de montrer l'inconsistance du lieu commun selon lequel les enfants ne peuvent pas vivre sans leurs parents, signale la disposition naturelle de l'enfant à saisir la « réciprocité de la vie ».

Cette observation nous semble suggérer un détail : bien que la vision de Dolci soit dirigée vers *tous*, il se sent continuellement obligé de s'occuper de ceux qui vivent dans les conditions plus précaires[1]. Cela est certes une contingence dérivant du contexte où il se trouve. Ce sont toujours les enfants les premiers destinataires de ses actions, du moins à partir de Nomadelfia. Nous avons écrit une brève histoire de son évolution et avons vu que les enfants, cette partie intégrante du *tous*, représentent toujours la première priorité tant à Nomadelfia qu'en Sicile. L'enfant est la priorité car dans une condition de misère la conscience bienveillante accepte qu'il faut penser tout d'abord aux enfants, et Dolci ne peut que partager cette conviction qui est en même temps sentiment social. L'enfant devient donc une priorité pour Dolci puisque c'est la conscience commune, la biologie des faits qui le demande. Et on se rappellera des mots de Capitini : pas de réalité libérée sans les enfants.

Ceci étant, on comprendra peut-être mieux pourquoi la réciprocité est chez Dolci principalement une question d'égalité et pourquoi celle-ci est associée à la condition des enfants. Ceux-ci se trouvent toujours dans une situation d'inégalité par rapports aux adultes. Le rapport enfant-adulte est peut-être le lieu où toute tentative d'affirmer l'égalité trouve les plus grandes difficultés, un rapport structurellement plus compliqué que les autres rapports sociaux, car il implique un élément biologique dont les autres ne bénéficient pas. Et il n'est même pas dit que ce genre de rapport puisse représenter un archétype, comme l'a prétendu par exemple la psychanalyse. Il est plus évident que la façon de traiter les enfants, les manières de gérer les rapports avec leurs enfants conditionnent les adultes, et aussi les relations des adultes entre eux, à tel point que les adultes sont accoutumés - aujourd'hui comme qu'hier - à identifier dans toute personnalité juridique et institutionnelle leur père ou super-père. La conception de l'État comme père de cette grande famille appelée 'société' n'est pas un mystère.

---

[1] Et c'est en cela aussi que l'on voit déjà clairement se distancier, dans l'œuvre de Dolci, l'utopie de la réalité.

Or, dans le discours de Dolci, la problématique de la réciprocité implique, comme nous l'avons dit, un discours sur autrui uniquement en tant que discours sur les relations de pouvoir. Dès le début la réciprocité se présente à ses yeux comme une question d'égalité, la fin fondamentale d'une éthique encore à édifier[1]. C'est ce que l'on peut tirer de cette remarque de 1954 par rapport au thème du banditisme : « La plénitude de la vie commence par le perfectionnement des rapports entre les hommes » (2010, p 78). Certes on peut parler d'une réciprocité naturelle et sociale, avec la même facilité qu'avec laquelle on parle de la relativité, mais tandis que celle-ci a été déchiffrée le long des siècles, celle-là est encore à vérifier. Elle constitue l'objet d'une science nouvelle, d'une recherche autour de la réalité laquelle révèle une dialectique des rapports jamais définitivement constituée mais toujours à constituer, à déchiffrer. Or, les rapports dont on parle ne sont pas des rapports abstraits. Les rapports éducatifs, les rapports de production, les rapports de l'homme à la nature se manifestent à travers une série de pratiques concrètes, celle du *travail* en premier lieu. Leurs dynamiques ne sont pas si aisément intelligibles à la raison, pourtant elles sont toujours à l'horizon de la conscience, matrice dialectique de toute expérience quotidienne. On comprendra mieux maintenant pourquoi la réciprocité n'est pas chez le jeune Dolci un objet de théorie mais seulement d'expérience et pourquoi le Dolci de la maturité affirme que la maïeutique réciproque ne peut être comprise que par l'expérience. Il ne s'agit pas de nier la valeur de la théorie, puisque la théorie elle-même est pour Dolci expérience de réciprocité, mais de reconnaître que, dans les processus d'apprentissage, à tous les niveaux, l'expérience précède la théorie, alors que la théorie, surtout si elle est fondée sur l'expérience, ne peut qu'aider l'expérience à se révéler. Nous retrouvons clairement cette articulation dans le parcours de Dolci.

2.3.2 *Deuxième procédure d'analyse de la méthode Dolci*

a) La maïeutique comme projet ébauché

Quiconque entend parler la première fois de la maïeutique réciproque, ne peut pas ne pas se demander si elle a quelque chose à voir avec l'ancien art socratique d'interroger et d'accoucher les esprits. La réponse la plus prompte est : oui, la maïeutique réciproque

[1] *Enquêtes sur un monde nouveau* et *Inventer le futur* me paraissent indiquer pleinement la propension de Dolci vers la construction de cette éthique qu'il continuera à construire jusqu'à ses derniers jours.

renvoie à l'art socratique, elle en représente une version contemporaine et un approfondissement. Mais cela ne doit pas nous étonner car une certaine propension aux interrogations est caractéristique de tout rapport éducatif. Tous les parents et les acteurs du monde de l'éducation tendent par une fatalité insaisissable - qu'ils le sachent ou non - à interroger les enfants ; et souvent, on le sait bien, avec la présomption de connaître des vérités indiscutables que l'on suppose aussi chez les enfants - lorsqu'on ne veut pas, dans la pire des hypothèses, les leur imposer. On interroge, on questionne, on sonde les enfants comme des condamnés devant un jury. On investigue dans leur psychologie pour vérifier s'ils ont appris la leçon, on les sollicite pour qu'ils nous disent toujours la vérité, on feuillette leur conscience comme un livre, mais moins pour se passionner de sa trame que pour tester leur capacité d'adhérer à nos convictions et conventions. Mais, répétons-le, cela n'a rien d'extravagant, car l'acte d'interroger est typique de l'homme aussi bien que l'acte de *répondre*. Ce sont presque des obligations et, sans doute, des actes fonctionnels d'un même *processus* de croissance.

Toujours situé dans un processus d'interrogation des choses et des faits de la vie, l'homme est aussi naturellement que socialement déterminé par un besoin et/ou un désir *d'enquête*, et non seulement dans le sens de la maïeutique socratique ou de la « merveille » dans l'acception aristotélicienne. L'acte d'interroger, comme l'a amplement expliqué Elias Canetti dans *Masse et Puissance*, est un acte de pouvoir, expression et témoignage d'une autorité, manifestation de puissance. Interroger et s'interroger sont les conséquences sociales, systématisées en corps de lois et coutumes, d'une même exigence d'affirmation de l'homme. Tout interrogateur est dans la posture d'un juge qui interroge un condamné, ne fût-il que le juge de sa propre conscience. Et Dolci, dans ses enquêtes sur la condition des pauvres et des bandits siciliens, en était aussi conscient que Socrate dans ses altercations philosophiques avec les jeunes aristocrates athéniens.

Où est donc la différence entre les deux ? Pour la comprendre il faut encore justement 's'interroger' sur la signification à donner à la notion de maïeutique. On conviendra sans doute que Dolci et Socrate ont en commun une exigence de recherche éthique, et qu'ils sont également poussés par un besoin gnoséologique très *attaché* à l'expérience. Dolci n'aurait pas de problème pour souscrire à l'affirmation socratique : « Tout ce que je sais, c'est que je

ne sais rien ». Comme Socrate, il est convaincu que la recherche de la vérité commence avec la conscience de sa propre ignorance. Néanmoins, entre les deux un abîme s'ouvre à l'égard du contexte réel auquel chacun se réfère. A travers la figure de Socrate c'est la vision grecque-platonique qui parle, cette rationalité et cette moralité qui pour Nietzsche préfiguraient le déclin de l'occident[1]. Socrate, dans la version platonicienne, représente la rationalité d'un *moi* visant à conduire les *autres* vers une vérité objective prédéterminée par une tradition culturelle et philosophique. Dolci ne représente pas un courant philosophique, son œuvre ne reflète pas une particulière culture d'appartenance, et la seule tradition qui conditionne son expérience est précisément celle de laquelle il essaye de s'émanciper. Il ne cherche pas, à travers ses interrogations, à dévoiler des vérités prétendues universelles. Il interroge les autres pour approfondir les problèmes humains et pour les résoudre avec eux[2]. Dolci appelle ses interrogations « accouchements » non pas parce qu'elles seraient capables d'enfanter des vérités éternelles chez les interrogés, mais parce qu'elles engendrent « chaque fois » un état de choses « extrêmement douloureux », voire des transformations qui coûtent littéralement « anxiété et sueur » et que leur fin principale est de résoudre des problèmes imminents (Spagnoletti, cit., p. 53). Le questionnement ne se présente pas chez le jeune Dolci comme une technique éducative mais comme une instance de compréhension et surtout de *participation*, selon le quatrième point fixé par Capitini : *il faut participer pour comprendre*. Dans cette posture Dolci, plutôt que d'être un guide pour les autres est guidé par eux. Il est guidé à la fois par la perception de la souffrance *des* autres, par sa totale ignorance de la situation sicilienne, par le besoin de s'y adapter, par l'élan vers la recherche de solutions dans un territoire difficile et méconnu[3]. Il le déclare ouvertement, nous l'avons déjà vu : « Justement car je n'étais pas sicilien, je voulais savoir ; je posais des questions parce que je

1 J'ai étudié ce thème cher à Nietzsche dans mon mémoire de philosophie.

2 Pour une comparaison très détaillée des différences et des similitudes entre Socrate et Dolci, je renvoie à la lecture de deux travaux fondamentaux, celui de Tiziana Rita Morgante, *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*, Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 1992, et celui de Antonino Mangano, *Danilo Dolci educatore*, Edizioni cultura della pace, Firenze, 1992. Mais c'est lui–même qui définit la différence avec Socrate : « Socrate justifiait la maïeutique dans la mesure où la connaissance était pour lui un rappel de ce qu'il savait déjà. Il faut, au-delà de la fable socratique (au-delà du modèle socratique), repérer l'élément essentiel : comment approfondir ou élargir le champ d'observation, comment exercer et exprimer de différentes manières cette observation, comment approfondir et donner de la valeur à l'expérience personnelle pour chercher à résoudre ensemble les problèmes auxquels on se trouve confronté dans la vie » (Dolci, 1973 c, p. 164). Sur la comparaison entre Dolci et Socrate, Gianni Rodari s'exprimera aussi dans sa préface du livre *Il ponte screpolato*. Pour lui Dolci ressemble moins au Socrate qui conduit les « Phèdres et les Critons » qu'à un « Socrate démocratique, capable de se mettre au niveau du plus simple des hommes et de le rendre protagoniste en précisant avec lui la modalité et la fin de la recherche » (Dolci, 1979, p. 218).

3 On n'oubliera pas que Dolci ne connaît rien de la situation sociale de la Sicile quand il y arrive et qu'il dut apprendre le dialecte pour communiquer plus efficacement avec les siciliens.

m’apercevais que les gens souffraient de leurs problèmes mais ne les connaissaient pas » (ibid., p. 40). C’est donc cette naïveté, contournée d’espoir sacrificiel et d’aveugle confiance envers tous, qui, entre autres choses, conduit le jeune Dolci dans cette cuve baptismale comme un « canard dans l’étang ». Lors de son arrivée à Trappeto, Dolci n’a pas conscience du potentiel de l’interrogation comme moyen de connaissance et d’approfondissement. Il ne sait pas encore que l’homme peut avoir prise sur la réalité par le moyen de l’enquête. Il s’en apercevra progressivement.

Cela dit, il nous reste à voir comment naît et se développe à ce premier stade l’art maïeutique de Dolci. Nous avons dit qu’il sort de l’expérience et se forme dans l’expérience. Mais de quelle expérience ? Nous avons précisé qu’il a surgi de l’expérience cruelle de la pauvreté, de l’après-guerre, du chômage, etc. Mais cette précision est trop générique. Nous allons donc approfondir notre problématique en l’abordant par un autre côté.

La maïeutique est à concevoir aussi comme la réponse à un monde où règnent le silence, le non-dialogue, la taciturne inertie de l’Etat sur le front des politiques sociales et l’univers muet d’une population dépourvue aussi de la langue de la civilisation, sinon du lexique du développement (comme nous l’avons montré). Le seul cri audible est celui de la *violence* ; et non seulement le cri de l’assassiné dans la rue ou dans les bois et celui de ses proches, mais aussi le cri de la presse, le fracas du *débat* sur la violence qui se fait écho du tintamarre des mitraillettes des soldats en mission spéciale (la seule manière de dialoguer dont le gouvernement est capable).

La maïeutique de Dolci est donc conséquence d’un besoin de *communication* dans cette dimension constituée à la fois par le silence du sous-développement et le bavardage assommant *de* et *sur* la violence. Communication de besoins d’abord, communication d’exigences prioritaires et d’urgences, communication pour comprendre les problèmes de fond et éventuellement pour les résoudre, pour partager les espérances, pour mettre en commun et guérir ensemble les plaies, pour adoucir les peines, pour renforcer la volonté de changer, pour combattre les ouï-dire sur les siciliens et la Sicile. La maïeutique chez le jeune Dolci, disons-le clairement, n’a rien de socratique à proprement parler si par socratique on entend une attitude ou même un engagement intellectuel s’accommodant d’un système de

valeurs prétendues objectives, et au point de se sacrifier en se laissant tuer par le gouvernement (comme l'a fait Socrate). Dolci ne se sacrifie pas aux institutions si elles ne satisfont pas les besoins des citoyens ; il ne se sacrifie qu'à ceux qui ont vraiment besoin d'aide et il le fait à travers des formes radicales de contestation. En tant que pratique parmi les autres pratiques qui vont progressivement constituer la totalité du projet de Dolci, la maïeutique réciproque naît comme interrogation, communication, action dialogique visant un changement social, une réforme éthique et politique, c'est-à-dire le renversement de l'ordre matériel et symbolique constitué.

Aux origines elle se manifeste à travers des questionnements simples à l'intérieur d'un premier groupe d'amis : « Peut-on changer ? Comment peut-on changer ? » Ce sont les premiers questionnements que nous avons trouvés. Ces questionnements sont suivis de « réponses rudimentaires ». La plupart « hochaient la tête » et les plus sages répondaient laconiquement : « Oui, bien sûr, il faudrait y penser ! » A ce stade, bien loin d'assumer la forme ordonnée du dialogue socratique dans le but d'apporter la lumière aux autres et éventuellement de les libérer de leurs chaînes - comme dans l'allégorie platonique de la *caverne* -, la maïeutique dolcienne se présente plutôt sous forme de conversation tâtonnante ou d'interaction presque sans dialogue dans l'obscurité des cavernes *réelles*, les bas-fonds siciliens. Au début, les interlocuteurs de Dolci sont peu nombreux, les amis des vacances de jeunesse, comme nous le savons, et non pas des élèves ou des disciples. Et ceux *qui parlent* avec lui ne parlent pas trop[1]. La maïeutique, avant de devenir maïeutique de groupe, est interaction hésitante et désorganisée dans un groupe restreint, action de compréhension *réciproque* se faisant peu à peu, par essai-erreur. Elle évolue de simple maïeutique à maïeutique réciproque très lentement et graduellement,- dans la mesure où évoluent les *relations* de Dolci avec les siciliens et s'amplifie le réseau de relations autour du premier groupe de relations.

Nous pouvons certes suivre les étapes et les phases de son évolution en suivant la chronologie de ses livres à partir de *Fare presto (e bene) perché si muore*, mais il faut souligner que chacune des enquêtes publiées par Dolci est le produit d'une expérience de

[1] Il me semble qu'on a abondamment montré, de manière indirecte du moins, les raisons qui empêchent ces gens de s'exprimer librement dans une situation comme la sicilienne des années 50.

maïeutique réciproque. C'est qu'on ne saurait séparer, comme on a déjà noté, l'évolution de la maïeutique réciproque de son contexte concret car elle est approche des problématiques réelles, c'est-à-dire des conflits sociaux concrets que nous avons décrits, et n'apparaît que dans les *expériences de réciprocité* qui s'organisent pour résoudre les conflits. Sur la longue période on dirait que chaque fois, pour chaque problème, c'est un accouchement populaire initial qui évolue doucement en travail organisé de documentation, d'analyse, d'enquête de groupe pour arriver, enfin, à devenir voix et action collectives. Et peu importe que le collectif ou le chœur ainsi constitué s'exprime sous forme *d'appel* ou de *livre*, la méthode est chaque fois la même. *Grosso modo* il semble que dans un premier moment on initie le débat autour d'un problème, puis on cherche à le comprendre ensemble, on prend une décision et on passe à l'action ou à une pluralité d'actions jusqu'à ce que le problème soit résolu ou que l'on rencontre les difficultés pour le résoudre. Et c'est seulement à la fin d'un tel processus que la maïeutique se réorganise sous forme de narration. Nous allons voir par la suite comment cela se passe.

b) De la maïeutique à la maïeutique réciproque : ou du simple au complexe

Ce que nous sommes en train de discuter ne concerne donc pas seulement l'expérience de Dolci mais aussi le vécu d'une collectivité. Nous ne pouvons point l'ignorer car c'est *dans* et *par* cette collectivité qu'un *modèle* Dolci est possible et nous devons le rappeler car il semble souvent sujet à l'oubli. Or, il s'agit essentiellement d'analyser de quelle façon et à travers quelles modalités Dolci se rapproche de cette collectivité, en tenant compte, comme nous venons de le dire, que ce rapprochement se structure peu à peu, dans un processus de *reconnaissance réciproque* et que, si la collectivité se mobilise à partir des premières questions élémentaires posées par Dolci, lui se mobilise à partir des réponses aussi élémentaires qu'elle lui donne *par la médiation* d'un premier ensemble d'interlocuteurs. Dit plus simplement, dans cette phase Dolci ne fait qu'analyser ce qu'il observe et qu'adapter son exigence *personnelle* de recherche et d'action au mouvement désagrégé qu'il trouve à Trappeto. De plus, cette attitude - qu'on ne considérera guère plus spontanée que passive - ne fait que stimuler les premières conditions d'agrégation qui conduiront graduellement un petit groupe de personnes à la constitution d'un collectif plus élargi et organisé.

C’est au sein de ce premier groupe, essentiellement les amis d’un jour, que se forme la première « structure maïeutique » capable « d’activer, alimenter et renforcer les découvertes-inventions de chaque conscience » (1993, p. 338). C’est dans ce premier collectif en voie de structuration que Dolci tire non seulement l’identification des urgences de la population mais aussi la façon de procéder pour les comprendre et les résoudre. À cet égard il dit : « Je partageais l’exigence de Paolino, Toni, Peppino, et des autres : commencer par le petit point, le plus urgent, et essayer, dans un deuxième moment, d’élargir à d’autres points » (Spagnoletti, cit., p. 40). Dolci n’a d’autre moyen pour s’intégrer dans le chaos régnant à Trappeto que d’interroger les gens et lui-même comme le ferait un orphelin en face de sa nouvelle famille adoptive. Au début il cherche à « se faire l’ami des personnes », et ce n’est que peu à peu, jour après jour, que, à partir de ses interrogations élémentaires et des « réponses rudimentaires » se développe un complexe processus d’approfondissement coopérat~~if~~ qui modifiera et amplifiera les relations originelles du premier groupe et donnera lieu à la pratique de la recherche collective (ibid., pp. 52-54)[1]. Ce processus, qui n’a pas de réelle date de naissance, se déroule en plusieurs paliers, sur le fond d’une situation où l’homogénéité des besoins ne supprime pas la diversité des vécus. La condition d’« *une masse* de gens qui s’en tiraient mal […] isolés la plupart du temps » fait surgir le besoin « d’élargir les rapports individuels » et de former des « groupes de recherche et d’initiatives ayant la volonté toujours plus déterminée de tout mettre en valeur en se valorisant eux-mêmes » (ibid., p. 54). Cette condition - sans doute représentative d’une classe sociale débordant les frontières de Trappeto et de la Sicile - est constituée par une pluralité d’histoires individuelles qui, dans l’objectivité du malaise général *restent* des histoires *singulières*. On peut même affirmer que l’approche Dolci naît de la conscience de l’importance du rôle de l’individu dans le groupe et du rôle du groupe dans la société: « Une méthode naissait en avançant dans deux directions. La première comprenant la rencontre avec les individus seuls, la deuxième se donnant en groupe […] d’une vingtaine de personnes au plus » (ibid.). Or ce double niveau constitué par le groupe et l’individu forme, comme on l’a montré plus haut, la *base structurelle* de tout le travail d’organisation futur de Dolci.

---

[1] « Ce groupe convaincu et ouvert essayait de se construire dans la recherche et dans l’action » dit Dolci (1973, p. 22)

La maïeutique réciproque indique essentiellement une expérience d'interrogation en groupe, où chacun s'interroge et répond à une question posée à tous ; mais cela n'est qu'un moment déterminé d'un mouvement de relations interpersonnelles impliquant le niveau de la relation duale, d'un *moi* en face d'un autre *moi*, surtout lorsqu'il s'agit de documenter les histoires singulières, comme on a vu par rapport aux bandits, aux chômeurs et aux personnes sous-occupées de Palerme. Comme nous avons vu, il ne s'agit pas seulement d'une interrogation collective, mais d'un travail d'approfondissement et de compréhension de l'histoire de l'individu dans *sa* situation déterminée. L'individu est le principal *centre de recherche,* soit comme *objet* car il est interrogé soit comme *sujet* car il participe activement à la transition de sa solitude vers le collectif qui s'organise autour de lui. L'individu est stimulé par l'interrogation duale conduite par Dolci et quelques collaborateurs dans le projet de changement collectif[1]. Ainsi, chaque individu acquiert *confiance* en lui et en produit autour de lui. Dolci décrit la complexité de ce processus de mutation de ses interlocuteurs qu'il observe pendant ses séances d'écoute:

> « Au début, avec les gens que je connaissais peu, je ne prenais pas de notes. Au fur et à mesure qu'on entrait en syntonie et que mon interlocuteur comprenait qu'il pouvait devenir le collaborateur d'une recherche, je commençais à prendre des notes. Il était important que chaque fois que je prenais des notes, même si après on pouvait les détruire, cela change quelque chose dans l'intéressé. Cette procédure, répété des milliers de fois, engendrait autour de nous une situation de recherche». Certains de ceux qui ont accepté de laisser et signer leur témoignage, lui dirent, des années après, que « cette espèce d'analyse, d'introspection, les avaient aidés à devenir des personnes diverses» (ibid., p. 53).

Cette émergence des individus de leur solitude sur un fond commun de « rareté », la sortie de chacun de son propre silence à travers la narration de sa condition particulière, favorise-les dynamiques de groupe, la participation, les regroupements indispensables pour résoudre les urgences de la communauté. La conscience des besoins communs, de l'autre, l'auto-analyse et l'introspection, renforcent la confiance des individus, les motivent et les mobilisent vers l'unification et la création d'un mouvement unique. À ce point Dolci peut dire qu'une «

[1] Nous avons défini l'approche de Dolci 'socio-existentiel'.

méthode venait à la lumière ». Dans les macabres taudis de Trappeto, avec des gens assis « sur des caisses de fruits ou par terre », naissait ce qu'aujourd'hui on appelle la maïeutique réciproque (ibid., p. 54).

Comme nous venons de le dire, elle se déploie sur un double plan, celui de l'individu et celui du groupe, la rencontre et l'approfondissement de l'« expérience personnelle » des « individu » et les réunions d'approfondissement des problématiques communes. Or, si la relation duale se donne comme un processus complexe de phases progressives d'acquisition de confiance, la situation de groupe ne suit certes pas des dynamiques moins sophistiquées. Une pluralité de relations est évidemment plus complexe qu'une relation duale, surtout si les procédures de discussion ne sont pas préformées et *a fortiori* si elles donnent la parole aussi à qui d'habitude n'avait pas le droit de parler : « les femmes, les vieux et les enfants ».

La méthode que Dolci décrit dans ses conversations avec Spagnoletti, se déroule en trois phases distinctes se succédant dans la même séance avec moins d'une vingtaine de personnes. Premier moment : repérage d'un sujet d'intérêt commun « choisi ensemble » sur lequel chacun s'exprime à tour de rôle; dans cette phase, la difficulté vient surtout de ceux qui ne sont pas habitués aux réunions ni à s'exprimer librement. Deuxième moment : chacun a le droit de prendre la parole « pour proposer un nouveau un concept ou discuter - d'un concept proposé par un autre ». Cela permet d'approfondir le sujet et d'isoler les points de vue différents. Troisième moment : le coordinateur essaye de « trouver les points acceptés par tous, afin que chacun s'en aille, au terme de la réunion, avec l'impression d'avoir compris une chose et aussi son contraire » (ibid.).

Cette typologie de réunion, choisie « parmi les diverses formes de réunions » peut être considérée comme la structure primordiale de la planification successive. Et on comprendra pourquoi : elle crée un plan d'horizontalité où chacun, « en rapport de symbiose créatrice avec les autres », peut s'exprimer librement et expérimenter « qu'il vaut mieux vérifier ensemble ses propres pensées » (ibid., p. 58); elle permet à chacun de faire l'expérience du potentiel implicite dans une évaluation collective, de comprendre la valeur d'une « vérification » - ou, comme le dirait Foucault, d'une « véridiction » - collective ; elle pose l'individu comme « centre de conscience et découverte » dans le groupe conçu, de son côté,

comme centre «ouvert et valorisant» où s'organise « la planification démocratique et valorisante ». C'est précisément dans ces réunions que naît le premier « groupe volant » qui ira éveiller l'initiative d'autres groupes et individus jusqu'à la constitution d'un « mouvement de conscience» (ibid., p. 59). Pendant les « réunions restreintes » au cœur de Spine Sante, un petit groupe « d'objecteurs de conscience » s'organisait pour « créer des rapports actifs avec les autres groupes et individus, pour susciter de nouveaux groupes là où c'était nécessaire». Et c'est « d'une série » de ce type de réunions que « naquit l'idée de la digue sur le Jato », l'exigence d'approfondir le problème du banditisme et de construire une stratégie de planification organique, les premières stratégies de « pression », les marches, les débats internationaux. On est ici dans l'antichambre d'un « laboratoire social » d'où prendront forme « quatre centres-pilotes répartis sur une vaste région du sud de la Sicile » et le Centre d'études et d'initiatives pour le plein emploi (Dolci, 1973 a, pp. 22-23). Nous allons voir maintenant les autres aspects de la conception pédagogique de Dolci dont la maïeutique réciproque reste comme le principal instrument méthodologique du Centre éducatif de Mirto.

3. De l’expérience éducative de Mirto à la théorie de la communication

3.1 La maïeutique de groupe comme outil d’étude de l’expérience et propédeutique à la méthode scientifique

La maïeutique réciproque dont nous venons d’analyser l’origine sera adoptée comme méthode expérimentale au Centre éducatif de Mirto. Surgie comme une pratique d’auto-analyse populaire, utilisée pour former les adultes à la mobilisation, à la citoyenneté, à la démocratie, elle servira aussi à la formation des jeunes et des éducateurs. Cela ne veut pas dire qu’elle ne s'adresse plus aux adultes car, nous l’avons déjà précisé, le plan de Mirto a été réalisé exactement avec les mêmes modalités que pour les autres entreprises. C’est-à-dire à travers des rencontres de planification, des discussions, des réunions, des processus qui ont amené à des décisions collectives[1]. Il ne faut pas non plus oublier que la maïeutique réciproque n’est pas une méthode rigide. Elle suppose de pouvoir s’appliquer à tout domaine car elle est fondée sur le questionnement ouvert. Elle ne prétend pas se substituer à d’autres méthodes mais vise plutôt à faciliter l’appropriation *critique* des autres méthodes utilisées

[1] Par ailleurs, l’expérience de Mirto, n’a été pas un parcours détaché de la mobilisation politique pour diverses raisons. D’une part, en fait, la construction de la digue avait certes contribué à changer les « structures de pouvoir » du vieux monde mais non pas complètement. Elle engendra de nouveaux problèmes par rapport à la « gestion de l’eau ». On avait lutté ‘quinze ans’ pour avoir *l’eau.* Cet objectif avait été atteint mais la digue, on l’a remarqué dans la première partie, avait attiré les intérêts d’entrepreneurs et de mafieux de Palerme qui cherchaient à s’approprier sa gestion. Par conséquent, la lutte devait continuer afin de garantir la « gestion démocratique » de l’eau (v. surtout le chapitre ‘Acqua e Potere 1962-1992’ dans Dolci 1993, pp. 205-265 ; Dolci, 1985, pp. 121-122 et Fiscarelli 2011). D’autre part, le collectif de Mirto qui travaillait à la programmation éducative se retrouva en face de nouveaux conflits. Par exemple, après la construction du premier édifice (le seul qu’on arriva à construire des trois prévus), on commença à s’organiser pour faire reconstruire la route qui conduisait à Mirto et en particulier un « pont croulant » - d’où le titre du troisième livre qui parle de l’expérience de Mirto, *Il ponte screpolato*. De plus, l’exigence d’obtenir des reconnaissances sur la méthode expérimentale par le Ministère de l’éducation entraina des batailles bureaucratiques qui menèrent, comme on l’a dit, à l'arrêt de l’expérience et à l’acquisition de la propriété de la part de l’Etat. Dans une interview, un des fils de Danilo Dolci, Amico, dit : « On a mis six ou huit mois pour construire le premier bâtiment du Centre éducatif. L’État a mis 19 ans pour refaire la route » (Antimafia Social, 2012).

dans les diverses disciplines et arts. Il faut aussi tenir compte que la décision d'utiliser le terme « maïeutique » pour indiquer l'approche expérimentale de Mirto, n'a pas été prise par Dolci mais s'est imposée à la suite de nombreuses discussions sur la méthodologie de base de Mirto. Au dire de Dolci, elle aurait pu ne pas être adoptée si elle n'avait évoqué l'image de la « sage-femme » (Spagnoletti, cit., p. 130). Cette image avait persuadé la majorité de ceux qui avaient participé aux premières phases du projet de Mirto, car elle attirait l'attention sur l'idée que l'adulte puisse accompagner le jeune dans l'accouchement des outils de la vie[1].

Le Centre éducatif de Mirto prévoyait trois programmes : un programme pour les petits de 4 à 6 ans divisés en quatre groupes, un programme pour dix groupes de 6 à 11 ans, et un programme pour six groupes de 11 à 14 ans. Chaque programme est élaboré par l'équipe des experts et peut être modifié pendant l'année (Dolci, 1973 c, p. 157). Tous les programmes suivent une méthodologie et des principes d'orientation communs, que Dolci résume ainsi :

> « La découverte individuelle ; le processus de maïeutique de groupe (le dialogue étant ici le cas le plus simple), par lequel chacun peut acquérir la capacité de mettre en valeur au maximum un groupe, de manière ouverte, et dont la visée est de former une société essentiellement maïeutique ; les intérêts des participants et l'étude du milieu comme base des méthodes et des contenus, dans un rapport essentiellement dialectique ; le processus dialectique entre la découverte et la redécouverte créatrice et l'acquisition du patrimoine culturel qui se développe à l'extérieur ; les méthodes sectorielles les mieux adaptées à la sensibilisation et au développement organique : individuelles et de groupe ; le développement de la conscience profonde que faire uniquement des analyses ou faire uniquement trop tôt des synthèse n'est pas possible ; la coordination planificatrice, de telle sorte que l'on tende à produire ensemble, à brève ou à longue échéance, et en collaboration avec les groupes engagés dans le développement de la région » (1973 c, p. 156).

Nous retrouvons dans ce texte des aspects typiques de la pensée de Dolci : l'attention portée sur la créativité, sur la conscience et sur les capacités rationnelles de l'individu et du groupe,

[1] Comme nous l'avons dit, l'article 'L'approche maïeutique : projet pour un centre éducatif à Partinico' est le premier texte dans lequel apparaît la notion de maïeutique réciproque. Il avait été rédigé par Dolci en 1973 pour un numéro de la revue 'Perspective' de l'Unesco dédié au rôle de « l'éducation pour le développement rural ». Selon Dolci, le terme « maïeutique » a été introduit à l'étranger et dans le « langage pédagogique » grâce à ce texte dans lequel il décrit le plan d'expérimentation de Mirto dans ses premières phases. Il fut intégré aussi comme dernier chapitre de *Chissà se i pesci piangono*, publié dans la même année. Mais en 1996, Dolci se plaint que ce terme, quoique adopté par l'Unesco, n'est pas mentionné dans les dictionnaires de « sociologie ni au sens éducatif ni au sens structural » ! (1996, p. 248)

l'idée de leur développement organique et dialectique en relation avec le « milieu », et la conviction que la planification éducative doit se dérouler en synergie avec la planification politique locale. On voit aussi que la maïeutique réciproque ne figure pas comme une méthode d'apprentissage quelconque mais plutôt comme la méthode fondamentale à laquelle Dolci affecte deux finalités principales corrélées : l'une visant à structurer chez l'individu « la capacité de mettre en valeur un groupe, de manière ouverte », l'autre visant la formation « essentiellement maïeutique de la société ». Ces principes sont essentiellement « les acquisitions intellectuelles » de vingt ans « d'action éducative ». Elles doivent toujours être « ouvertes à l'invention, à la vie, et même à l'aventure » (ibid.).

Le projet de Mirto prévoit aussi un renouvellement de la nomenclature. Comme le concept d' « école » a été remplacé par celui de « centre éducatif », ainsi les termes « maître », « professeur », « enseignant » sont remplacés par le terme « éducateur ». La « classe » n'est plus la classe mais le « groupe », le directeur devient le « coordonnateur », l'étudiant l'« élève ». Par conséquent, à Mirto on ne parle plus de « discipline » mais on vise la « responsabilité » (ibid., pp. 156-157). L'éducateur n'impose pas des contenus. Il cherche à responsabiliser les élèves à les découvrir pour les analyser ensuite ensemble de manière maïeutique. Lui-même « ne manque pas à ses responsabilités » dans la mise en place de la maïeutique réciproque qui est une méthode ouverte visant à faciliter l'apprentissage d'autre méthodes[1]. En fait, pour Dolci l'éducateur est avant tout un « initiateur à une méthode », « un expert en maïeutique » dans la mesure où il suscite chez les élèves non seulement le désir d'apprendre, mais le désir d'apprendre d'une certaine manière : de manière maïeutique (ibid., p 157). L'éducateur maïeutique songe à ce que chaque élève devienne lui-même un expert en maïeutique de groupe. Il travaille à la construction d'un parcours individuel et de groupe par lequel chacun puisse « expérimenter la recherche en commun», « comprendre ensemble » comment « se coordonner », comment « agir ensemble ». Il doit aussi savoir s'effacer devant l'élève pour que ce dernier puisse opérer et faire expérience de manière autonome, croître dans un rapport autonome et maïeutique avec les autres et avec le monde[2]. La maïeutique

[1] Dolci revient à une conviction que nous avons déjà retrouvée par rapport au thème de la planification. Il considère «essentiel pour le développement éducatif » de l'individu « le processus dialectique qui se déroule entre le fait d'assumer clairement une responsabilité et celui de susciter de manière maïeutique chez les autres la capacité de choisir et la prise de responsabilité » (ibid., p. 161).

[2] En 1993 Dolci écrira : « L'éducateur est un poète des rapports […] Il ne forme pas l'autre : on se forme *ensemble* […] Lorsque l'enfant est né, la sage-femme disparaît » (1995, pp. 202-203).

réciproque est une approche qui envisage tout homme comme un potentiel « éducateur ». Pour Dolci, « chacun peut devenir éducateur » car en effet chacun est un maïeute en puissance (ibid., pp. 197-198)[1].

Tous ces aspects « théoriques » doivent naturellement se traduire en pratiques. Le rapport entre expérience intellectuelle et expérience sensible, entre pensée et action, idée et réalité - rapport qui, on l'a vu, peut être conflictuel - est un problème fondamental pour le Centre éducatif de Mirto, lequel a son plan pour le résoudre. À Mirto, on ne donne pas la priorité aux activités pratiques, pour éviter l' « activisme », ni à l'activité mentale pour éviter l'« intellectualisme », mais on essaie de développer un « rapport harmonieux » entre les activités manuelles et intellectuelles (ibid., p. 157). Pour les plus petits « l'accent est mis sur le jeu et le respect de la spontanéité ». Les éducateurs cherchent à combiner une « activité physique et psychique » suivant une « spirale » méthodologique qui, en passant par plusieurs moments, vise la structuration combinée de théorie et pratique[2]. Les enfants commencent une expérience avec l' « observation » et la « concentration » sur un ou divers sujets ; ensuite, par la maïeutique réciproque, ils développent des « hypothèses » et aussi « la manière de poser la problématique » ; cela conduit à mettre en place un « plan d'expériences (individuelles et de groupe) pour vérifier les hypothèses » et à formuler des « réflexions (individuelles et de groupe) » afin « de dégager et de vérifier la théorie » ; finalement, on peut procéder à une « vérification » effective de toutes les hypothèses et à une « mise au point de la théorie » (ibid.).

Selon Danilo Dolci, ce processus amène l'enfant à « croitre organiquement », à découvrir des procédés pour développer à la fois l'imagination, la capacité d'analyse et l'élan vers l'action qui « modifie la réalité » (ibid.). Quant aux adolescents, la spirale est la même, mais on dirige l'attention surtout sur « le rapport profond au monde », sur la « réflexion systématique » et sur « la prise de responsabilités ». Pour eux l'abstraction théorique et les acquisitions de l'expérience « deviennent les bases d'une évolution progressive » par la maïeutique

---

1 À partir de *Palpitare di nessi*, l'idée que chacun peut se faire hostie pour les autres est remplacée par l'idée que chacun peut devenir « sage-femme pour les autres » (1985, p. 113).

2 « Il est important et nécessaire de veiller à l'intégration du travail pratique et théorique : la tendance du premier est de généraliser ses propres expériences ; celle du second est d'estomper dans sa tentative de devenir prospectif » (ibid., p. 161).

réciproque, celle-ci étant un « processus de clarification théorique et pratique de groupe se réalisant sur la base de l'expérience et de l'intuition de chacun » (ibid., p. 158). En général, « l'intuition essentielle » du Centre, dit Dolci, « est que les enfants [et] les jeunes ont des intérêts vitaux » qu'ils doivent « mettre à jour » et développer « par eux-mêmes » avec l'aide de l'éducateur lequel, de son côté, doit naturellement savoir les reconnaître et les mettre en valeur.

Pour atteindre ces objectifs il faut que le rapport entre le Centre et le monde soit « clair » (ibid., p. 159). Le Centre est organisé pour gérer les relations avec les familles des élèves, les adultes disponibles pour mettre en jeu leur expérience et les experts de divers secteurs[1]. Par conséquent, la méthodologie est « mise au point, un mois après l'autre, une année après l'autre », dans un processus synergique auxquels participent « les enfants, les éducateurs et les parents » qui analysent « conjointement » l'expérience locale et « les autres expériences, y compris celles d'autres écoles » (ibid.). Ce propos est favorisé aussi par la localisation du Centre - situé « au-delà même des maisons de Partinico » - qui assure la convergence dans le centre de « la vie laborieuse de la campagne » et du « silence et [des] voix de la montagne ». Cette localisation permet aussi de contempler la transformation progressive du territoire grâce à la vue sur la digue[2]. Le rapport avec le monde est également garanti- par l'apprentissage des langues étrangères, par les voyages et par le moyen d'une radio, entendue non pas comme un outil d'information quelconque, mais comme une « occasion de participation et de contact vrai avec toute la population intéressée » (ibid. 160)[3]. Voici un passage dans lequel Dolci, subdivise en dix points les moments principaux de la « méthode de programmation » prévue pour le démarrage du Centre éducatif de Mirto :

---

1 « Car on ne veut pas d'hiatus entre le centre éducatif et la vie. La mère, le paysan, l'artisan présentent leurs problèmes et on les étudie ensemble. Il faut pour cela être en rapport intime avec les problèmes de la population, dont on valorise d'une manière dialectique l'expérience […] On refuse la coupure des enfants avec le monde » (ibid., pp. 129-160).

2 « Tout autour, dans la plaine plus bas, les familles transforment la terre avec l'eau de la digue ; chacun vient et se rend compte que la face de la terre est en train de changer, de jour en jour. Le soir le centre continue d'être un centre de vie associée » (ibid., 160).

3 En 1970, Dolci avait réalisé une radio-pirate appelée 'Radio Libera Partinico', pour envoyer des messages de S.O.S. sur la condition des victimes du tremblement de terre qui attendaient depuis deux ans la reconstruction. Cette expérience signe un moment important du parcours intellectuel de Dolci, car elle montre l'idée que Dolci commençait à se faire des soi-disants « moyens de communication » et de la « communication de masse ». Il pensait essentiellement que la technologie de l'information devait servir aux populations et favoriser l'expérience de la « démocratie directe » (Antimafia social, 2012). Et c'est sur la base de cette conviction qu'il élaborera la distinction entre « transmettre » et « communiquer » qui se révèlera fondamentale dans ses dernières réflexions.

> « 1. Réunion avec des groupes locaux d'enfants, d'adolescents, d'éducateurs, de parents.
>
> 2. Séminaires de caractère général sur le problème du développement éducatif avec des experts (pédagogues des diverses disciplines, architectes, psychologues, techniciens, experts dans l'action et la recherche socio-économique)
>
> 3. Formulation du premier canevas.
>
> 4. Nouvelles réunions avec les mères, les enfants, les adolescents, les parents, les éducateurs.
>
> 5. Nouvelle expérimentation documentée.
>
> 6. Publication du matériel de documentation.
>
> 7. Discussion en séminaire avec des spécialistes, ainsi que des scientifiques et des artistes sur les notes concernant la méthode et le canevas du projet.
>
> 8. Réflexions et modifications.
>
> 9. Mise au point du projet.
>
> 10 Démarrage organique du centre » (ibid., pp. 160-161)[1].

Dolci tient à préciser que cette programmation est temporaire. Elle est fonctionnelle. Elle vise un « démarrage progressif », se réfère à une expérience « ouverte » et se présente comme une alternative à la programmation classique pensée pour des classes de « trente enfants et un adulte ». En fait, dans l'optique de Dolci, « enfermer [...] un millier d'enfants et une trentaine d'adultes dans une école chaque année […] peut aboutir à un rapport autoritaire et, par réaction, au chaos quasi total » ou au « spontanéisme » ; alors qu'à Mirto on envisage de construire « un rapport fondé sur la connaissance réciproque et sur le respect qui tend à valoriser chaque personne ou groupe », ce qui permettra à la communauté éducative de consolider son expérience « sur la base de ses propres conquêtes de méthode et de civilisation » (ibid., 162). C'est dire que la programmation de Mirto cherche à fonder une conception de l'éducation qui se renouvelle au fur et à mesure qu'évolue le projet expérimental lui-même. Un *work in progress* qui se sert de la maïeutique réciproque comme

---

[1] Toute l'expérience de cette programmation est documentée dans les trois livres qu'on à déjà cités : *Chissà se i pesci piangono*, *Non esiste il silenzio* et *Il ponte screpolato*.

méthodologie de base et l'ouverture à l'expérience nouvelle – donc aux diverses approches - comme principe d'orientation.

À partir de cette constatation Dolci éclaircit d'autres points généraux de l'expérience de Mirto. Il met en garde contre les équivoques possibles à l'égard de la notion de maïeutique :

> « La tentation qu'il faut absolument éviter, je crois, est la ruse qui consisterait à utiliser la maïeutique comme technique de sensibilisation et de motivation pour mieux permettre à l'adulte d'asséner ensuite sa leçon avec plus de succès. La manière de résoudre les divers problèmes peut être trouvée grâce à la collaboration entre les enfants, les éducateurs et l'expert du secteur, c'est-à-dire en cherchant comment dans un secteur donné on peut arriver à redécouvrir ou à vérifier sans provoquer des cassures, des vides ou de la dispersion ». (ibid., p. 163).

L'approche maïeutique cherche à remplir le vide provoqué par le manque d'expérience. Elle oriente l'expérience en mettant l'adulte aussi bien que l'enfant et le groupe en condition de dépasser « les limites fixées par l'inexpérience ». Dolci affirme clairement la différence entre l'étude dans les livres et le questionnement sur les thèmes traités, entre la méthodologie classique qui oblige les élèves à apprendre par les livres et l'expérience directe de leurs contenus, entre le livre comme obligation et le livre comme objet à étudier comme tout autre objet[1]. La différence entre expérience théorique et expérience empirique doit se gérer dans tous les domaines. À l'égard de l'apprentissage de la langue maternelle et des autres langues, Dolci écrit :

> « La connaissance des racines linguistiques est essentielle, mais le rapport au monde dans son ensemble commence dès l'enfance. Si l'étude approfondie de l'anglais débute vers dix ans (une certaine connaissance du russe aussi, et au moins une centaine de caractère chinois, comme par jeu), les enfants peuvent déjà chanter dans des langues différentes et se préparer à des phonétiques différentes. Il existe une magnifique littérature musicale qu'on peut mettre en valeur dans cette direction. Pour apprendre une langue, il semble essentiel que les petits aient parmi eux une personne qui s'exprime dans sa langue maternelle, dans les jeux, dans l'activité,

[1] Dans le projet de Mirto, nous voyons clairement des traces de la pédagogie Freinet. Les livres, en fait, y sont considérés comme « des feuilles cousues ensemble mais, si cela est nécessaire, pensées, écrites et si possible imprimées par l'ensemble des participants » (ibid., p. 157).

> dans la vie ; que cette personne donne aux petits le sens de sécurité et les intéresse au monde dans lequel on parle une autre langue. L'enfant apprend alors la langue, en l'écoutant et en parlant, comme par un effet d'éponge : on apprend les langues pour communiquer avec les personnes que l'on aime ('vivantes ou mortes' précise Bryan Dutton). Les instruments techniques, les voyages, si possible, peuvent ensuite perfectionner ce contexte, mais ils seraient absurdes s'ils n'interviennent que pour forcer un blocage » (ibid., p. 160).

En ce qui concerne des disciplines comme la « biologie », par exemple, Dolci explique clairement que « se demander ensemble pourquoi quelqu'un ressemble plus ou moins à son père ou à sa mère » ou bien « pourquoi sa peau est différemment pigmentée ; pourquoi il a cette taille et pas une autre ; pourquoi notre santé ou notre maladie peuvent dépendre d'une alimentation différente ou de l'absence de nourriture », est certes mieux que « d'incruster dans la mémoire un texte de biologie »[1]. En général, dans l'expérimentation de Mirto, on n'ignore pas « l'héritage des données et des notions scientifiques », mais on apprend à s'en servir de manière équilibrée en les vérifiant ensemble dans l'expérience directe et en les confrontant avec l'expert du domaine[2]. Par ailleurs, la maïeutique de groupe permet d'étudier des problèmes « qui n'exigent pas nécessairement de réponses exactes (par exemple : 'Combien de types de silences existent-il ?', 'Qu'est -ce-que le destin ?', 'Qu'est- ce-que l'espoir ?') ». Elle cherche à explorer les problèmes sans négliger les résultats des diverses sciences mais sans oublier que le concept même de science doit être « constamment repensé » (ibid.). Autrement dit, il ne faut pas démoniser la science mais non plus la mythifier. Dans le projet de Mirto, on procède dans chaque secteur « à l'aide d'instruments simples mais avec un esprit profondément ouvert, et en considérant la science comme une activité humaine » (ibid., p. 163). C'est cet esprit ouvert qui permet de voir dans l'expérience éducative une « œuvre d'art » qui croît progressivement et dont « l'évolution est par définition imprévisible » (ibid., p. 164). Enfin, comme nous l'avons dit, dans la conception de Dolci il est impossible de subdiviser la rationalité de l'imagination et beaucoup de thèmes qu'il cherche à expliquer rationnellement se retrouvent sous une forme plus imaginative dans sa

---

1 Ce sont des aspects discutés pendant les séminaires avec le psychologue canadien antiraciste Otto Klineberg. Mais en général, à Mirto la « recherche du 'pourquoi' » est fondamentale (ibid., p. 158 ; Spagnoletti, cit., p. 133).

2 Chaque expert est un éducateur maïeutique; mais un éducateur maïeutique est aussi un « conseiller » (ibid., p. 157)

poétique. Voici donc des vers sur l'éducation qui semblent résumer fidèlement sa vision pédagogique pendant les premières années de l'expérimentation de Mirto :

> « Pour éduquer / il vaut mieux ne pas commencer / par la grammaire, par l'alphabet : / commence par la recherche de l'intérêt profond/ de l'apprendre à découvrir, / de la poésie qui est révolution / car elle est poésie. / Si tu éduques à la musique : / tu dois partir de l'ouïr des grenouilles / de Bach, / et non de pédants exercices. / Quand tes élèves auront su / qu'une caresse peut être diverse / caresses infinies, / un mal, divers maux infinis, / et une vie des vies infinies, / en arrivant aux escaliers tu demandes qu'ils jouent/ tendus comme les cordes d'un violon / dans cette concentration requise par un concert attendu. / N'aie-pas peur de rester / seul. / Commence avec peu de gens / à garantir la qualité dans le début, pour appartenir à tous : / souplesse avec qui ne sait pas comprendre / ouverture au divers / ne te laisse pas noyer dans des confusions brouillonnes / par celui qui est inexact, par celui qui est chroniquement incapable de ta confiance - / coupe les rapports. / Et cherche surtout à découvrir / la dialectique nécessaire / entre l'engagement maïeutique et l'assomption / de choix responsables » (Dolci 1974 b, p. 74).

3.2 Vers une théorie des « liens »

Nous avons dit que le projet de Mirto est le résultat d'un processus de *coopération éducative* se déroulant avec les enfants, leurs familles, les éducateurs et les experts. Parmi ces derniers on trouve des membres du 'Movimento di Cooperazione Educativa' (MCE), comme Anna Viganò, qui parle de la rencontre de Dolci avec ce mouvement et avec la pédagogie en général dans une interview :

> « La première rencontre de Dolci avec la théorie [de l'éducation] a été avec Montessori dont il parlait toujours avec beaucoup de respect. Il a connu notre mouvement par la médiation de Gianni Rodari qui avait écrit la préface à *Il ponte screpolato*. Ensuite nous l'avons littéralement introduit dans notre mouvement. Il a connu Mario Lodi et a commencé à suivre avec intérêt notre travail et *de manière très critique*. Pour lui, nous étions trop techniques sous certains aspects. Il nous disait : 'Faites attention ! Vous programmez trop ! Vous construisez des parcours où l'enfant reste souvent à la marge. Vous êtes trop directifs! » Malgré ses critiques, nous avons travaillé très bien ensemble » (Castiglione, 2006).

En effet la théorie pédagogique de Dolci ne peut pas s'enfermer dans ce mouvement car non seulement son approche entraine l'expérimentation de méthodes diverses – comme nous venons de le voir – mais aussi parce qu'elle nait et se développe dans un contexte social très mouvementé.

L'expérience coopérative coordonnée par Dolci visait à faire rencotrer les experts des diverses disciplines avec la population dans le contexte d'un projet éducatif concret (évolution de vingt ans d'expérience de lutte politique), sur les problèmes les plus divers, discutés avec les jeunes et les adultes en plusieurs occasions au cours des années. Cela impliquait un retour sur les questions, sur la programmation, sur les difficultés, et une certaine flexibilité dans l'analyse et la codification du processus collectif. Pour ne citer qu'un exemple, on a dit qu'en 1976 on organisa à Mirto un séminaire international d'une semaine (du 2 au 10 février). Le but principal de ce séminaire était de « vérifier la pratique et la théorie du laboratoire pédagogique de Mirto ». Il s'agissait d'une « vérification de secteur » se déroulant par « groupes spécifiques », chacun coordonné par un expert sur un thème particulier[1]. Or, dans la documentation qui suivit, publiée trois ans après, nous pouvons remarquer un retour de Dolci sur l'expérience, sur la recherche d'adhérence à l'expérience et de conciliation avec la pluralité, sur sa pensée intime qui cherche toujours à résoudre le rapport entre théorie et pratique, entre idée et réalité, réalité et utopie, entre le moi et les autres. Nous observons une continuité avec l'expérience intellectuelle passée et une maturation graduelle des thématiques typiques de la maturité. Tout d'abord le thème de la communication. En fait, le résumé des discussions du séminaire international s'ouvre avec une note sur ce sujet : « Chaque créature peut avoir des racines communicantes infinies, quoique invisibles, avec le monde à l'entour. Nos yeux, nos oreilles, notre peau peuvent être des germes de racines et de cordons ombilicaux » (1979, p. 21). Puis nous avons le thème de

[1] Le thèmes discutés dans les diverses séances du « Séminaire pour un éduquer nouveau » étaient : « Pédagogie des mathématiques » avec James Bruni, « Education et structures sociales » avec Ettore Gelpi, « L'apport de la psychologie cognitive à une méthodologie de l'éducation » avec Jacques Vonèche, « Vers une pédagogie de la poésie » avec Giacinto Spagnoletti, « Les organisations d'études comme intégration entre les buts de l'étude et les attentes de la société » avec Olle Edelhom, « Le rapport de l'individu à son milieu » avec Giovanni Cacioppo. Parmi les autres participants on voit aussi Paulo Freire, Johan Galtung et Bogdan Suchodolkski. Dans la séance sur le rapport entre poésie et pédagogie des discussions s'ouvrirent à partir de certains vers de Dolci qui apparaitront ensuite dans *Creatura di creature*. Nous rappelons que, dans l'été de la même année, Dolci partira étudier les expériences éducatives aux Etats-Unis et en Union Sovietique, et que dans l'hiver, une nouvelle phase d'expérimentation aura lieu à Mirto avec 120 jeunes de 1 à 7 ans et beaucoup de parents (Spagnoletti, cit., p. 233).

l'homme comme « centre de rayonnement en toutes directions », le problème du développement du sens critique, la question de l'apprentissage des méthodes, la thématique du corps et de son rôle dans l'apprentissage :

> « Apprendre à voir, à ouïr, à sentir est apprendre à se nourrir […] Apprendre à construire, apprendre à résister dans le conflit est apprendre à murir. Apprendre à choisir et à discriminer, au niveau personnel et au niveau des structures : apprendre des méthodes pour le développement réciproque, apprendre des méthodes de conflit pour éliminer les 'tiques' et les systèmes parasitaires » (ibid., p. 22)[1].

Le thème de la réciprocité va peu à peu s'articuler avec les thèmes de la communication et du « pouvoir». L'éducation devient l'expérience nécessaire pour l'émancipation de l'homme du « virus de la domination », du « faux communiquer » et de toute forme de pouvoir « parasitaire ». En 1978, dans l'article 'Problèmes de conscientisation-communication dans un travail éducatif pour le développement d'une zone', publié dans la revue 'Ideas and Action' de la FAO, Dolci écrit : « S'éduquer signifie aussi s'éduquer à discriminer, à choisir : une chose est la symbiose créative, autre chose est la *tique*, le parasitisme » (ibid., p. 54). Ces mots annoncent le discours de Dolci sur la nécessité que les hommes apprennent à distinguer entre « pouvoir» et « domination », entre « adaptation parasitaire » et « adaptation réciproque et créative », entre « transmettre » et « communiquer », entre « communication » et « inoculation ». A bien y regarder, c'est pendant l'expérience de Mirto que Dolci élabore progressivement sa théorie des « liens » ou des « noeuds » (« nessi », « nodi ») qui comprend toutes ces thématiques dans un discours qui se veut éducatif - ou, du moins, une « recherche sur l'éduquer créatif », comme résonne le sous-titre de *Palpitare di nessi* (1985). Ce livre, qui sort à la fin de l'expérience de Mirto, signe aussi la rupture de Dolci avec l'enquête en profondeur sur certains problèmes spécifiques de la vie sicilienne qu'il remplace définitivement par une enquête plus ambitieuse – en profondeur dans un autre sens - sur la condition du monde, sur la condition des rapports humains. À vrai dire, *Palpitare di Nessi* se présente comme un discours sur l'éducation de l'homme aux relations en général. Dolci analyse le thème de l'éducation à partir des aspects les plus dangereux du système de

[1] En 1978, il écrira « La conscientisation passe par les mains » (1979, p. 54).

production de masse, voire les problèmes des « armements », de la « drogue », de l'information, de l'environnement, de la santé du monde, de l'augmentation des suicides, de la tendance au « suicide de masse ». Dans ce livre l'expérience de Mirto est rappelée à plusieurs reprises sous forme d'anecdote pour mieux illustrer les problèmes[1]. La première partie, « Palpito », est un dialogue sur les rapports humains, sur la nature conflictuelle des rapports humains, sur la nature des relations entre parents et enfants, sur les limites et les possibilités du petit groupe familial dans la société. Nous observons une évidente évolution des notions de maïeutique, réciprocité et structure que Dolci commence à analyser en se servant des sciences biologiques, bien que toujours dans une approche socio-existentielle - car il est toujours préoccupé par la condition de l'individu. La deuxième partie est consacrée à l'étude des « liens entre éduquer, créativité et développement » dans un monde qui souffre d'un « manque de créativité » (1985, p. 7). Nous voyons clairement une continuation des réflexions de Dolci sur le monde nouveau et l'invention du futur qu'il avait mis à part pour se concentrer sur le projet de Mirto.

C'est donc à partir de ce texte que nous chercherons à analyser les aspects fondamentaux de la conception pédagogique de Dolci laquelle, comme nous avons essayé de le montrer pendant notre étude, tend vers le discours politique, - et *peut-être* à le fonder aussi -, mais également vers une vision organique de la société. C'est pourquoi, nous parlerons maintenant de la conception politico-pédagogique de Dolci comme d'une philosophie sociale dont la théorie de l'éducation est la structure portante.

3.3 De la structure, du rapport et de la communication

La notion de « structure » est l'une de ces notions qui ont occupé la réflexion de Dolci depuis sa jeunesse. Il l'a utilisée comme l'ont utilisé d'autres penseurs du XXème siècle, mais sans jamais oublier la signification spécifique qu'il a apprise dans l'étude des sciences de la construction. En fait, lorsqu'on lui demande qu'est-ce qu'une structure, il répond souvent

[1] On peut dire que, dès maintenant, l'anecdote devient un moyen fondamental de Dolci pour communiquer ses réflexions toujours plus articulées.

« construire, du latin *struere* »[1]. Dans le paragraphe 'La structure maïeutique' de *Nessi fra esperienza etica et politica*, Dolci écrit :

> « On sait qu'avec le terme *structure,* né dans le domaine de l'architecture avec Vitruve, on vise, dans le dernier siècle et dans les disciplines les plus variées, à exprimer l'essence du construire : *structure* n'indique pas cette usine (ou cette société ou image ou langage ou combinaison chimique ou relation mathématique, etc.) mais la nature des rapports de chaque partie avec l'ensemble, la nature de l'interdépendance des diverses parties. Une certaine intuition de la structure était déjà présente dans la formule d'Aristote : ' La maison n'est pas la somme de ses briques et de ses poutres, car elle contient comme partie intégrante le projet de l'architecte' » (Dolci, 1993, p. 331).

Par conséquent, pour Dolci une structure ne peut se tenir debout sans des points d'appui, des points de forces. La structure n'est pas seulement un ensemble de parties interdépendantes mais aussi un système de rapports de forces, c'est-à-dire qu'elle est *l'acte même de construction de rapports de forces*. La structure est le projet même de construction de rapports de forces. En outre, chez Dolci, 'structure' est un synonyme de 'système complexe', ou simplement 'complexité', et la complexité se retrouve aussi dans le plus petit des organismes. L'être humain est donc une structure organique complexe qui contribue à la *construction* de rapports de forces. Chaque individu est un projet de construction de rapports qui peuvent être créatifs ou destructifs au monde. Il est le constructeur et en même temps ce qui est à construire.

Dans l'optique de Dolci, l'éducation concerne principalement le processus d'adaptation de l'individu aux conditions qu'il trouve à sa naissance et à celles qu'il trouvera pendant sa croissance. Les rapports entre les hommes suivent, dans leur processus d'adaptation, la même loi d'interdépendance qui caractérise les rapports entre toutes les espèces vivantes et non vivantes[2]. Il s'ensuit que, « comme la cellule », chaque être humain « a besoin de ne pas

---

[1] Et il ajoute que la structure est « *co-struire* (construire avec) tout en visant le futur » (ibid., p. 378). Nous rappelons que le verbe latin *struo* peut signifier aussi assembler, ranger, préparer, façonner, disposer, tramer, élever, etc. Nous le retrouvons dans les mots 'instruction', 'instruire', 'industrie', 'instrument' et leurs dérivés.

[2] Dolci ne veut pas réduire la vie sociale des hommes aux modèles biologiques. Avec le renvoi à la biologie, nous l'avons remarqué plus haut, il veut souligner que « chaque rapport vivant peut exprimer - de manière contradictoire et complexe - l'adaptation réciproque et créative » (2011, p. 39). Dans le chapitre « Paraboles biologiques » du livre

rester seul » (ibid. 51). Le processus d'adaptation des hommes peut être passif ou créatif. Son équilibre dépend essentiellement de la manière adoptée pour gérer leurs relations. Lorsque Dolci parle de rapport créatif, symbiotique, il songe surtout à la structure typique qui unit et à la fois divise un organisme humain d'un autre : la mère de son enfant. Ce rapport est pour Dolci le modèle de base d'un rapport d' « adaptation réciproque et créative » qui est toujours menacé par les pressions de la société[1]. Il est donc fondamental qu'après la naissance de l'enfant, « on continue » à favoriser l'adaptation réciproque et créative (ibid., 35).

Or le processus d'adaptation est essentiellement un processus de « communication », c'est-à-dire qu'il a trait à la capacité de communiquer propre aux organismes non viraux. Tous les organismes qui se reproduisent par fécondation ont besoin de communiquer entre eux pour survivre. Pour Dolci, « la vie ne peut exister sans le communiquer » (2011, p. 259). La fécondation elle–même est essentiellement un acte de communication car elle est un rapport de communion entre deux organismes. Et c'est la fécondation qui définit le destin de l'évolution des organismes. En fait, si dans la reproduction unicellulaire les organismes reproduits sont des copies de ceux qui les ont produits (sauf exceptions), dans la reproduction par fécondation l'organisme engendré est différent des organismes qui se sont accouplés pour l'engendrer (ibid., p. 260). Bref, la biologie enseigne que la naissance de cette diversité est le moteur de l'évolution.

Pour Dolci, les rapports humains peuvent s'accroitre comme dans le processus de fécondation ou se « scléroser » comme dans la reproduction unicellulaire. Dans le premier cas, on parlera de communication car il y a la participation de deux organismes à la naissance d'un troisième tout neuf, dans le deuxième on parlera de transmission car il n'y a qu'une reproduction-répétition mécanique du même organisme. En ce sens, Dolci soutient que l'on

---

Dal trasmettere al comunicare, Dolci soutient clairement que « la vie d'un organisme végétal ou animal est dissemblable de la vie sociale humaine » mais que les recherches et les découvertes de la biologie ont contribué à résoudre des problèmes « extrêmement complexes » (ibid., p. 249). Il est « fasciné » par la biologie car elle nous aide à approfondir « les analogies possibles entre fertilité et créativité » (ibid., p. 255 et p. 260). La biologie révèle ce qui différencie l'organisme humain des autres organismes, mais permet aussi de distinguer entre les organismes qui survivent par un processus d'adaptation réciproque et les organismes qui se reproduisent par parasitisme. D'où la formule « virus de la domination » avec laquelle Dolci indique, dans la société humaine, essentiellement l'élément pathogène des individus et des groupes exploiteurs.

[1] « Chaque femme, lorsqu'elle devient mère, modifie son propre organisme ; le rapport entre la mère et l'embryon représente un équilibre biologique […] Si cette adaptation réciproque et créative ne se réalise pas, l'enfant ou la mère meurt » (1985, p. 113).

ne peut pas imaginer une croissance équilibrée et créative sans la communication : « Chacun, pour communiquer, doit être créatif ; et s'il veut être créatif, doit savoir communiquer » (1995 a, p. 7). La communication peut être unidirectionnelle ou bidirectionnelle. À vrai dire, la communication unidirectionnelle n'est pas communication. Elle est essentiellement transmission. Et si dans un rapport la transmission prévaut, le rapport est malade. Ce qui peut se vérifier dans tous les types de rapport : en famille, à l'école, sur le lieu de travail, etc. A plus forte raison dans une société qui se vante d'être « la société de la communication de masse ». Dolci est en fait convaincu que les moyens de communication de masse favorisent les processus d'adaptation passive contribuant à masquer, avec leurs langages, les significations originaires du mot communication (ibid., 202). Ils sont des drogues qui conduisent les gens à la dépendance. Ils conditionnent les rapports humains[1]. C'est pourquoi Dolci, après avoir défini la communication du point de vue biologique, ressentira le besoin d'analyser de manière critique les définitions du terme « communication » formulées par les intellectuels de diverses appartenances.

La structure humaine est une structure communicative qui peut toujours devenir transmissive. Les mass-médias ne sont pas les principaux responsables de cette mutation. Ils sont surtout des « producteurs de persuasion, de propagande, de consensus » qui contribuent à produire des agglomérations, voire la « masse », avec la famille, le groupe d'appartenance, l'école, la fabrique, les partis et les autres formes d'organisations. Ce sont tous également des lieux de production de masse dans la mesure où ils se développent sur la base de rapports unidirectionnels. Les mass-médias « ne sont pas moins producteurs de *masse* que l'école, la fabrique, une certaine politique, un certain fanatisme». Pour Dolci, l'école « peut transformer des créatures tendres en exécuteurs habiles et dociles » comme est capable de le faire la « machine de la propagande télévisée » (ibid., p. 121). Et comprendre sous l'expression communication de masse « le livre […], le journal, le cinéma, la radio, la musique enregistrée, la télévision » est le résultat d'un malentendu, car ce qui compte est de savoir comment ces instruments sont « gérés », « produits », « consommés » (ibid.). Il serait plus correct de traduire l'expression anglaise mass-media par « moyens de masse » car, en fait, ils

[1] « Plus les médias agissent de manière unidirectionnelle plus ils déséquilibrent les rapports […] Sans certains spectacles, sans certains fumeux produits, sans certaines fausses certitudes, beaucoup de gens tombent en crise d'abstinence » (ibid. 191).

ne sont pas des moyens de communication mais des producteurs de masse. C'est que tout rapport dans lequel un des sujets ne participe pas, n'est pas un rapport de communication. Tout rapport dans lequel un des sujets cherche à « inoculer » dans les autres des informations est un rapport de transmission. On va approfondir par la suite ce que cette différence entraîne.

4. Transmettre, communiquer, apprendre à s'organiser[1]

4.1 Sur la différence entre transmettre et communiquer

Dans la conception de Dolci, *transmettre* et *communiquer* sont deux mots avec lesquels on peut identifier deux cultures et deux manières différentes de concevoir et de gérer les relations humaines. L'acte de transmettre exclut la réciprocité et avance une intention de subordination et de domination. À l'inverse, l'acte de communiquer demande un dialogue, des discussions, des débats et aussi des actions choisies ensemble. Or, dans l'histoire théorique et pratique de l'éducation, la notion de *transmission* a connu un succès plus grand que celle de *communication*, parce que la plupart des pays aujourd'hui considérés

[1] Le thème de la différence et du conflit entre les deux aptitudes humaines du transmettre et du communiquer a été au centre de la réflexion mûre de Danilo Dolci. Il nous en offre une première esquisse dans le livre *Dal trasmettere al comunicare* (1988), une esquisse que sera développée dans les trois travaux suivants: *La legge come germe musicale* (1993), *La comunicazione di massa non esiste* et *Comunicare, legge della vita* (1995). Je me sers surtout de ces derniers pour analyser notre sujet. Dans ce chapitre je revois essentiellement des questions que j'ai traitées à la 'Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles', en Juillet 2012, dans une communication intitulée 'Danilo Dolci : le conflit entre transmettre et communiquer et sa résolution maïeutique' (Fiscarelli, 2012).

démocratiques, avant de faire l'expérience de la démocratie, a longuement vécu sous des gouvernements despotiques qui ont imposé un modèle éducatif autoritaire, que Dolci nomme « transmissif » ! En effet, la notion de *communication* a fait son apparition seulement dans la modernité, au cours du développement progressif des états démocratiques. Ceux-ci sont fondés sur une idée-positive de la communication, entendue comme participation et ouverture aux échanges et aux relations réciproques[1]. Les dictatures coupent la communication avec l'extérieur et tendent à structurer une communication uniformisée à l'intérieur de leur état ce qui, au lieu de favoriser la participation, inculque une table des valeurs et des comportements[2]. Les pays démocratiques, au contraire, sont poussés par un besoin de communiquer à tous les niveaux. La communication est une prérogative de la démocratie, et c'est pourquoi les moyens de communication ont grand pouvoir dans la démocratie. Le type de contrôle du système de communication et d'information qualifie le degré de démocratie d'un état. Comme on l'a dit plus haut, une démocratie s'instaure -parfois après une dictature et peut toujours se transformer en une nouvelle dictature. Pour cela les moyens de communications et d'informations jouent un rôle fondamental. D'après Chomsky, la démocratie américaine a su utiliser la propagande avec l'extérieur mieux que l'Union Soviétique à l'interne. Pour lui le « modèle oligopolistique des médias est le système naturel de la démocratie capitaliste » dont la « forme la plus élevée » est représentée par les États-Unis[3].

Ceci étant, la *différence* entre transmettre et communiquer n'a pas toujours suffisamment été prise en considération par les sciences de l'éducation et la pédagogie[4]. À quoi est dû ce manque ? Peut-être au fait que la question de la « transmission des savoirs » rentre dans un

1 J'ai approfondi la question du rapport entre les formes de gouvernement et l'éducation dans ma thèse de Master, *Educazione ed economia. Proposte per il progresso sociale* (2011). Il faut souligner un détail. À partir des années vingt, dans le plus grand état démocratique du monde, les Etats-Unis, le débat sur la communication commence à se confondre avec celui sur l'*information*. Pour se faire une idée sur l'influence que cette question a eu sur nos démocraties, je ne peux que renvoyer aux livres de Noam Chomsky auquel Dolci aussi doit quelque chose.

2 En réalité Dolci substitue le terme « inculquer » au terme médical « inoculer ». Ainsi parle-t-il souvent de communication « inoculante » en songeant aux vaccinations. Voir surtout les chapitres 'Communication ?' et ' ...Ou tentative systématique d'inoculation' dans *Dal trasmettere al comunicare*.

3 « The model of media as corporate oligopoly is the natural system for capitalist democracy. It has, accordingly, reached its highest form in the most adavnced of these societies, particularly the Unitated States, where media concentration is high, public radio and television are limited scope, end elements of the radical democratic model existe only at the marge […] In this respect, United States represents the form towards which capitalist democracy is tending » » (Chomsky, 1989, p. 21).

4 Dolci analyse les affirmations de nombreux intellectuels de tout pays et secteurs en montrant comment aucun d'eux fait la différence entre transmettre et communiquer. Mais dans notre étude c'est surtout le domaine de l'éducation qui nous intéresse.

débat plus vaste sur les pédagogies de groupe dans lesquelles on admet une équivalence tacite entre les deux notions. Je pense, par exemple, à certaines remarques de Philippe Meirieu dans *Itinéraires de pédagogies de groupes* où le thème de la communication entendue comme « mise en commun » est touchée dans le discours sur la 'pédagogie institutionnelle', en particulier à l'égard du rôle du « maître-animateur » dans l'organisation du travail de groupe. En outre, le thème de la communication est considéré par rapport au thème des rapports de pouvoir. D'après Meirieu, en effet, dès 1964 on assiste à un changement dans les pratiques et dans les objectifs de la pédagogie institutionnelle - du moins chez M. Lobrot, R. Lourau, G. Lapassade -, qui paraissait avoir dépassé « les difficultés de communication » au profit de « l'analyse des structures de pouvoir ». Le « dispositif scolaire » n'est plus étudié comme une institution à améliorer mais comme un « appareillage bureaucratique ». La pédagogie devrait ainsi être envisagée comme une « expérience politique » et deviendrait donc un moyen « de déstructurer l'organisation des pouvoirs dans le groupe, pour que s'opère quelque chose qui pourra représenter ou préparer la mise en place d'un nouveau modèle socio-politique » (1992. pp. 101-102). Nous voyons que, là, nous ne sommes pas loin de l'expérience de Dolci qui articule étroitement communication et transmission, subordonnant cette dernière à un bouleversement de la première. La verticalité de la transmission est remise en question au profit de l'horizontalité et de la réciprocité, car le nouveau projet politico-pédagogique prévoit une « formation à la relation » (ibid., p. 101), c'est-à-dire des pratiques qui favorisent les rapports de communication[1].

Le manque d'une distinction nette entre transmettre et communiquer paraît exister aussi chez John Dewey qui réfère fortement la « communication » à la construction du « commun ». Nous pouvons facilement le constater dans les premières pages de *Démocratie et éducation* :

---

[1] Par ailleurs, P. Meirieu cite J.-P. Sartre pour expliquer le passage des pratiques sérielles aux pratiques communes, ce qui revient au thème de la communication entendue comme 'mise en commun' : « Le maitre, pourvoyeur de matériaux et organisateur de la division du travail dans le groupe de production, deviendrait alors un spécialiste des 'âmes', avide de découvrir la 'personne vraie' derrière la fonction qui la cache […] Son travail équivaudrait à un dévoilement : il s'agirait de se défaire de tout ce qui fait obstacle à la transparence des relations et, particulièrement, de toutes les étiquettes sociales, de tous les statuts hiérarchiques qui obscurcissent les rapports humains. Pour utiliser la terminologie mise en place par J.-P. Sartre […] il s'agirait de permettre à un ensemble d'individus réunis seulement par un intérêt commun de devenir un groupe fusionnel existant à chaque instant par l'investissement des personnes qui le constituent, qui se totalisent toujours dans l'acte toujours renouvelé de leur adhésion à la communauté […] L'objectif de l'animation serait donc d'assumer le passage de la 'praxis sérielle' à la 'praxis commune' qui, seule, constituerait un ensemble d'individus en véritable groupe » (1992, p. 86).

> «Non seulement la société continue-t-elle à exister *par* transmission, *par* communication, mais on peut dire avec raison qu'elle existe *dans* la transmission, *dans* la communication. Le lien qui unit les mots: commun, communiquer, communauté et communication n'est pas seulement verbal. Les hommes vivent dans une communauté en vertu des choses qu'ils ont en commun. La communication est le moyen par lequel ils parviennent à posséder ces choses en commun. Pour former une communauté ou une société, ils doivent avoir en commun les objectifs, les croyances, les aspirations, la connaissance –une compréhension commune- une orientation d'esprit semblable comme disent les sociologues. On ne peut pas transmettre ces notions comme on passerait des briques ou tout autre objet matériel» (1983, p. 18).

Pour Dewey, dont la pensée, comme on l'a dit plus haut, a influencé considérablement le débat contemporain sur l'éducation et son rapport avec la démocratie, les mots *transmission* et *communication* sont profondément reliés, mais il ne s'interroge pas sur la différence de signification entre les deux termes. Il souligne l'importance du *passage* des patrimoines biologiques et culturaux d'une génération à l'autre pour la continuation de la société ; il parvient ainsi à montrer que la véritable transmission des savoirs se fait dans un processus de communication entendue dans le sens ancien du terme. Cependant, Dewey ne se soucie pas de distinguer les deux termes. Il ne s'attarde pas sur l'origine du mot transmission comme il le fait pour le mot communication et donc son discours ne se ressent pas de l'acception négative de ce terme qui a été mise en parenthèses par Dolci.

Il est vrai, par ailleurs, que dans ces exemples la distinction entre transmettre et communiquer n'est pas connotée au point de compromettre une idée démocratique de l'éducation ; alors que chez Danilo Dolci les deux notions sont tout à fait séparées et leur différence reflète deux façons distinctes de concevoir l'éducation, d'interpréter et d'organiser les rapports humains, l'un (le transmettre) étant la signification négative de l'autre (le communiquer). La différence entre culture transmissive et culture communicative définit la ligne de démarcation de deux voies diverses et toujours possibles d'apprendre, de vivre l'éducation. Dolci fait de cette opposition un élément-clé de sa pensée, même si, en y regardant de plus près et en dépassant les questions de vocabulaire, il pourrait se retrouver proche de Dewey.

Au cours du dernier demi-siècle, une certaine attention sur la différence en question a été peut-être portée par la linguistique. Je pense, par exemple, au rôle croissant de la notion de « compétence communicative » (avec toutes ses nuances) dans la recherche inspirée par les théories linguistique de Chomsky et surtout dans la glottodidactique qui, en mêlant les sciences linguistiques, sociologiques, psychologiques et anthropologiques, a élaboré une « approche communicative » dans le domaine de l'apprentissage des langues étrangères. Ceux qui valorisent cette approche considèrent l'apprenant comme le centre *actif* de l'apprentissage et remettent à l'enseignant la tâche de susciter des moments d'échange entre les apprenants. Le maître se fait *communicateur*. Il ne transmet pas des connaissances mais organise la leçon pour que les élèves puissent les *découvrir*. Dans cette approche, la notion de *transmission* est suspectée de favoriser des pratiques didactiques verticales par rapport à l'apprentissage des langues, mais on ne trouve pas un vrai projet politique. L'approche communicative est plutôt formelle ou limitée car elle représente seulement une orientation pour les enseignants de langues étrangères qui travaillent dans un secteur spécialisé sans manifester de tendances « révolutionnaires » envers le dispositif scolaire et la société en général. Ils se bornent à faciliter l'intégration des étrangers en facilitant les conditions d'apprentissage des langues, en liant l'apprentissage des langues aux situations types que vivent les étrangers dans leur pays d'adoption. Autrement dit, le concept de communication adopté par la glottodidactique sert surtout à faire face aux exigences et aux difficultés de la société inter-culturelle.

Dolci ne tient pas compte de ces approches. Sur le thème de la communication il est orienté plutôt vers l'univers conceptuel ouvert par K. O. Apel et J. Habermas qu'il cite souvent dans ses derniers livres[1]. Pour Dolci, la communication est essentiellement le contraire de la

[1] Par exemple, dans *Nessi fra esperienza etica e politica*, Dolci cite les deux dans le chapitre consacré aux rapports entre science et éthique. Dolci avait étudié *Ethique de la communication* de de K. O. Apel dans lequel il retrouva le « problème de la responsabilité planétaire », l'idée d'un « principe rationnel de l'éthique », l'attention sur le rapport entre « moralité » et « normativité », le thème de la « r*é-organisation de la co-responsabilité* pour le changement des institutions » (K. O. Apel, cité d'après Dolci, 1993, p. 393). En décembre 1992, Dolci se rend à Frankfurt pour discuter avec Habermas sur « l'usage » des termes transmettre et communiquer. Habermas était intéressé à la notion de « structure maïeutique ». Il dit : « Les conditions que vous avez identifiées avec la structure maïeutique, pour le développement de la créativité individuelle et collective, sont des présupposés face auxquelles on ne doit pas se dérober. On ne peut y déroger. C'est vrai : elles sont Lois ». Habermas partageait la distinction dolcienne entre transmettre et communiquer. Il considérait le transmettre comme « une action stratégique » pour « convaincre, persuader », et la communication comme une action visant le « consensus ». Et il était d'accord avec Dolci que « la personne peut survivre et se développer seulement si elle trouve les conditions pour le communiquer » (Dolci 1993, pp. 393-395).

transmission. Cette dernière exclut du rapport interpersonnel la réciprocité et empêche la structuration de rapports sains[1]. Dans la froide épaisseur d'une culture excessivement transmissive, les individus deviennent automates, les rapports humains se mécanisent et il y a le risque de désapprendre à communiquer. Il peut y avoir un 'transmettre' sincère[2], mais au fur et à mesure que les individus s'habituent à des rapports uniquement transmissifs, l'attitude à transmettre devient violente et se fait domination, tyrannie, dictature. «Le rapport exclusivement unidirectionnel, affirme Dolci, dans le temps tend à rendre l'autre passif et violent» (1995 b, p. 38). Dans cette perspective, «savoir distinguer le *transmettre* du *communiquer*» est pour Dolci une opération «essentielle […] à la croissance démocratique du monde» (ibid., p. 32). Le vrai *communiquer,* ce qui accroît réellement le sens de la communauté, demande un dialogue, des discussions, des débats et des actions choisies ensemble. Ce qui n'est pas communication dans ce sens est essentiellement rapport de domination. Comme on le verra par la suite, l'homme peut tomber malade par le « virus de la domination » et la maladie du non-communiquer.

4.2 Le « virus de la domination » et la maladie du non-communiquer

Pour utiliser une image de G. Deleuze et F. Guattari, sur les *mille plateaux* des interactions et des échanges sociaux, il peut y avoir des diffusions unidirectionnelles de messages, des circulations unilatérales d'informations, des transpositions directes de données et de codes, autant que des communications partagées, des communions d'intérêts et d'attentes selon les divers contextes et formes possibles de la réciprocité. Ces deux alternatives donnent vie, d'après Danilo Dolci, à un conflit par la résolution duquel on aura une direction pour la société future : «Du profond conflit entre l'insensée domination qui transmet mécaniquement et les forces éducatives authentiques communiquant de façon créative, écrit-il en 1995, en résultera le destin du monde» (1995 b, p. 32).

Le 'transmettre' peut devenir dangereux au point d'étouffer notre capacité communicative. Un rapport transmissif est essentiellement ce que Sartre appelle un «lien d'extériorité». Entre

---

1 « Les rapports transmissifs font tomber malade. Ils sont violents» (Dolci, 1995 a, p. 12)

2 « Le transmettre peut être sincère ou faux», (ibid., p. 17)

celui qui transmet le message et celui qui le reçoit s'instaure une relation hiérarchique. Le récepteur ne doit pas répondre ou discuter mais seulement exécuter ou ne pas exécuter des ordres. Dans la transmission il peut être passif, rester dans son propre univers exactement comme devant la télévision (qui transmet justement des transmissions). La tendance à transmettre hiérarchise les liens, tandis que la communication vise leur structuration horizontale. Il s'agit de deux manières différentes de concevoir le *pouvoir* humain, dans ses manifestations possibles. D'une part un pouvoir tendant à devenir domination et violence, d'autre part un pouvoir visant la force de la participation et de la coopération. Dans la conception de Dolci, le pouvoir, comme la force, en tant que capacité intime de la réalité humaine, n'a pas nécessairement une valeur négative. Pouvoir et force sont modifiables selon les circonstances. Leur valeur morale dépend des fins et des scrupules de ceux qui les exercent. Selon Dolci, une «*utilisation insalubre de la force et du pouvoir*» donnera justement «*violence, domination, despotisme*» (ibid., p. 14). Pour qu'une société puisse se développer sagement, il faut« distinguer la *force-pouvoir* de la *violence-domination* » (ibid.). Ainsi, peut-on dire que le 'transmettre' est à la domination et à la violence, ce que le 'communiquer' est au pouvoir et à la force. Dans une société fondée sur le 'vrai communiquer' le pouvoir se différencie de la domination et se fait source de vie démocratique. Pour Dolci, en fait, « le développement extrême du concept de démocratie concorde avec celui de communauté, le milieu où murît le communiquer le plus intime et le plus compliqué» (ibid., p. 58).

Le conflit entre culture transmissive et culture communicative suit les dynamiques de la dégénération de la force et du pouvoir en violence et domination, et cela représente dans les grandes lignes le noyau cancéreux de la société moderne. En général «la vie du monde est affectée par le virus de la domination» (ibid. p. 38), qui trouve dans les attitudes « transmissives » son meilleur canal de contamination. Le virus de la domination, qui nous rappelle la volonté de puissance de Nietzsche, n'est pas nouveau. Il est un «ancien virus» qui, « invisible » (2011, p. 77), a changé de forme dans les siècles, et dans sa nouvelle configuration est capable de s'insinuer partout, même là «où les bombes n'arrivent pas» (1995 b, p. 38).

Le pouvoir parasitaire de la culture transmissive «empoisonne» les grains de la communication surtout avec les moyens d'information. La tendance à la «transmission propagandiste» transforme graduellement les rapports interpersonnels en relations mécaniques, produisant un processus d'automation au lieu d'une vraie croissance des individus et des groupes, et ainsi affaiblissent leur capacités créatives et communicatives au point de les décourager complètement. Dans la perspective de Danilo Dolci, «l'impuissance de communiquer… *fait tomber malade*, *tue*» (ibid., p. 42). La société «souffre dangereusement de rapports faux» (ibid., p 38). Malgré le progrès des techniques et des sciences de la communication, *communiquer* est toujours plus difficile. L'individu devient toujours plus inapte à communiquer et à construire des relations, à coopérer. Ainsi, ne pas savoir communiquer favorise toutes sortes de dépendances, aux personnes et aux objets. On peut dire que, pour Dolci, la dépendance aux stupéfiants proprement dits ne stupéfie pas plus que la dépendance à la télévision, aux voitures, à la majorité de nos habitudes. Aux dépendances produites par l'utilisation de drogues et par toutes les manipulations psychiques et psychologiques, il faut ajouter celles que produisent la manipulation pratique et le *faire* quotidiens : «La drogue, dit Dolci, est un succédané mortel de rapports ratés», mais «aussi l'activité aride, la production trop accélérée, peuvent résulter des drogues. Pour ne pas penser. Pour oublier» (ibid., p. 60). Comme contrepartie au *faire* incessant nécessaire aux cycles de la production, de l'échange et de la consommation, la société industrielle offre la télévision comme moment de relâchement, qui occupe ainsi le temps dont les *créatures* auraient besoin pour *créer* et communiquer. La télévision a forgé le nouveau type d'homme que le politologue italien Sartori a appelé *homo videns* (Sartori, 2007). Ce nouvel homme apprend à juger et à agir à partir des images télévisées, instaure avec l'univers transmissif de la télé un rapport de complicité qui le rend passif, et ce nouveau rapport l'a littéralement *vidé* des fonctions vitales de la communication, l'a presque exproprié complètement de soi. Dolci paraît avoir anticipé les temps : «L'utilisation excessive de la télévision, sans sens critique, déracinée de l'attitude à observer et sentir de façon critique - surtout de la part des enfants - risque d'exproprier chacun de soi» (Dolci, 1995 b, p. 46).

Quoi que l'on pense du progrès des sciences de la communication, à partir du premier transmetteur d'ondes électromagnétiques, quel que soit l'aspect positif implicite dans le pouvoir du «communiquer à distance», la réalité humaine instaure avec l'instrument - l'objet

par lequel passe et s'organise ce type de communication - un rapport de dépendance, c'est à dire une relation pathologique. C'est là le point essentiel. En pensant avoir produit un nouveau mode de communication les êtres humains sont devenus incapables du 'vrai communiquer', et doivent maintenant «étudier» cette incapacité de communiquer «comme une maladie à guérir» (ibid.).

4.3 L'éducation est le travail le plus économique !

Non seulement les rapports entre les êtres humains sont affectés par la maladie du non-communiquer, mais également les rapports des êtres humains avec l'environnement. Murie dans nombre d'individus et de groupes et après avoir contaminé des communautés entières, la maladie du non-communiquer se propage dans l'environnement, arrivant à contaminer des parties considérables du cosmos[1]. Comme dans une spirale, dont la force centrifuge a son point de fuite dans l'être humain, la pathologie de la transmission et de la domination se répand en cercles toujours plus grands vers les autres royaumes. C'est pourquoi, d'après Dolci, il est nécessaire de comprendre les corrélations entre «une certaine domination industrielle-parasitaire polluant, l'inoculation doctrinaire-publicitaire, le désastre écologique, un communiquer enfermé et faux [...], le désarroi de beaucoup de jeunes et la déviation de tant d'énergies dans la drogue» (ibid., p. 44).

Derrière cette perspective, il y a une vision organiciste de la société dont «il ne faut pas avoir peur de faire le diagnostic»[2]. Au contraire, diagnostiquer, «oser le diagnostic» devrait être considéré comme une activité principale, le «premier opérer». Analyser comparativement les diverses expériences dans les différents territoires, comparer les symptômes observables dans les divers domaines de l'organisation sociale, faire une radiographie générale des maux qui nous accablent, est un acte indispensable pour un projet de changement. Le diagnostic, ainsi orienté, «prépare au changement» (ibid., p. 48). Les parties de l'organisme-monde sont toutes structurellement corrélés. Le dysfonctionnement de l'une compromet le fonctionnement des autres et tout l'organisme risque de tomber malade. Le «déséquilibre écologique» et le «déracinement» produits par la «domination parasitaire» de la ville industrialisée sur la campagne, ont facilité la «diffusion de l'angoisse et de l'agressivité [et] de complexes

1 Dolci pense, par exemple, à la production de fusées spatiales et de satellites.

2 'Il ne faut pas avoir peur de faire le diagnostic' est le titre d'un chapitre de *Comunicare, legge della vita*.

processus interdépendants et incontrôlés» (ibid., pp. 52-53). La ville est grossie de toutes ses contradictions internes et externes, et perpétue les conflits engendrés par la séparation des êtres humains de la nature. Les *citoyens* eux-mêmes reproduisent perpétuellement cette séparation primordiale entre la ville et la campagne, au point qu'ils n'arrivent plus à imaginer leur harmonie. Les êtres humains ne sont plus éduqués au rapport avec la nature. Et c'est pourquoi comprendre comment la ville et la campagne «peuvent s'intégrer dans la ville-territoire» devient un problème éducatif fondamental. Il faut reconstruire le rapport avec l'environnement en bâtissant des nouvelles villes, les « villes-territoire » et en songeant au monde comme à une « seule ville », « une ville organique terrestre », dont chaque continent est « un quartier » (1979, p. 50).

L'éducation, ici, se fait regard écologique-économique sur une société malade de non-communication. Du diagnostic critique-écologique de Danilo Dolci, il ressort que les écoles sont des cellules très tentantes pour le virus de la domination. Un simple coup d'œil, nous permet de relever « une constante » dans la majorité des écoles : « les jeunes n'y apprennent ni vraiment à communiquer ni à exercer leur propre pouvoir. Ils n'apprennent qu'à devenir des exécuteurs» (ibid., p. 52). Sans capacité de communiquer, les enfants ne sont pas non plus éduqués à un échange significatif avec la nature. Reconquérir l'harmonie entre l'enfant et la nature devient ainsi pour Dolci une mission pédagogique essentielle, dont on se souciera peut-être jusqu'à ce que l'adulte lui-même retrouve sa dimension naturelle. Le Centre éducatif de Mirto est né pour satisfaire cette exigence. Edifié au milieu de la nature sauvage de la Sicile occidentale, aux pieds des collines qui se profilent sur la vallée du Jato, frôlé par les vents de la mer Méditerranée, il exprime la nécessité de renouer les rapports avec la terre, de reconstruire la société à partir d'un renouvellement de la réciprocité avec la nature. Son édification a été voulue par la collectivité locale, devenue consciente de cette problématique après des années de consultations et de luttes contre un gouvernement sourd aux problèmes de l'éducation (Spagnoletti, cit., pp. 126-127).

Le déséquilibre écologique est, d'ailleurs, lié à une économie aussi déséquilibrée et déséquilibrante. Une économie qui ne respecte pas l'environnement, ne garantit pas non plus une «responsabilité effective», n'est pas vraiment «économique». Elle est fondée sur le «gaspillage» et sur une forme de pouvoir parasitaire dont le niveau de démocratie est

«inconsistant» et «vague» car les richesses sont distribuées à quelques groupes[1]. Par conséquent les citoyens, opprimés par les services offerts par les serveurs du «capital», en laissant à des groupes restreints la gestion des ressources de la production, ne perçoivent plus leur pouvoir intime. Ils *désapprennent* à l'exercer en désapprenant en même temps leur capacité de s'organiser de manière autonome. Le «modèle virale» du «grand capital» éduque les populations à devenir des «producteurs d'agents viraux tous égaux» et, par le moyen de la culture transmissive, forme dès l'enfance les structures psychologiques d'individus déshabitués à penser et à agir, ayant désormais «honte du vrai communiquer» (Dolci, 1995 b, p. 54). Cette fausse manière de concevoir et de faire de l'économie est corrélée au déséquilibre écologique autant qu'aux échecs de l'éducation. Les écoles, toujours plus semblables à des usines, traduisent l'engrenage pervers d'une économie non vraiment économique. En effet, Dolci considère l'économie comme «*lois de l'environnement*» et comme «étude» visant à «obtenir le maximum de résultat avec le minimum d'énergie» (ibid.). Ce type d'économie tend à la «distribution équilibrée des moyens disponibles » et demande aussi de la créativité. Elle cherche à organiser les ressources « en apprenant » en même temps aux hommes et aux enfants « à *jouer*» (ibid.). Le jeu ou la créativité devient ainsi le point de conjonction d'un type d'économie plus équilibrée et d'une éducation capable de restructurer les rapports de communication. «En ce sens, dit Dolci, le travail éducatif est le plus *économique* : surtout s'il cherche à inventer une nouvelle vie où chacun apprend à communiquer, au lieu de s'en tenir à transmettre des techniques» (ibid.).

4.4 La maïeutique réciproque comme dépassement du moment transmissif, ré-appropriation de la réciprocité et apprentissage des capacités organisationnelles

Après avoir fait le diagnostic de la société malade, comment la soigner ? Qu'avons- nous comme remèdes au virus de la domination? On a dit que 'le communiquer' se différencie du 'transmettre' par le fait que des êtres se retrouvent dans un rapport de réciprocité. Naturellement, communiquer n'est pas seulement dialoguer. «L'interagir communicatif comprend le dialogue… mais il ne s'y identifie pas» (ibid., p. 52). Le dialogue n'est qu'un

[1] «Accumuler les richesses dans les mains de quelques-uns entrave l'exercice distribué du pouvoir» et «déresponsabilise». (Dolci, 1995 b, p. 54).

aspect d'une relation plus complexe, les mots et les débats visant l'organisation pratique des formes de coexistence. Dans une société particulièrement transmissive, en désapprenant à communiquer, on désapprend aussi à s'organiser, puisque la capacité de s'organiser dépend de la capacité de communiquer[1]. Ainsi, la résolution du conflit entre le transmettre et le communiquer se dépasse dans l'apprentissage à communiquer qui ne se limitera pas au dialogue mais cherchera à faire l'expérience de l'organisation. Apprendre à communiquer signifiera principalement apprendre à s'organiser, apprendre à «vaincre sa propre inertie intime dans l'apprentissage à s'organiser» (ibid., p. 40). Mais comment devrait-se traduire en pratique cet apprentissage à s'organiser ?

Danilo Dolci a donné des indications très précises sur cette question. A dire vrai, il a passé sa vie à faire l'expérience de l'organisation en Sicile et ailleurs, et ce qu'il propose en théorie n'est que la traduction de ce qu'il a fait dans la pratique. Si, comme il le dit, «travailler est organiser le chaos» (Dolci, 1956, p. 22), s'organiser est tout d'abord refaire les relations. Dans la vision de Dolci, en effet, il n y a pas un vrai ennemi à combattre mais des relations à restructurer, et s'il doit y avoir une lutte, elle ne peut commencer que par une restructuration des rapports[2]. Cette restructuration passe par l'expérience de «maïeutique réciproque». Dans les « laboratoires maïeutiques », les divers points de vues se croisent et se confrontent, les différentes personnalités se découvrent les sujets d'une interaction active et productive. La dynamique de l'interrogation circulaire permet à chacun de vérifier des aspects de sa personnalité et de parvenir à une nouvelle conception de soi. Elle engendre une mutation des caractères des participants. Une personne extravagante aura occasion de *relativiser* son ego, tandis qu'une personne trop timide pourra *revitaliser* le sien. L'expérience maïeutique de groupe transforme, en les mêlant, les individus qui y participent activement, au point que chacun d'eux, après une séance, «n'est plus soi-même ; il est soi-même plus qu'auparavant» (1974 b, p. 52). Il s'agit d'un processus de revalorisation de la personne qui vise à la réintégrer dans son originaire nature communicative et sociale. Dolci pense en général que le regroupement, la possibilité d'analyser et de connaitre de manière coopérative, de se vérifier

---

1 «Sans communiquer il est impossible de réussir à développer le 'co-organiser qui s'auto-régule' de ce système complexe en même temps singulier et global que nous appelons vie. Un progrès effectif de l'organisation ne peut pas faire abstraction de l'acte de communiquer» (ibid., p. 60).

2 «Nous n'avons pas à démasquer un nouveau Goliath, ni des ennemis étrangers ; dans tous les domaines, il s'agit de re-penser et de refonder le mode et la qualité de nos rapports, de tous genres de rapport» (1995 b, p. 38).

réciproquement par des processus de comparaison collective, est essentiellement à la base de la possibilité du changement social. C'est à travers la restructuration maïeutiques des relations, dans la *pratique* de la vérification collective des problèmes et dans l'action commune pour les résoudre que les individus se soignent du virus de la domination, s'affranchissent de la culture transmissive et unidirectionnelle, guérissent de la maladie du non-communiquer.

Ainsi, en proposant la maïeutique réciproque comme vaccin à inoculer partout pour vaincre le virus de la domination, Danilo Dolci imagine la possibilité de «développer l'initiative du groupe maïeutique à partir du coin d'une classe scolaire pour arriver aux familles, à l'école entière, au territoire, aux divers secteurs – scientifiques aussi - jusqu'à l'environnement global» (1995 b, p. 62). Il est convaincu que l'on peut «multiplier partout l'expérimentation de méthodologies relationnelles qui favorisent le développement de l'individualité personnelle et collective» et de «connecter de manière féconde les 'têtes de pont' d'un front valide» (ibid.). Dans la *Bozza di manifesto*, parmi les actions nécessaires au changement, Dolci indique: la promotion d'initiatives *avec* les jeunes qui leur permettent de s'exprimer «sur la base de leur besoins concrets», l'organisation de «séminaires et de cours» pour former des experts en «structures maïeutiques», en «croissance en groupes», capables de faire germer des «structures de structures 'créaturelles'»[1] et des «structures civiques inter-communicantes» (ibid., p. 70). En outre, il indique l'importance d'identifier des zones où «des structures maïeutiques communicatives» sont déjà expérimentées, de valoriser le plus possible la méthode comparative, d'inventer de nouvelles «stratégies pour élargir les confrontations», de coopérer pour l'évaluation des besoins et des difficultés. Dans l'imaginaire de Dolci, il faut aussi «coopérer pour distinguer dans les divers contextes le pouvoir de la domination, l'élément fécondant de l'élément contaminant», produire des occasions pour analyser et vérifier ensemble des «événements emblématiques», en essayant de construire des expériences qui «éduquent chacun à s'organiser, à évaluer, à choisir, à contrôler et à *espérer activement*[2]» (ibid., p. 72). Comme, dans les milieux scientifiques, il est

---

1 «La créature, écrit Dolci, le jour le Noël 1978, dans *Il ponte screpolato*, s'épanouit en engendrant une créature nouvelle […] Il faut se 'con-joindre' et se 'co-féconder'[...] La tension de l'individu à ne pas accepter se laisser fragmenter est la tentative de devenir créature [...] L'énergie du travail se transforme en créatures » (1979, p. 99).

2 Je n'ai trouvé d'autre expression pour traduire « sperare operante ». Comme nous l'avons remarqué plus haut, dans la mesure où Dolci murit sa conception, s'intensifie aussi sa créativité linguistique et sa tendance à forger des mots

possible de se réunir de manière maïeutique sur un projet commun, ainsi avec la population, dans chaque pays, on peut activer des «processus d'auto-analyse attentifs à découvrir et à valoriser sa propre nature» et à «confronter ses valeurs […] avec les valeurs authentiques » des autres pays (ibid.). Autrement dit, il s'agit de structurer des processus maïeutiques avec les personnes ordinaires et les experts, des mouvements maïeutiques par lesquels les individus comme les communautés, «en valorisant en même temps le territoire indigène et les méthodologies les plus avancées» d'autres pays, apprennent eux-mêmes des modes pour « se valoriser » (ibid.).

Si les effets d'une culture transmissive ne sont pas des coupures sociales irrémédiables, si le virus de la domination ne s'est pas encore *transmis* partout, un travail visant à restructurer les relations, à renouveler la capacité de communiquer et de s'organiser, dans le sens que l'on vient de voir, suffira à empêcher sa propagation. Cette expérience renforcerait les anticorps sociaux. Par le moyen de la maïeutique de groupe, en s'appropriant leur réciprocité essentielle, les personnes fortifient leur système immunitaire contre les maladies virales des pouvoirs parasitaires. Pour le dire avec une image chère à Dolci, en nous regroupant et en se protégeant réciproquement en cercles maïeutiques, nous protégeons en même temps le «papillon» qui «gémit en chacun de nous» (1993, p. 273).

nouveaux.

Conclusion

Retour sur quelques points de repère

La recherche sur l'œuvre de Danilo Dolci nous a amené à identifier des aspects fondamentaux de son action et de sa pensée. Son expérience est à la fois politique e pédagogique. Elle est politique en tant qu'engagement dans une lutte collective pour le développement démocratique de la Sicile et de la société ; et pédagogique en tant que praxis visant la construction d'une méthode et d'outils pragmatiques et théoriques pour l'éducation/formation des adultes et des enfants. Ainsi, en étudiant principalement ces deux aspects, nous avons pu mettre en valeur un certain nombre d'éléments que l'on peut résumer en quelques points : a) chacun 'peut et doit' participer au développement de la société en sachant que les plus défavorisés ont la priorité ; b) un changement authentiquement démocratique entraine une révolution des rapports sociaux, des rapports de pouvoirs et des rapports de production, et il ne peut se réaliser sans l'apport de 'l'enfant' et un projet d'éducation spécifique ; c) une éducation qui veut progresser dans cette direction ne peut pas ne pas être « révolutionnaire » car elle doit être critique par rapport aux héritages du « vieux monde »[1] ; elle doit être ouverte et disposer des lieux de participation et de formation des citoyens ; elle doit disposer aussi des espaces dans lesquels les enfants et les adultes apprennent à reconnaître leurs propres besoins et désirs, et à organiser ensemble la nouvelle société[2]; d) la coopération est la source principale de la démocratie, la mise en œuvre de la démocratie impliquant la collaboration à tous les niveaux et dans tous les secteurs ; e) les hommes doivent apprendre non seulement à s'organiser avec les autres, mais aussi à analyser ensemble les problèmes de la société et à s'orienter par rapport aux « choix », qui sont à faire dans leur sphère « personnelle » comme dans la sphère des intérêts « communs » ; l'homme doit donc être toujours attentif au rapport entre intérêt personnel et intérêt général (1993 a, p. 335) ; f) la réciprocité est le fondement de la société et de la nature ; elle peut devenir un

[1] Lequel, on se rappellera, pour Dolci n'est pas situé dans le passé mais dans le présent. Il survit de manière chaotique dans les individus, dans les groupes, dans les structures sociales et institutionnelles comme héritage culturel et éthique.

[2] Dans ce sens on peut dire que l'éducation est le moyen principal de l'utopie de Dolci lequel a toujours répété que tout projet révolutionnaire ne peut pas négliger les problèmes de l'éducation.

rapport mécanique de domination ou un rapport de communication créative selon la volonté des hommes ; g) un rapport authentique est essentiellement un rapport de communication symbiotique dans lequel les sujets grandissent de manière créative ; communication et créativité font partie d'un même processus de croissance ; la créativité est ce qui permet de distinguer un rapport de communication authentique d'un rapport de simple transmission ; h) il ne peut y avoir de communication si le rapport est constitué par un émetteur et un récepteur/exécuteur car la communication est dialogue, partage et mise en commun ; un acte de communication n'est pas un acte d'information : *communiquer* n'est pas *transmettre* des données ; i) il ne faut pas confondre la communication avec l'information ni l'information avec la connaissance ; l) il ne faut pas confondre la force avec la violence, et le pouvoir avec la domination ; m) il faut veiller aux significations des mots et à l'usage que l'on en fait dans les diverses contextes ; n) les hommes doivent apprendre la communication authentique pour établir des rapports de pouvoir équilibrés, c'est-à-dire basés sur l'équilibre naturel.

Si l'on regarde la multitude des questions que Dolci a soulevées, des sujets qu'il a analysés et des initiatives qu'il a entreprises, on peut être impressionné par l'ampleur de son œuvre. Elle est d'une complexité réticulaire qui forme un tout grâce à un ensemble de « nœuds ». Ces nœuds sont des notions et des concepts, mais aussi des intuitions, des impressions, des réflexions, des observations, des suggestions, des visions, qui relèvent de son expérience. Cette expérience se déroule sur la marge qui sépare - et unifie – la vie personnelle de la vie collective, l'univers intime de l'individu du monde extérieur, ce qui exige de lui un engagement éthique radical. Pour Dolci, la vie intérieure de l'individu doit se développer dans la vie collective[1]. Un développement dans lequel l'individu ne participe pas à la vie collective, aux problèmes politiques - de sa communauté, de son Etat, du monde - est un développement partiel ou « inorganique ». Or, l'individu est un organisme qui doit se développer de manière équilibrée dans cet organisme plus grand que nous appelons « société ». Mais on a vu que l'individu-homme – ainsi que l'individu-groupe ou l'individu-société – ne parvient pas aisément à se concevoir comme un organisme. Cela signifie qu'il ne

[1] Nous en avons parlé. Dans les dernières années, Dolci assume le point de vue de Vaclav Havel selon lequel la « révolution existentielle » est « reconstruction éthique de la société ...un rapport retrouvé avec l'homme et la communauté » (Dolci, 1993, p. 401).

sait pas reconnaître ses propres besoins, ses propres désirs, ses « forces intimes » et d'autres aspects de lui-même en tant qu'organisme.

Ainsi, d'après Dolci, il est fondamental de savoir faire la différence entre un développement mécanique, rigide, machinal et un développement fluide, dynamique, organique de l'individu dans la société. Il l'explique par un contre-exemple tiré de ses anciennes connaissances en matière de constructions. Pour l'édification de structures en béton armé, dit Dolci, « on construit des armatures et des charpentes rigides dans lesquelles on verse un mélange fluide de béton et de gravier qui ensuite se cristallisent », ce qui n'a rien à voir avec « le processus de la vie personnelle et sociale » dans lequel « les organismes croissent à partir d'exigences et de forces intimes » (ibid., 146).

Quelques nœuds - entre politique, éthique, éducation et pédagogie

Le nœud principal de la pensée complexe de Dolci est constitué par le rapport entre l'éducation et la politique, c'est-à-dire le rapport entre la participation de l'individu à la vie collective et une conception de la formation utile à ce processus. Il ne s'agit pas de se demander ce que signifient pour Dolci la politique et l'éducation, mais plutôt ce qui permet à l'homme de travailler à un projet éducatif et politique organiquement liés - dans un territoire caractérisé par tous les difficultés d'une démocratie naissante. Pour nous, il s'agit de comprendre si l'on peut effectivement affirmer l'existence d'une pédagogie propre à Dolci. Nous risquerons, à ce sujet, quelques propositions.

Dolci a fait un grand travail d'interrogation des situations territoriales les plus sinistrées et a compris que pour déclencher un processus de démocratisation authentique il faillait trouver des « leviers », c'est-à-dire des points d'appui pour organiser les forces collectives. Ce qui implique une analyse approfondie de la situation d'une population. Dans la Sicile des années 50, Dolci identifie deux besoins communs étroitement solidaires: le besoin de travailler et le besoin de s'instruire, de se former. Pour Dolci, ces deux besoins doivent se développer ensemble. Et, pour atteindre ce but, il a élaboré une conception de l'engagement, une conception de l'éducation et une méthode qui se veut propédeutique à toute *praxis* politique

et éducative : la maïeutique réciproque ou de groupe. Il s'agit, comme on l'a montré, d'une praxis propédeutique visant l'appropriation d'autres praxis, d'autres méthodes, un principe de base qui favorise ces « transformations éducatives et sociales qui peuvent induire des transformations politico-économiques et technologiques, une économie qui sache communiquer » (ibid., p. 147).

Dolci a défini le 'Centro studi e iniziative per la piena occupazione' de Partinico comme un « laboratoire social » et le 'Centro educativo' de Mirto comme un « laboratoire pédagogique ». Le premier avait pour objet la mobilisation et la formation des adultes, le second visait l'éducation spécifique des enfants. Or, les activités les plus structurées, dans l'un comme dans l'autre, étaient également centrées autour de la maïeutique réciproque. Autrement dit, c'est la maïeutique réciproque qui relie substantiellement l'expérience politique et l'expérience pédagogique dans un seul projet de transformation de la société visant à la fois la formation des adultes et celle des enfants. Par conséquent, en se souvenant que Dolci a eu sa première intuition de la réciprocité lorsqu'un petit orphelin lui a expliqué que les enfants sont nécessaires à leurs parents comme les feuilles au tronc d'un arbre, on peut déduire que le lien entre l'élément politique et l'élément pédagogique est inscrit dans le rapport entre l'adulte et l'enfant.

Nous avons ainsi amplement montré en quel sens la maïeutique réciproque est la méthode de base de l'activité politique et de l'activité éducative. Elle est une méthode simple de confrontation qui permet à chacun de s'exprimer, une méthode d'interrogation collective qui peut s'appliquer dans tous les domaines et à tous les sujets. *A fortiori*, si l'on se souvient que Dolci songe à l'enquête, non pas seulement comme à une forme d'expression visant la dénonciation des innombrables violations des droits, mais aussi comme à une nouvelle forme d'approfondissement des besoins collectifs, d'autant plus efficace si elle se fait en groupe. Elle est un outil d'analyse où l'interrogation est centrale, et peut donc bien s'adapter à tout contexte où l'interrogation est indispensable pour comprendre.

Un autre nœud fondamental de la conception de Dolci concerne le rapport entre *théorie* et *pratique*. Le premier aspect à souligner est que ce rapport n'est pas, pour Dolci, conflictuel ou, du moins, *ne devrait pas* l'être. L'activité rationnelle est nécessaire à l'homme comme lui

sont nécessaires ses jambes, car elle est la faculté fondamentale qui lui permet de s'orienter dans le monde. L'expérience empirique n'a rien à nous dire sans la conscience, sans l'expérience intime de la pensée[1]. Pour le dire avec un terme cher aux phénoménologues, raison et conscience sont, pour Dolci, les *corrélatifs noétiques* de l'expérience empirique.

Dolci, on l'a vu, affecte un rôle crucial aux sciences positives qui doivent néanmoins éviter de se techniciser au point de paralyser l'imagination et la créativité, également fondamentales pour la croissance de la structure organique de l'homme[2]. C'est pourquoi il réunit souvent les termes 'science' et 'art' par un trait d'union, une habitude qu'il adopte à partir du début des années 60 et qui se manifeste pleinement dans *Verso un mondo nuovo*. Nous avons vu, en fait, que la planification organique, dans une des diverses acceptions que nous avons étudiées, est pour Dolci une science-art[3]. Et nous avons vu aussi que le travail éducatif est conçu comme une science-art[4]. Ainsi, n'est-il pas surprenant que Dolci affecte également cette définition à la politique et à l'éthique (à la condition que celles-ci s'occupent de la nature maïeutique et dialectique des rapports)[5].

---

1 Sur la conscience Dolci posera beaucoup de questions dans *Nessi* : « Connaitre l'apparence n'est pas encore *conscience* […] Comment vivons-nous le lien entre expérience et conscience ? [...] La conscience, n'est-elle pas aussi la capacité de connecter la mémoire et le futur ? De quelle manière ma conscience se meut-elle entre le souvenir et l'imagination? À quelles conditions la conscience s'obscurcit-t-elle et s'éclaircit-elle pendant les siècles […] Comment ma conscience peut-elle être vérifiée par la conscience des autres, aujourd'hui et dans les siècles […] Comment devient-elle 'fausse conscience' ? Quel est le rapport entre *expérience, conscience, maïeutique* e t *pouvoir* ?» (1993 a, pp. 335-336) D'après Dolci, il est « un signe significatif » que l'école (« la machine scolastique moderne ») ne se pose pas toutes ces questions (ibid., p. 336). Pour lui. la conscience, on l'a vu, « fonctionne comme un puissant régulateur de la santé personnelle et de la santé socio-écologique du mond e » (ibid.), une éducation qui ne se pose pas des questions autour du développement de la conscience est impensable.

2 Sans oublier que pour Dolci l'organisme humain peut aisément se transformer en structure mécanique, lorsqu'on le tranche de quelques-unes de ses parties, que l'un des problèmes les plus urgents de la société contemporaine est le manque de rapports équilibrés entre les diverses parties du tout, et que ce manque est essentiellement une déficience une, minoration, « una menomazione ». Pour Dolci est « intègre cette créature qui ne subit pas de mutilations ». Dolci parle aussi de « dénaturation» et « démoralisation » de l'homme en s'appuyant sur la *Généalogie de la morale* d e *Nietzsche*. Le rapport déséquilibré avec la nature, comme le voulait Nietzsche, est en même temps un déclassement moral de l'homme (Dolci 1993 b, p. 289). L'homme, pour Dolci, souffre de faiblesse éthique aussi, il est mutilé dans son élan éthique surtout à cause de la « drogue » des mass-media : « Dans ce monde qui fait grossir jour après jour les moyens de communication, on ne sait pas participer, on ne sait pas orienter ses propres désirs : en grande partie la crise du monde dépend d'un manque d'orientation éthique, de l'impuissance éthique » (voir sur tous ces points surtout les chapitres 'Siamo creature o macchine ?', 'Malati di rapporti sbagliati ?'in Dolci 1993 a, pp. 285-295 et pp. 299-309). Enfin, pour Dolci, la minoration est un aspect aisément saisissable dans les rapports de communication entre les hommes. Il reprend la distinction heideggerienne entre « dialogue » et « bavardage », en définissant ce dernier comme « *Ersatz* de rapports ratés » (1993 b, p. 11).

3 « Participer […] est science et poésie » affirmera-t-il trente ans après l'écriture de *Verso un mondo nuovo* (ibid., p. 14).

4 Dans les dernières années, pour souligner la nature scientifique et artistique de l'expérience éducative, Dolci s'appuie surtout sur les lectures qu'il fait des livres de John Dewey: « Dewey parle de *science et art de l'éducation* dans des milliers de pages » (Dolci, 1993 b, p. 26).

5 « La science-art politique » soutient Dolci, au niveau « local » comme au niveau « planétaire », peut être limitée par des « rapports fallacieux, inexacts et acerbes « (ibid., p. 286) ; l'éthique, ajoute-t-il, est « une science et un art

Peut-on parler d'une pédagogie qui ne veut pas s'appeler pédagogie ?

Dolci nous semble parfois surestimer le rôle des sciences, voire les bénéfices potentiels de l'application de leurs procédés dans le domaine de l'humain. De plus, nous trouvons ambivalent le recours qu'il fait fréquemment aux étymologies des mots, surtout lorsqu'il parle des sciences. Comme on l'a déjà souligné, il s'agit d'une tendance qui commence à se voir dans les années 80, dans *Palpitare di nessi*. Ajoutons qu'elle se radicalise ensuite, au cours de ses lectures des livres de Nietzsche et de Heidegger. Elle est, à notre sens, la cause principale de certaines contradictions ou ambiguïtés de la pensée de Dolci. Nous en avons un exemple significatif dans sa conception de la pédagogie, à laquelle il demande non seulement de devenir une science humaine mais aussi d'abandonner son nom[1]. Dolci soutient que dans les milieux où l'on songe à une planification démocratique, organique, horizontale, il ne convient pas d'utiliser le mot « pédagogie »[2], qu'il faut éviter la confusion, « absurde et nuisible », entre le concept de pédagogie - qu'il définit littéralement comme « *théorie de celui qui dirige les enfants* » - et le concept (innovant ?) de « philosophie-science-art de l'éducateur ». Autrement dit, à son avis, il vaudrait mieux « éliminer » le mot pédagogie ainsi que les mots « former », « instruire » et « enseigner » (1993 b, pp. 25-26).

Mais pourquoi éliminer ces mots? Sur la base de quel élément Dolci en propose-t-il la suppression ? Nous l'avons dit, ses raisonnements s'appuient souvent sur des questions d'étymologie et il en est de même pour ces concepts lesquels, selon Dolci, appartiennent à la vielle tradition dont il faut s'émanciper. Et rappelons-nous que cette émancipation passe aussi par une évolution linguistique[3]. Le concept de pédagogie comme *théorie de celui qui dirige les enfants* renvoie à une conception « autoritaire » de l'éducation (ibid., p. 25). C'est pourquoi il n'est pas convenable de s'en servir dans un projet de participation et de le

---

capable de renforcer chaque créature » dans la mesure où elle assume « la maïeutique de groupe » comme « sa méthodologie structurelle » (ibid., p. 148).

1 On se rappellera que, dans le Centre éducatif de Mirto, on remplaça les termes « maître », « professeur » et « enseignant » par le terme « éducateur ». Et nous avons vu aussi que, pour Dolci, le terme 'éducation' est ambigu (v. Part II, chap. 3.6.1).

2 Et quoique lui-même l'ait souvent utilisé par rapport à la longue expérience de Mirto, nommée par lui-même « laboratoire pédagogique ».

3 Dans les derniers livres Dolci intensifie à tel point sa recherche d'étymologies qu'il faudrait une étude particulière pour évaluer ce que de cette recherche passionnée nous pourrions effectivement apprendre. Les critiques de Dolci à de nombreux intellectuels sur les thèmes les plus variées, dans ses derniers livres, sont toutes essentiellement amenées sur la base de cette quête des significations originaires des mots. Nous en avons donné l'exemple le plus flagrant par rapport au concept de communication.

confondre avec la *philosophie-science-art de l'éducateur* « qui requiert que chacun apprenne dans l'expérience du communiquer », c'est-à-dire d'une pratique anti-autoritaire (ibid., p. 26). C'est donc cette notion *philosophie-science-art de l'éducateur* qui va prendre la place du concept de pédagogie adopté par Dolci[1]. Pour lui, la signification originaire de pédagogie indique un rapport vertical, transmissif, unilatéral. C'est ce qu'il cherche à démontrer sur la base de certaines observations de Piaget dans *Psychologie et pédagogie* (1969). Piaget, dit Dolci, « se plaint que la *pédagogie* n'ait pas su se transformer en *science de l'éducation* », dénonce le manque de « renouveau des méthodes », et exprime clairement cette exigence de « dépassement du concept de pédagogie »[2].

On voit bien ici l'insuffisance de l'argumentation de Dolci : supprimer le mot pédagogie pour une question d'étymologie, car son acception ancienne est censée renvoyer à une tradition que l'on ne peut plus accepter. Ou le supprimer parce que Piaget a affirmé le retard de la pédagogie face aux progrès scientifiques, ou encore parce que « Dewey lui–même n' a utilisé qu'une seule fois le terme *pédagogie* dans son oeuvre »[3], nous parait une argumentation en contradiction avec ce que Dolci affirme être l'éducation.

En fait, demander à la pédagogie de devenir « science » de l'éducation est, à notre sens, une opération qui influence aussi ce concept d'éducation que Dolci cherchait à promouvoir dans l'expérimentation de Mirto, c'est-à-dire cet *art du communiquer créatif* semblable à l'*art de la sage-femme*, un art qui ne peut certes pas se réduire à une science au sens moderne du terme. C'est que, dans ses réflexions des années 90, Dolci tente un diagnostic total de la société qui touche parfois au lyrisme, en oubliant que la maïeutique réciproque, le cœur de sa conception de l'éducation, naît comme une approche « socio-existentielle » qui cherche à enquêter sur les problèmes sociaux du point de vue de l'individu, sans prétendre à aucune objectivité scientifique. Par ailleurs, si, pour Dolci, toute science doit adopter la maïeutique réciproque comme méthode de base, on ne peut pas comprendre comment une science puisse se considérer 'une' science en se basant sur une méthode qui ne fait pas appel à 'une' science.

---

1 Dolci peut supposer une distinction entre la pédagogie et une certaine *philosophie-science-art de l'éducateur* car il accepte une définition limitée du mot pédagogie.

2 C'est-à-dire de cette conception de la pédagogie dans laquelle « le maitre de l'école n'est considéré que comme un simple transmetteur […] de quelques notions apprises à inculquer à l'élève », (cité d'après Dolci, 1993 b, p. 27).

3 Il nous semble qu'ici Dolci exagère quelques impressions personnels car dans l'oeuvre de Dewey le terme pédagogie est utilisé en plusieurs contextes.

Ce serait compréhensible si Dolci avait formulé une définition *autre* de science, une définition par laquelle on pouvait distinguer une signification *univoque* de science[1].

On se demandera, par conséquent, comment on peut parler de pédagogie chez Dolci, si lui-même refuse ce terme. La question est correcte, mais c'est justement parce que nous n'adoptons pas les paramètres de Dolci et que nous croyons que la pédagogie est, entre autres choses, une discipline qui réfléchit sur l'éducation de l'homme sans exclure la possibilité d'adopter des nouveaux outils, que nous pouvons parler de pédagogie chez Dolci[2]. La pensée de Dolci, fondée sur l'analyse approfondie de la réciprocité comme structure fondamentale de la société, nous paraît remplir une tâche propre à la pédagogie, celle d'orienter les praxis dans les milieux de l'éducation. Sa méthode principale, la maïeutique réciproque, est elle-même une praxis avec cette fonction d'orientation. De plus, il nous semble que son expérience se développe entre la marge délicate qui sépare et unifie la pédagogie et l'éducation, une marge qu'il cherche à étendre - ou à éteindre – à travers l'apport des

---

1 Dolci a souvent utilisé le terme science pour des domaines comme l'éducation, la politique et l'éthique, et souligné la nécessité d'une approche critique de la science, mais il n'a pas spécifié en quoi la science devrait elle-même progresser de manière critique. Il a remarqué qu'il ne faut pas abuser de la science au point qu'elle devienne une pratique stérile, mais il n'a pas expliqué comment faire pour qu'elle ne le devienne pas. Serait-il suffisant d'adopter la maïeutique réciproque ? Il a affirmé, enfin, que la science ne doit pas prétendre supprimer l'imagination et qu'elle-même doit être capable d'imagination, mais si cela peut être une bonne suggestion dans un milieu éducatif concret, une classe d'enfants, par exemple, ou bien dans le domaine de la recherche spéculative, ainsi que le montrent des épistémologues comme Feyerabend, ou encore dans la construction technique qui comporte toujours, comme l'a montré Lévi-Strauss, une dimension de « bricolage », dans tous les cas l'usage de l'imagination reste assujetti à la rationalité qui conserve son statut de principe de validité. Et l'on ne peut pas séparer la *méthode* d'une discipline de ses *objectifs*. On peut construire des parcours créatifs avec des étudiants dans une discipline quelconque, mais lorsqu'il s'agit de construire un objet 'utile' ou produire une connaissance 'vérifiable', il faut appliquer des principes et des règles rationnelles. C'est dire qu' avant que l'on trouve les lois physiques du vol, les calcules et les techniques nécessaires pour l'invention de *l'avion*, on pouvait déjà voler mais seulement avec l'imagination. La rationalité est le fondement de la science. À bien y regarder, elle joue aussi un rôle fondamental dans les arts. Pour ne faire qu'un exemple dans le domaine de l'architecture contemporaine, sans doute chère à Dolci, toute la beauté de la 'Maison sur la cascade' de Frank Lloyd Wright ne pourrait exister sans la structure rationnelle sur laquelle elle se maintient, un ensemble de *rapports* de forces fondés sur des *lois physiques* (et on a vu que Dolci adopte la notion de « structure » du champ de l'architecture). Il ne suffit pas, en outre, d'affirmer, avec Piaget, que « toutes les disciplines appliquées participent soit de la science soit de l'art». Il faudrait plutôt montrer dans quel sens on entend cette 'participation', ce mélange entre art et science, ce que Dolci n'explique jamais. Dolci est parvenu à organiser des tables rondes avec des savants de divers domaines, avec des artistes, des psychologues et des pédagogues, mais il n'est pas parvenu à une théorie qui explique dans les détails comment la science peut devenir art, comment la science et l'art peuvent s'unir. Mais, enfin, il est clair que cette question mériterait une étude à part.

2 Nous pensons aussi à cette affirmation de P. Meirieu : « La recherche pédagogique peut, en effet, légitimement emprunter les concepts et utiliser les travaux des diverses 'sciences humaines', car son projet n'est pas de construire un champ homogène de connaissances théoriques, mais de gérer, dans les meilleurs conditions possibles, une situation particulière, n'excluant aucune des outils qui peuvent contribuer à améliorer cette gestion » (1996, p. 192). C'est, en effet, une position que nous avons pu constater chez Dolci par rapport à l'expérimentation de Mirto, mais que Dolci semble ne plus adopter dans la maturité car il n'y a plus « l'expérience » de Mirto à laquelle principalement se référaient ses réflexions sur l'éducation de naguère. On a plusieurs fois souligné que la pensée et donc la langue de Dolci deviennent plus théoriques et complexes dans les dernières années.

sciences positives et à la fois de l'art. Le concept de pédagogie n'est pas complètement aboli. En effet, Dolci, qui aime la précision, souligne que c'est dans les lieux où l'on tend à la « participation » qu'il convient de ne pas utiliser ce mot. C'est dire qu'il songe davantage à la mauvaise réputation que ce terme a héritée de la tradition, qu'aux diverses acceptions que l'on peut effectivement lui affecter. Sur un autre plan, Dolci a toujours souligné l'exigence de distinguer ces mots dont l'étymologie peut renvoyer à l'univers linguistique de la « domination » et cherché à accoler des termes qui rendent mieux le sens de sa conception du « pouvoir de tous ». Dans cette perspective, au-delà des questions linguistiques, la pédagogie de Dolci peut sans doute se considérer comme une pédagogie de la libération et comme une pédagogie des relations émancipatrices. Elle veut se servir des sciences pour mieux les maitriser et mieux atteindre son but d'émancipation de l'homme des chaînes d'une mauvaise éducation aux rapports humains. La pédagogie de Dolci est une pédagogie des rapports égalitaires qui tend le plus possible à construire des *situations* où tous, adultes et enfants, s'éduquent à la réciprocité. La figure du maitre disparaît pour faire place à celle de l'éducateur maïeutique, de l'expert en dialectique des rapports maïeutiques, chargé lui-même de créer les conditions/occasions pour que chacun devienne un « maïeute », et cela à l'intérieur d'une structure qui ne sera plus appelée « école » mais « centre éducatif ». La pédagogie de Dolci se présente ainsi comme une anti-pédagogie (donc comme une pédagogie) par rapport à la condition de l'école publique qu'il connaît, dans laquelle il ne trouve aucune trace de ce que pour lui doit être l'éducation. Dolci voit dans les défauts de l'école publique la faillite d'une certaine pédagogie classique et c'est contre cette faillite qu'il propose la suppression du terme pédagogie.

La critique par Dolci des modèles éducatifs de l'école publique se base sur cette distinction entre culture transmissive et culture communicative que nous avons dit être centrale dans sa conception de la « maturité ». Pour n'utiliser qu'une des diverses images de son répertoire, l'école publique est pour lui une « usine » dans laquelle on forge des machines incapables du « vrai communiquer ». Elle est adaptée au système de développement capitaliste et aux imaginaires de masse créés par l'industrie culturelle, en particulier par les mass-media. Si pendant la mobilisation des années 50 Dolci criait, avec les manifestants siciliens, « école pour tous », dans les années 90 Dolci affirme que la « *scolarisation de masse* » est un système qui « enrégimente » au lieu d'éduquer, qui « dessèche » au lieu de vivifier la

conscience de manière créative[1]. Le modèle d'école dominant continuera, pense-t-il, à produire des machines non communicantes aussi longtemps que les écoles ne développeront pas l'éducation maïeutique et que les programmes se prêteront aux jeux des médias et du système de production de masse.

Enfin, dans cette pédagogie qui ne veut pas s'appeler pédagogie, il y a, on l'a dit, une conception éthique entendue comme «philosophie des rapports » et comme « art de la mise en valeur de toutes les créatures », la maïeutique de groupe étant « sa méthodologie structurelle » (ibid., 148). Cette éthique, qui ne veut concevoir l'homme ni comme un « sujet », ni comme un « objet », ni comme une « chose », et qui se veut « planétaire »[2] , rend plausible un projet de « formation politique » visant à « favoriser les relations organisationnelles » ; mais ce projet ne peut pas négliger d'adopter la maïeutique réciproque (1993 a, p. 404). Le but final de l'utopie dolcienne devrait ainsi paraître plus clair. Dolci songe à des processus de formation des adultes et des enfants capables de modifier la structure de la société, de rompre partout les « chaînes invisibles » du pouvoir parasitaire et de remédier ainsi aux problèmes les plus complexes de notre monde. Et il est convaincu que ce but peut être atteint seulement «par l'apprentissage à communiquer et à s'organiser de manière consciente et maïeutique » (ibid.).

On voit bien donc que la 'chance' d'un projet politique reste ancrée à des conditions qui ne peuvent être préparées que par une planification pédagogique. Celle-ci doit, certes, tenir compte des résultats des sciences en général mais, au bout du compte, il s'agit aussi d'éduquer des sujets ou, comme le dirait Dolci, des « créatures » au-delà de l'attente que cette considération comporte. Il est sans doute souhaitable de découvrir des méthodes, de vérifier des vérités en groupe de la manière la plus précise possible, de participer à des enquêtes de groupe, de s'éduquer à la citoyenneté, mais il faut aussi apprendre à vivre un rapport normal avec la nature, avec la société et en maniant des outils dont l'usage n'implique pas nécessairement la maitrise d'une méthode scientifique.

---

1 Dolci soutient qu'il faut combattre le « d*issecare naturam* » de Bacon, un mal typique de la « modernité [...] qui dessèche la vie en la rendant sujet/objet/chose » (1993 a, p. 403)

2 'Per un etica planetaria' est le titre d'un des dernières chapitres de *Nessi tra esperienza etica e politica* (1993 a, pp. 361-369)

Par ailleurs, il s'agit aussi de retrouver un rapport pragmatique avec le monde sans la médiation des outils élaborés par les sciences et les arts, mais à partir de la matière brute (si l'on veut aussi repenser les rapports de production). Il s'agit de faciliter l'acquisition de la confiance dans la nature humaine entendue comme *humus*, et donc comme une *substance* que l'on ne doit pas chercher à « corriger » ou « maîtriser » par des alchimies intellectuelles, scientifiques ou para-scientifiques. Tout n'est pas observable comme dans un laboratoire, surtout si l'on songe à la totalité de l'être, surtout en éducation. Car même une petite partie de cette totalité peut être plus grande qu'un de nos laboratoires réels ou imaginaires, où nous nous limitons toujours à observer seulement des minuscules échantillons du tout. En effet, Danilo Dolci nous propose un modèle pédagogique et politique qui nous permet de vérifier le plus possible si nous sommes capables de sortir de nos laboratoires pour nous mettre en marche vers un projet commun, pour accomplir, en gardant toujours la conscience du tout, cette expérience de coopération nécessaire à la démocratie elle-même.

Bibliographie

- **Ajello Nello**, *Intellettuali e PCI 1944/1958*, Laterza, Roma-Bari, 1997, (567 pages)
- **Asor Rosa Alberto**, S*crittori e popolo. Il populismo nella letteratura contemporanea italiana*, Einaudi, Torino 1988 (364 pages); première édition, 1966 (364 pages)
- **Bandini Gianfranco**, 'Le père Zeno Saltini et l'éducation du peuple à Nomadelfia: révolution et tradition d'un modèle de vie communautaire', in *Studi sulla formazione*, FUP, Firenze, XVI, 2-2013, pp. 7-25.
- **Baroni Paola, Benvenuti Paolo**, *Segreti di Stato*, dai documenti al film, Fandango, Roma, 2003 (223 pages)
- **Bataille, Georges**, *La part Maudite*, Les Éditions de Minuit, 1967, Nancy, (249 pages)
- **Baudrillard Jean**, *La société de consommation*, éditions Denoël, 1970 (367 pages)
- **Bettelheim Charles**, *Planification et croissance accélérée*, François Maspero, Paris, 1973, (192 pages)
- **Bobbio Norberto**, *Il pensiero di Aldo Capitini, Filosofia, religione, politica,* Edizioni dell'Asino, Roma, 1984 (105 pages)
- **Bobbio Norberto**, *Il futuro della democrazia*, Einaudi-RCS Quotidiani, Milano, 2010 ; première édition, Einaudi, 1984 (321 pages)
- **Bobbio Norberto**, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, Sonda, Torino, 1989 (240 pages)
- **Bobbio Norberto**, 'Democrazia e educazione', in « Quaderni di documentazione Centro per l'Education », n. 1, « NEWSeducazione » I, n. 3, Torino, décembre 1992, (sans indication de pages) ; v. aussi avec le même titre, « Insegnare », V, n. 3, marzo 1993, pp. 21-25

- **Bonanate Luigi**, *Transizioni democratiche 1989 – 1999. I processi di diffusione della democrazia all'alba del XXI secolo*, Franco Angeli, Milano, 2000 (308 pages)
- **Bondy François***,* La Sicile, nouveau Texas', in « Preuves », janvier 1960, pp. 31-42
- **Borghi Lamberto**, *L'educazione e i suoi problemi*, La Nuova Italia, Firenz, 1953, (140 pages)
- **Braghin Paolo** (dir.), *Inchiesta sulla miseria in Italia (1951-1952). Materiali della Commissione parlamentare,* Einaudi, Torino, 1978 (203 pages)
- **Calamandrei Piero**, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, Ponte delle Grazie, Firenze 1999, (406 pages)
- **Canetti Elias**, *Masse et Puissance*, Gallimard, Paris, 1986, (532 pages)
- **Capitini Aldo***, Elementi di una esperienza religiosa,* Cappelli, Bologna, 1990 (149 pages) ; première édition, Laterza, Bari, 1937
- **Capitini Aldo**, *Religione aperta*, Laterza, Bari, 2011, (248 pages) ; première édition, Guanda, Milano, 1990
- **Capitini Aldo**, *Educazione aperta 1. Dall'apertura alla compresenza* La Nuova Italia, Firenze, 1967 (pages 364)
- **Capitini Aldo**, *Educazione aperta 2. Dall'apertura alla compresenza* La Nuova Italia, Firenze, 1968 (pages 434)
- **Ciceri Gianni, Gazzi Edmea**, *Don Zeno ; un'intervista, una vita,* Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1986 (360 pages)
- **Claudel Paul**, *Art poétique*, Mercure de France, Paris, 1913 (236 pages)
- **Chomsky Noam,** *Towards a New Cold War, U.S. foreign policy affairs from Vietanmato Reagan*, New Press, New York – London, 1982 (539 pages)
- **Chomsky Noam,** *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies*, Pluto Press, London, 1989 (422 pages)
- **Chomsky Noam – Edward Herman**, *La fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Editions Agone, Marseille 2008 (672 pages)
- **Dahl Robert A.**, *La democrazia economica*, Il Mulino, mIlano, 1994 (146 pages)
- **Dahl Robert A.**, *Sulla democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1998 (221 pages)
- **Deniaux Elisabeth,** *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Ecole française de Rome, Paris 1993, (622 pages)
- **Descartes René**, *Discours de la méthode/Méditations*, U.G.E., 1963, (244 pages)
- **Dewey John**, *Démocratie et éducation. Introduction à la philosophie de l'éducation*, Lausanne, 1983 (398 pages)
- **Fiscarelli Antonio**, *Educazione e economia. Proposte per il progresso sociale*, Ethica Forum, 2011, Università di Asti, (20 pages)
- **Fiscarelli Antonio**, 'La timidezza come esperienza educativa del silenzio ?', in « Educazione democratica », n. 1, 2012, pp. 192-198
- **Foucault Michel**, *Surveiller et punir,* Gallimard, Paris, 1975 (370 pages)
- **Frétigné Jean-Yves, '**Du sicilianisme à l'histoire de la Sicile'*,* in **Riccardi Andrea et al.**, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 110, n° 2. 1998. Les secrétaires d'Etat du Saint-Siège (1814-1979). Sources et méthodes, pp. 853-875
- **Ginsborg Paul**, *Storia dell'Italia dal dopoguerra a oggi*, Einaudi, Torino, 1989 (622 pages)
- **Goethe J. W.**, *Viaggio in Italia*, Prova d'Autore, Catania, 2005 (195 pages)
- **Herling-Croce Lidia**, 'Il romantico Giuliano', in « Nord e Sud », Napoli, 1956, n. 19 (pp. 88-108)

- **Hobsbawm Eric John**, *I ribelli*, Einaudi, Torino, 1966 (265 pages) ; première édition, *Primitive Rebels. Studies in Archaic of social movement in the 19th en 20th Centuries*, Manchester univeristy Press, 1959
- **Huxley Aldous**, *Il Mondo Nuovo / Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano, 2007 (266 pages)
- **Levi Carlo**, *Le parole sono pietre*, Einaudi, 2010 (158 pages) ; première édition, Einaudi, 1955
- Manacorda Giuliano, *Storia della letteratura italiana contemporanea* (1940-1996), Editori Riuniti, Roma, 2000 (1013 pages) ; première édition, Editori Riuniti, 1967
- **Matano Beatrice**, *Vita di Nomadelfia*, Roma, Armando, 1970 (240 pages)
- **Meirieu Philippe**, *Itinéraires des pédagogies de groupe I*, Chronique sociale, Lyon, 1996, (202 pages)
- **Meirieu Philippe**, *Le choix d'éduquer. Éthique et pédagogie*, ESF, Paris, 1991, (198 pages)
- **Meirieu Philippe**, *Un pédagogue dans la Cité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2012, (286 pages)
- **Montessori Maria**, *Educazione per un mondo nuovo*, Garzanti, Milano, 2000 (147 pages) ; première édition, Londres, 1946
- **Musti Domenico**, *Demokratìa. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 2006, (406 pages)
- **Pascal Blaise**, *Pensées*, Le livre de poche, paris, 1962 (440 pages)
- **Pasolini Pier Paolo**, Empirismo eretico, Garzanti, Milan, 1991 (300 pages)
- **Pasolini Pier Paolo**, Scritti Corsari, Garzanti, Milan, 1995 (248 pages)
- **Pestalozzi Enrico**, *L'educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1973 (185 pages)
- **Piaget Jean**, *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1970, (125 pages)
- **Rochefort Renée**, *Le travail en Sicile. Étude de géographie sociale*, PUF, Paris, 1961 (360 pages)
- **Rodotà Stefano**, *Elogio del* moralismo, Laterza, Bari, 2013, (100 pages)
- **Rousseau Jean-Jacques**, *Emile ou de l'éducation*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966 (629 poges)
- **Rousseau Jean-Jacques**, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1975 (181 pages)
- **Sartori Giovanni**, *Homo videns. Televisione et postpensier*o, Laterza, Roma-Bari, 2007 (166 pages)
- **Sartori Giovanni**, *La democrazia in trenta lezioni*, Mondadori, Milano, 2008 (100 pages)
- **Sartre Jean-Paul**, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1966, (109 pages)
- **Sartre Jean-Paul**, *Critique de la raison dialectique*, T. I, Gallimard, 1960 (775 pages)
- **Schumpeter Joseph A.**, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Petit Bibliothèque Payot, Paris, 1974 (427 pages)
- **Spagnoletti Giacinto**, *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mondadori, Milano, 1977 (233 pages)
- **Salvadori Massimo**, *Il mito del buon governo. La questione meridionale da Cavour a Gramsci*, Einaudi, Torino, 1960, (546 pages)
- **Salvadori Massimo**, *L'Italia e i suoi tre stati*, Laterza, Bari, 2011 (107 pages)
- **Sciascia Leonardo**, *Opere, 1956-1971*, Bompiani, Milano, 2003 a (pages 1382) ; *Opere 1971-1983*, Bompiani, Milano, 2003 b (pages 1281) ; *Opere 1984-1989*, Bompiani, Milano, 2004 (1346 pages)
- **Touraine, Alain**, *Le retour de l'acteur, Fayard*, Paris, 1984 (345 pages)
- **Trabelsi Mustapha** (dir.), *L'insularité*, Presse Universitaire Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2005 (508 pages)

Ouvrages de Danilo Dolci

- ***Studio tecnico delle strutture isostatiche. Vincoli, reazioni esterne, azioni interne, esempi***, Editrice Politecnica Tamburini, Milano, 1948 (67 pages)
- ***Compendio della teoria del cemento armato,*** Editrice Politecnica Tamburini, Milano, 1948, (65 pages)
- ***L'ascesa alla felicità***, Editrice Politecnica Tamburini, Milano, 1948, (274 pages)
- ***Voci nella Città di Dio***, Società Editrice Siciliana, Roma, 1951, (33 Pages)
- ***Fare presto (e bene) perché si muore,*** Francesco de Silva, Torino, 1954 (119 pages)
- ***Banditi a Partinico*** (avec préface de Norberto Bobbio, pp. 9-24), Sellerio, Palermo, 2010 (434 pages) ; première édition, Laterza, Bari, 1955
- ***Processo all'art 4***, (Dolci dir.) Einaudi, Torino, 1956 (382 pages)
- ***Inchiesta a Palermo,*** Einaudi, Torino, 1957 (307 pages)
- ***Spreco,*** Einaudi, Torino, 1960, (434 pages) ***; Gaspillage***, Maspero, Paris, 1963 (307 pages)
- ***Conversazioni,*** Einaudi, Torino, 1962 (458 pages)
- ***Verso un mondo nuovo***, Einaudi, Torino, 1964, (273 pages) ; ***Enquêtes sur un monde nouveau***, Maspero, Paris, 1965 (292 pages)
- ***Chi gioca solo***, Einaudi, Torino, 1967, (393 pages)
- ***Lettera ai più govani***, Feltrinelli, Milano, 1967, (158 pages)
- ***Inventare il futuro***, Laterza, Bari, 1969, p. (194 pages); ***Inventer le futur***, Desclée de Brouwer, Paris, 1973 a (158 pages)
- ***Chissa se i pesci piangono***, Einaudi, Torino, 1973 b (267 pages)
- ***Non esiste il silenzio***, Einaudi, Torino 1974 a, (246 pages)
- ***Poema umano***, éd. Paul Haupt, Berne 1974 b, (103 pages)
- ***Creatura di creature. Poesie 1949-1978***, Feltrinelli, Milano, 1979 (293 pages)
- ***Il ponte screpolato***, (avec une « note » de Gianni Rodari, pp. 216-221) Einaudi, Torino, 1979, (221 pages)
- ***Palpitare di nessi. Ricerca di educare creativo a un mondo nonviolento*** (avec postface de Remo Fornaca 'Riflessioni su un poema educativo' pp. 261-270) Armando, 1985 (270 pages)
- ***La comunicazione di massa non esiste***, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 1995 a (226 pages) ; première édition, 1987
- ***Dal trasmettere al comunicare***, Sonda, Casale Monferrato (AL), 2011 ; première édition 1988
- ***Nessi fra esperienza etica e politica***, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 1993 a (410 pages)
- ***Comunicare, legge della vita. Bozza di manifesto e contributi*** (dir.), Lacaita, Manduria -Bari-Roma 1995 b, (209 pages)
- ***La legge come germe musicale***, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 1993 b, (291 pages)
- ***La struttura maieutica e l'evolverci***, La Nuova Italia, Scandicci (FI), 1996, (291 pages)
- ***Gente semplice***, La Nuova Italia, Firenze, 1988 (152 pages) ; première édition 1993

Quelques articles de Danilo Dolci

- 'Quelques aspects du rapport entre Gaspillage et l'immaturité technico-culturelle', in **Lefranc Georges et al.** *Le travail et l'homme,* Rencontres Internationales de Genève, T. XIV, (RIG), Les éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1959 a, pp. 125-145

- 'Come in Svezia si cerca di dare lavoro a tutti', « L'ora », Palerme, 29 avril 1958
- 'Viaggio a New York', in « L'ora », Palerme, 8 -9 avril 1961 a
- 'L'uomo è solo' in « L'ora », Palerme 17-18 avril 1961 b
- 'L'approche maïeutique: projet pour un centre éducatif à Partinico' in « Perspectives, Revue trimestrielle de l'éducation », Unesco ED/CDI, V III, n. 2, Paris, 1973 c, pp. 155-165

Colloques / symposiums / entretiens avec Danilo Dolci

- **Lefranc Georges et al.,** *Le travail et l'homme,* Rencontres Internationales de Genève, T. XIV, (RIG), Les éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1959 b, pp. 374-392
- **Ardant Gabriel et al**., 'Encadrement et spontanéité dans le développement de base', colloque Unesco, extrait des Archives Internationales de Sociologie de la Cooperation, III, Juillet-Décembre 1960, Bureau d'Etudes Coopératives Communautaires, Paris, 1961 (44 pages)

Sur Danilo Dolci

- **Barbera Lorenzo,** Danilo Dolci, in « Casablanca », Edizioni Le siciliane, Catania, 2012 Année VII, n. 22.
- **Barone Giuseppe**. *La forza della nonviolenza. Bibliografia e profilo biografico di Danilo Dolci*, Libreria Dante & Descartes, Centro per lo Sviluppo Creativo « Danilo Dolci », 2004 (180 pages)
- **Barone Giuseppe**, 'Danilo Dolci e Carlo Levi. Il rapporto tra due settentrionali del Sud', « Meridiana », n. 53, 2005, pp. 125 -147
- **Barone Giuseppe***, Ciò che ho imparato*, Mesogea, Messina 2008 (191 pages)
- **Bobbio Norberto, Dolci Danilo**, **'**Lettres' « Archivio Bobbio », SB 29 - Stanza Studio Bobbio, 338, Faldone 52, Centro Studi Gobetti
- **Bobbio Norberto**, 'Preface' à *Banditi a Partinico*, Sellerio, Palermo, 2010 (434 pages)
- **Brandon-Albini Maria**, 'Un Gandhi chrétien chez les bandits de Sicile', in « Les Temps Mondernes », maggio 1956, n. 124, pp. 1642-1656
- **Brandon-Albini Maria**, 'Danilo Dolci en 1958' , in « Les Temps Modernes », mars 1958, n. 145, p. 1719
- **Campagna Francesco**, *Rochefort (Renée)- Le travail en Sicile. Étude de géographie sociale. Préface de Danilo Dolci, «* Revue française de politique »*,* 1963, V. 12, N. 4, pp. 1021-1051
- **Capitini Aldo**, *La révolution ouverte*, in **Danilo Dolci *et al.,*** *Danilo Dolci et la Révolution ouverte*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957 (pp. 75-130) ; première édition, Parenti, Milano 1956
- **Capitini Aldo, Dolci Danilo**, Lettere 1952 – 1968, Carocci, Roma, 2008 (279 pages)
- **Chemello Adriana** *La parola maieutica. Impegno civile e ricerca poetica nell'opera di Danilo Dolci*., Vallecchi, Firenze 1988 (342 pages)
- **Danilo Dolci *et al.,*** *Danilo Dolci et la Révolution ouverte*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957 (133 pages)
- **Fiscarelli Antonio**, 'Danilo Dolci : o dell'acqua come leva del cambiamento della struttura del potere', in **Belloni Ilario, Marcello Gisondi (dir.)**, *Lessico civico. Teorie e pratiche della cittadinanza*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011 (145 pages)

- **Fiscarelli Antonio**, 'Danilo Dolci : le conflit entre transmettre et communiquer et sa résolution maïeutique, Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles, Paris, 2012 <halshs-00766127>
- **Fiscarelli Antonio**, 'Danilo Dolci e Leonardo Sciascia. Sguardi critici su violenza e nonviolenza in Sicilia', in Carmine Pinto et al., *Unificazione e Mezzogiorno*, « Meridiana», n. 78, 2013, pp. 205-212
- **Fresco Grazia, Paolino Russo, Toni Alia**, 'Deux pêcheurs siciliens racontent l'histoire du Borgo di Dio', in - **Dolci Danilo *et al.,*** *Danilo Dolci et la Révolution ouverte*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957 (pp. 21-50)
- **Ganachaud Guy**, *Les bandits de Dieu*, Éditions du Seuil, Paris 1957 (190 pages)
- **Jungk Robert**, 'Un homme offre sa vie pour les pauvres, « Le Figaro littéraire », 28 décembre 1957
- **Levi Carlo**, 'Dalla denunzia alla rivoluzione', in Alasia Franco, Doglio Carlo, 'Un dibattitto sulla pianificazione regionale (II), « Comunità », décembre 1961, n. (pp. 56-60)
- **Levi Carlo**, 'Le ragioni di Danilo Dolci', in **Dolci Danilo,** *Racconti Siciliani*, Sellerio, Palermo 2008, pp. 9-12
- **Luzi Mario**, 'Incontro con la poesia di Danilo', in **Dolci Danilo**, Creatura di creature. Poesie 1949-1978, Feltrinelli, Milano, 1979 (pp. 7-10)
- **Mangano Antonino**, *Danilo Dolci educatore*, Edizioni cultura della pace, Firenze, 1992 (208 pages)
- **Morgante Tiziana Rita**, *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci,* Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 1992 (170 pages)
- **McNeish James**, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, Hodder and Stoughton, London, 1965 (256 pages)
- **Mersu Gustave**, 'Le Gandhi de Partinico', « Preuves », avril 1956, n. 62
- **Mingozzi Gianfranco**, *La terra dell'uomo. Storie e immagini su Danilo Dolci e la Sicilia*, Kurumuny, Lecce, 2008 (174 pages)
- **Maxwell Gavin**, *God protect me from my friends*, Longman Green & Co., London, 1956 (216 pages)
- **Maxwell Gavin**, 'The Gandhi of Sicily, « Chicago Tribune », 13 octobre 1968
- **Rochefort Renée,** *Un dossier sur le temps présent : les bas-fonds de Palerme d'après l'enquête de Danilo Dolci,* in : Annales, économies, Societés, Civilisations. 13^{e} année, n. 2 1958, pp. 349-358
- **Spagnoletti Giacinto**, *Conversazioni con Danilo Dolci*, Mondadori, Milano 1977, (233 pages)
- **Steinmann Jean,** *Pour et contre Danilo Dolci*, Les éditions du Cerf, Paris, 1959 (109 pages)
- **Sprigge Sylvia**, 'Danilo Dolci in Inghilterra', « Tempo Presente », 1958, n. 4, pp. 335-336
- **Varvaro Paolo**, 'La rivoluzione dal di dentro', in *Bantidi a Partinico*, Sellerio, Palermo, 2010, pp. 421-433
- **Vigilante Antonio**, *Ecologia del potere. Studio su Danilo Dolci*, Edizioni del Rosone, Foggia, 2012 (517 pages)

Références bibliographiques on-line

- **Bandini Gianfranco**, 'Le père Zeno Saltini et l'éducation du peuple à Nomadelfia: révolution et tradition d'un modèle de vie communautaire', in Bandini G. et al, *Studi sulla formazione*, FUP, Firenze, XVI, 2-2013, pp. 7-25
- **Calamandrei Piero**, Discorso sulla Costituzione, 26 janvier 1955, consultable sur le site www.napoliassise.it/costituzione/discorsosullacostituzione.pdf

- **Casarrubea Giuseppe** 'Stern, Giuliano e la Corea', 15 aprile 2013, https://casarrubea.wordpress.com/2013/04/15/stern-giuliano-e-la-corea/ http://www.fupress.net/index.php/sf/article/viewFile/14236/13193)
- **Fiscarelli Antonio,** *Educazione e economia. Proposte per il progresso sociale***,** Asti**,** 2011 (29 pages) http://www.edscuola.it/archivio/ped/educazione_ed_economia.pdf
- **Fiscarelli Antonio**, 'Danilo Dolci : le conflit entre transmettre et communiquer et sa résolution maïeutique', in archives de la Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques profwssionnelles Paris, 2012 <halshs-00766127>
- **Franchetti Leopoldo, Sonnino Sydney**, *La Sicilia nel 1876*, http://www.e-text.it/
- **Meirieu Philippe**, 'La pédagogie ne connaît pas de préalables', Colloque AGSAS, 6 octobre 2008, www.meirieu.com
- **Parrinello Giovanni**, 'Chi gioca solo e chi no, Ricerca sociale e azione democratica in Sicilia 1952-1968', in *Luoghi e non luoghi della Sicilia contemporanea : istituzioni, culture politiche e potere mafioso*, Diacronie. Studi di Storia Contemporanea N. 3 – 2/2010, pp. 1-28 www.studistorici.com/2010/07/30/parrinello_dossier_3/
- Sur l'histoire de Nomadelfia www.nomadelfia.it
- Sur don Zeno Saltini 'Perché una nuova civiltà' www.donzeno.it

Films et documentaires traitant où s'inspirant de l' œuvre de Danilo Dolci on-line

- **Antimafia Social,** *Amico Dolci racconta l'opera sociale di suo padre*, 2012 (23')
- **Barone Giuseppe, Catalano Ivan, Dolci Amico, Fiscarelli Antonio,** *Danilo Dolci, Sciascia e la Sicilia. Sguardi critici su violenza e nonviolenza,* 2013 (2h) ; *Memoria e utopia. L'opera sociale di danilo Dolci e la sua attualità*, 2013 (1h 50')
- **Benvenuti Alessandro**, *Segreti di Stato*, 2003 (1h 21')
- **Castiglione Alberto**, *Memoria e utopia*, 2004 (58')
- **Castiglione Alberto**, *Verso un mondo nuovo*, 2006 (45')
- **Mingozzi Gianfranco**, *Con il cuore fermo. Sicilia*, 1965 (textes de Leonardo Sciascia - 26'), in *La terra dell'uomo. Storie e immagini su Danilo Dolci e la Sicilia*, Kurumuny, Lecce, 2008 (174 pages)
- **Young Andrew, Todd Susan**, *Children of Fate. Life and death in a Sicilian Family, 1993* (56') ; **Young M. Robert, Roemer Michael**, *Cortile Cascino*, 1961 (version italienne)

Quelques services de l'Istituto LUCE on-line

- 'Processo a Danilo Dolci', 30/3/1956 (58")
- 'Lo scrittore Danilo Dolci riceve il Premio Lenin', 01/12/1959 (21")
- 'Partinico - Sciopero della fame', 13/09/1962 (1' 09")
- 'Danilo Dolci riceve il Premio internazionale di Viareggio', 1979, (3' 01")

Archives

- **Archivio Norberto Bobbio**, Centro Studi Piero Gobetti, Torino, http://www.centrogobetti.it
- **Belice/Epicentro della Memoria viva**, Gibellina (Trapani), http://www.epicentrobelice.net
- **Centro per lo sviluppo creativo Danilo Dolci**, Palermo, https://danilodolci.org Howard
- **Gotlieb Archival Research Center**, Boston University, http://archives.bu.edu/home
- **The M. Luther King Jr. For Nonviolent Social Change** ('The King Center'), Atalanta, http://www.thekingcenter.org

Table des matières

Introduction..... 5
Carlo Levi s'est arrêté à 'Borgo di Dio'..... 5
Education et politique chez Dolci..... 9

Première partie : **Enfance et jeunesse d'un éducateur social (1924 - 1960)..22**

I. Imaginaire, pensée et action chez le premier Dolci (1924-1952).....23
1. Pour une morale à rêves..... 23
2. De la double morale parentale et de l'ambivalence de la vie..... 25
3. Premier séjour à Trappeto..... 27
4. Fascisme, guerre, recherche de soi, ou comment on devient un objecteur..... 29
5. Du choix fondamental à l'appel (1946-1949)..... 33
5.1 De l'existence comme « condensé vital »..... 33
5.2 Du corps comme principe de l'expérience communautaire et de l'homme comme « *hostie* ou *fumier* pour les autres »..... 36
5.3 De la vie de rapports frustrants : travail, discipline et choix..... 39
6 Nomadelfia, « où la fraternité est loi »..... 41
6.1 Communautarisme chrétien, modernisme religieux et immanentisme..... 41
6.2 Du corps de Dieu au corps social : idée, matière, réciprocité, gaspillage..... 45
6.3 Du « prêtre fou » et de son apôtre rebelle..... 49

II. Conditions et mobiles d'une « révolution ouverte » en Sicile occidentale (1952-1955).....55
1. Trappeto où il n'y a pas de loi..... 55
2. Premières observations, premières urgences, premières initiatives..... 59
2.1 *Épochè* ou phase d'« adaptation réciproque »..... 59
2.2 La 'Découverte de la faim' (14 octobre 1952)..... 62
2.3 Jeûner pour comprendre ? pour intervenir ? pour changer ?..... 65
3 Éléments d'un premier diagnostic socio-économique..... 70
3.1 Du religieux au social: banditisme et annexes..... 70
3.2 Des divers visages des « bandits de Dolci ». (Du mythe à la réalité)..... 72
3.3 « Comment on éduque » ... au banditisme..... 76
3.4 État bandit ?..... 78
3.5 L'*Outre*-loi et l'héritage politico-culturel..... 81
4. Du banditisme à l'entreprise éducative et politique..... 85
4.1 Les bases éducatives du système de production... *de* bandits..... 85
4.2 « L'éducation pour une société libre » et un monde nouveau..... 88
5. Éducation, politique et « révolution ouverte » entre Aldo Capitini et Danilo Dolci..... 93
5.1 Le vieux philosophe et le jeune activiste..... 93
5.2 Éléments d'une philosophie de 'tous' et des 'derniers'..... 94
5.3 Révolution ouverte..... 99

III. Des luttes populaires pour le développement (1955-1958).....103
1. Nœuds organiques..... 103
2. Éléments d'une stratégie de lutte : pratiques nouvelles contre le vieux monde..... 107
3. De la grève de la faim comme expérience d'éducation à la démocratie..... 111
3.1 À la recherche d'une signification du jeûne. Du religieux au politique..... 111
3.2 La grève de la faim comme expérience de mobilisation, « mouvement de conscience » et débat publique..... 115
3.3 La grève de la faim face au thème de la violence, aux positions déterministes et aux fausses représentations..... 119
4. Le 1956 ou l'ère d'Antigone..... 124
4.1 Un nouveau chemin : la grève du zèle..... 126
4.1.1 Une stratégie efficace pour la prison..... 130
4.2 Le *procès à l'article 4* comme synthèse dialectique des oppositions idéologiques.....134
4.2.1 Du besoin symbolisé comme expérience d'unification..... 134
4.2.2 Un aperçu du contexte politique : la faucille, le marteau et l'évangile..... 137
4.2.3 *Punctum crucis* : le code pénal contre les droits, la culture et l'« œuvre d'Etat » de Dolci..... 139
4.2.4 *De legibus* : la loi ancienne, la loi écrite et la loi morale.....143

Exursus : Le jeune Dolci et la Sicile dans la géographie socio-culturelle italienne des années 50.....153
a) La Sicile, *les* Siciles..... 153
b) Dolci entre la question méridionale et la question religieuse..... 156

Deuxième partie : **L'âge de raison. Représentation et planification du monde nouveau (1960 – 1997)..... 160**

I. Vers la planification du monde nouveau.....161
Préambule : *celui qui joue avec les autres*..... 161
1. Psychologie communautaire, recherche *et* action dans le projet de Dolci..... 164
2. Raison critique, imagination et éclectisme..... 167
3. Le mouvement de la pensée de Dolci et la *koiné* de la planification..... 172
3.1 La notion de travail, déterminisme et indéterminisme entre Dolci et Rochefort.....172
3.2 De la question du travail au thème de la planification..... 175
3.3 Aspects généraux d'une constellation de particularités..... 178
3.4 Étude d'une analyse superficielle : quelques impressions de Dolci sur la planification en U.S.A, Inde et U.R.S.S..... 182
3.5 Étude d'une analyse approfondie. Gaspillage, *immaturité technico-culturelle* et éducation en Sicile occidentale..... 189
3.5.1 Gaspillage : prémisse à la science du monde nouveau..... 189
3.5.2 Hommes nouveaux, éducation nouvelle..... 193
3.6 La notion d'ouverture et ses conséquences..... 195
3.6.1 Eléments d'éducation ouverte : l'éducateur et le rapport éducatif..... 197
4. Ébauches d'une théorie du groupe..... 202
4.1 Questions de méthode..... 202
4.2 Le groupe ouvert, le groupe clos et l'externe..... 204

II. Les bases et les directions du monde nouveau (1964-1973).....208
1. Continuités et discontinuités..... 208
2. Eléments de socio-méthodologie de la planification. La conscience et le milieu.
Être-avec, faire-avec, naître-avec..... 211
2.1 Du moi au groupe entre kantisme et cartésianisme..... 214
2.2 Le groupe engagé comme moyen d'orientation et de perfectionnement de l'individu..... 219
2.3 De la planification créative-créatrice, l'hélice et la grappe..... 221
3. Mise au point : l'homme, la pensée et la réalité..... 229
4. La vision des structures de la société des dernières années 60-70..... 232
4.1 Esquisse d'une dialectique des structures complexes de la société..... 232
4.2 Le groupe comme ensemble pratique et le retour du sujet..... 233
4.3 Eclaircissement, contenus et procédés..... 237
4.4 Six situations inter-structurelles possibles de la démocratie..... 238
4.5 Quelques mots sur les structures élémentaires de l'anti-démocratie.
Patroni et *clientes* anciens et modernes……..……243

III. Les aventures de l'éducation maïeutique et communicative.....254
1. Le travail éducatif dans les souterrains de l'humanité..... 254
2. Généalogie d'un modèle d'éducation populaire..... 259
2.1 Le problème et le contexte..... 259
2.2 Transitions-transactions démocratiques..... 262
2.3 Expérience et théorie de la réciprocité..... 266
2.3.1 *Première procédure d'analyse du modèle Dolci*..... 266
a) La réciprocité comme structure élémentaire de la société et de la nature..... 266
b) Dialectique de l'expérience originelle de la réciprocité..... 268
2.3.2 *Deuxième procédure d'analyse de la méthode Dolci*..... 273
a) La maïeutique comme projet ébauché..... 273
b) De la maïeutique à la maïeutique réciproque : ou du simple au complexe..... 278
3. De l'expérience éducative de Mirto à la théorie de la communication..... 283
3.1 La maïeutique de groupe comme outil d'étude de l'expérience et propédeutique
à la méthode scientifique..... 283
3.2 Vers une théorie des « liens »..... 291
3.3 De la structure, du rapport et de la communication..... 295
4. Transmettre, communiquer, apprendre à s'organiser..... 299
4.1 Sur la différence entre transmettre et communiquer..... 299
4.2 Le « virus de la domination » et la maladie du non-communiquer..... 304
4.3 L'éducation est le travail le plus économique !..... 307
4.4 La maïeutique réciproque comme dépassement du moment transmissif, ré-appropriation de la
réciprocité et apprentissage des capacités organisationnelles..... 309

Conclusion 313
Retour sur quelques points de repère..... 313
Quelques nœuds - entre politique, éthique, éducation et pédagogie..... 315
Peut-on parler d'une pédagogie qui ne veut pas s'appeler pédagogie ?..... 318

Bibliographie..... 324