PAULINA TARASEWICZ

ORCID: 0000-0001-6108-3370

Université de Gdańsk

paulina.tarasewicz@ug.edu.pl

L'EXPÉRIENCE (POST-)SÉCULIÈRE DE COLETTE PEIGNOT (LAURE) : LA RELIGION, LE COMMUNISME ET LE SACRÉ

Colette Peignot-Laure — née en 1903, durement touchée par la Grande Guerre qui l'a privée de son père et de ses trois oncles, morte en 1938 — fut une de ceux qui ont vécu de la manière la plus profonde, « avec intensité et acuité »¹, la crise de valeurs et de sens qui s'est manifestée pendant la période de l'entre-deux-guerres : le désenchantement progressif de la religion, les premiers massacres de masse de grande envergure, les nouveaux espoirs – idéologiques, industriels, voire psychologiques — déjà déçus. Connue surtout à travers ses relations avec Boris Souvarine puis Georges Bataille, amie de Simone Weil et de Michel Leiris, cette écrivaine et militante occupe une place en même temps marginale et exemplaire dans son questionnement du religieux, du politique et du sacré. Elle fait l'expérience de la perte de la foi, de l'engagement communiste, d'une recherche du sacré d'ordre quasi mystique, et analyse ces phénomènes, les déconstruit sous les différentes formes qu'ils prennent au sein de la société en apparence sécularisée, mais commençant déjà, pour reprendre l'expression de Jürgen Habermas, à gagner « une conscience de ce qui manque »². Notre objectif, dans cet article, serait ainsi de mettre en lumière certains aspects de l'expérience et de la pensée

¹ C. Maubon, « L'expérience "politique" de Colette Peignot », [dans :] *Des années trente : groupes et ruptures*, A. Roche et Ch. Tarting (dir.), Éditions du C.N.R.S., Paris 1985, p. 187.

² Cf. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Ch. Bouchindhomme, A. Dupeyrix (trad.), Gallimard, Paris 2008, pp. 141–151.

de Colette Peignot en les confrontant aux idées développées à la même époque par des penseurs-écrivains dont elle fut proche, tels que Bataille et surtout Weil³.

C'est l'*Histoire d'une petite fille*, le seul récit de Colette Peignot plus ou moins achevé, maintes fois retravaillé et considéré d'habitude comme autobiographique, qui retrace le début de sa quête et de son questionnement, dans la vie comme dans l'écriture. Cette histoire d'une enfance « sordide et timorée, hantée par le péché mortel, le Vendredi saint et le Mercredi des cendres » (ÉL, pp. 54–55), sacrifiée au culte des morts qui est « chez les catholiques le culte le plus mensonger » (ÉL, p. 157), menacée par un abbé abusif, un de ces prêtres qui « sont sacrés » (ÉL, p. 72), est aussi une histoire de libération du « lest pesant » (ÉL, p. 58) qu'est l'éducation bourgeoise, catholique et patriotique. Le récit commence par l'évocation de toute une imagerie religieuse — les agenouillements « devant le crucifix et la Vierge Marie », les murs couverts d'« images pieuses » (ÉL, p. 54) — pour arriver, progressivement, à la négation violente des valeurs et des devoirs sacrés, tout aussi bien de l'« église » que du « salon » façonné à son image (ÉL, p. 59).

L'enfant, puis l'adolescente, avec les moyens qui lui sont accessibles — un sacrilège dérisoire (ÉL, p. 67) et surtout la déconstruction, il est vrai encore puérile, des « sourires béats, [des] airs supérieurs des grandes personnes » (ÉL, p. 58), ainsi que des « fausses extases » (ÉL, p. 62) et du « spectacle de la douleur » (ÉL, p. 65) mis en scène par sa mère — semble déjà déclarer cette « Guerre À MORT À LA RELIGION » (ÉL, p. 162) qui, sous les auspices de Nietzsche, visera à « détruire l'esprit chrétien et ses équivalences, comme instinct de mort, identification avec la mort, sacrifice, poussière, édulcoration » (ÉL, p. 122). La guerre libératrice se manifeste donc d'abord par le rejet de la religion des ancêtres, mais — ce qui nous intéressera plus particulièrement dans le contexte de la post-sécularité — elle se réalise parallèlement, dans l'*Histoire d'une petite fille*, dans les articles politiques et dans d'autres textes que nous allons analyser, à travers le dévoilement du fond religieux de phénomènes qui y semblent étrangers, et ouvre, en fin de compte, à une spiritualité qui le dépasse.

1. « BÉNIS SOIENT DIEU ET LA PATRIE » (ÉL, p. 64)

Ainsi en est-il de la guerre elle-même qui, dans sa version patriotique, nationale, relève par excellence de cet esprit religieux, en ceci qu'elle « possède malheureusement », comme l'écrit Simone Weil, « quelque chose d'exaltant,

³ Les deux ont, en effet, beaucoup en commun, et pourtant on en parle toujours trop peu et de manière trop simpliste. À ma connaissance, le seul texte publié qui en traite de façon sérieuse est le résumé d'un mémoire de maîtrise soutenu en mars 1983 et dont le corpus et l'appareil critique sont donc, par la force des choses, limités (cf. C. Devaux-Mandelli, « Simone Weil et Colette Peignot ou "Qu'est-ce qu'une conviction non prouvée ?" », *Cahiers Simone Weil* VII/3, septembre 1984, pp. 243–250).

de touchant, de poétique, de sacré »⁴. Enfant, Colette Peignot en a fait une expérience qui l'a marquée pour toujours — y compris dans sa chair, par la tuberculose qu'elle aurait contractée de son oncle, revenu de la guerre mourir dans « [s]a chambre » (ÉL, p. 64) — et c'est ainsi qu'elle y revient, plusieurs années plus tard, comme à « un souvenir qui [lui] semble résumer complètement [s]a notion du Sacré » :

Cela relève de la foi pour laquelle on se sent prêt à mourir. Cela a trait au départ de mon père pour le front [...] qui provoqua en moi un état d'exaltation totale, fait de pressentiment certain, de sacrifice consenti d'avance et devant le visage même du sacrifié. Cela à onze ans, mêlé aux chants d'une foule en délire — chants auxquels je mêle ma voix qui par moments s'éteint brusquement, bouleversement physique total. (ÉL, p. 88)

Simone Weil résume bien cette période du fanatisme patriotique, pendant laquelle la patrie, se parant des prérogatives de la religion, sinon de Dieu lui-même, prend possession des âmes et des corps de toute une génération :

Ainsi on a vu cette chose étrange, un État, objet de haine, de répulsion, de dérision, de mépris et de crainte, qui, sous le nom de patrie, a réclamé la fidélité absolue, le don total, le sacrifice suprême, et les a obtenus, de 1914 à 1918, à un point qui a dépassé toute attente. Il se posait comme absolu ici-bas, c'est-à-dire comme un objet d'idolâtrie ; et il a été accepté et servi comme tel, honoré d'une quantité effroyable de sacrifices humains. Une idolâtrie sans amour, quoi de plus monstrueux et de plus triste ?⁵

C'est cette « idolâtrie » que la petite fille contemple et ressent avec tous ses sens pendant une manifestation patriotique. « La foule en délire » est, cette fois-ci, bien plus concrète et l'image que la narratrice nous en donne est loin d'être noble. L'avenir de la France est débile, cagneux, crasseux, gras, puant et, poussé par l'instinct grégaire, bêle comme un troupeau d'animaux destinés à un holocauste insensé :

On attendait le défilé. J'ai vu les étendards et les drapeaux des petits garçons débiles et des vieillards cagneux (la badine à la main) ; j'ai vu les oriflammes et les oripeaux des prêtres en sueur (l'aisselle verte et puante), j'ai vu les scapulaires et les chapelets crasseux des jeunes filles, les enfants de Marie tremblantes : « Mon père j'ai eu de mauvaises pensées ». Tous braillaient, l'haleine pourrie : nous sommes l'espoua a a a re de la France. (ÉL, p. 57)

Colette Peignot ne soumet pas à l'analyse ni ne valorise cette expérience primordiale du sacré, ce bouleversement total qui s'est ensuivi du « sacrifice » de son père. Et cependant, la guerre, les élans des masses chauvines procèdent clairement de ce qu'elle rejette dans la religion : de fausses valeurs et de fausses promesses, des mots vides, de l'espoir et de la grandeur falsifiés, promis par la mort héroïque qui devrait donner un sens à la vie, sans cela médiocre. La patrie, à travers la guerre d'hier et celle de demain qu'annonce la fin de l'*Histoire d'une*

⁴ S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1990, p. 228.

⁵ *Ibidem*, p. 165.

petite fille — Colette Peignot est morte peu avant la Seconde Guerre mondiale, mais elle n'avait pas d'illusions sur l'avenir du continent — offre, en somme, le faux sacré aux hommes qui ont perdu sa notion⁶ :

Demain, ils donneront les fils avec le même entrain car cette progéniture douceâtre a perdu elle aussi le sens de l'humain et la guerre, vrai, est une occasion sans pareille de se dépasser soi-même. Ils ont besoin de tanks et de cadavres pour se sentir vivants, magnanimes et transcendants. (ÉL, pp. 75–76)

Au niveau olfactif, aux « prêtres en sueur » et à leur « aisselle verte et puante » répondent « les jeunes blanchisseuses [qui] se relevaient ayant au front et sous les bras une sueur âcre qui sentait bon le bois tiédi du lavoir et le foin chaud de leurs boîtes » (ÉL, 60). En effet, au fur et à mesure du récit, l'horizon de la petite fille s'étend et elle commence à se rendre compte que la vie ne se limite pas aux murs de sa maison familiale. Elle essaie de comprendre, « avec la logique que comport[e] [s]on éducation », les relations sociales et « toute [la] hiérarchie trop savante » (ÉL, p. 62) qui les gouverne, en gagnant peu à peu une certaine conscience de classe — bourgeoise — pénible et imprégnée de sentiment de culpabilité. Issue d'une famille de riches industriels, la privilégiée malheureuse⁷ observe les ouvriers, les domestiques et tout un monde dont elle vit à l'écart, ces prolétaires qui, eux, n'ont pas de patrie, en s'imaginant une autre descendance et en pressentant une autre vie (ÉL, p. 60).

Elle est déchirée jusqu'à l'angoisse entre le dédain inculqué par sa mère et la sympathie qui l'attire naturellement vers certains individus dont le « degré de saleté » (ÉL, p. 62) exclut pourtant toute possibilité de contact. Ainsi, l'enfant ne sait comment s'expliquer que ce mot méprisant, « ouvrier », peut désigner un homme avec lequel elle « échang[eait] des sourires et des petits signes de tête » : « Comment pouvait-il être ouvrier puisque je l'aimais bien ? » (ÉL, p. 62). Et la narratrice, qui en sait un peu plus que la petite fille, car c'est à elle — selon l'expression de Catherine Maubon — « qu'il appartient de réajuster le regard de l'enfant »⁸, de conclure :

Voilà donc à quoi aboutissaient le catéchisme rigoureux de ma mère — devoirs des supérieurs envers leurs inférieurs — et ces fameux airs de bonté qui étouffent tous les germes de sympathie humaine

⁶ Michel Leiris parle, à ce titre, des « [...] formes pétrifiées (religion, patrie, morale, etc.) qui sont du sacré droit dans la mesure même où elles sont codifiées et représentent donc l'ordre, la règle, la norme idéale » (cf. T. Swoboda, « Vers les fondements anthropologiques du post-sécularisme : l'exemple du Collège de Sociologie », dans le présent volume, pp. 49–50). Toutefois, c'est justement la conception du sacré et du faux sacré de Simone Weil qui me semble sur ce point la plus proche de celle de Laure. Comme l'analyse Odette Perraud : « [...] la tendance à idolâtrer la collectivité reste la source unique du faux sacré. Cette tendance naît des tentations de puissance inhérentes à la vie en groupe ; elle entraîne l'illusion diabolique de la transcendance du social et engendre des conduites de respect aveugle, de soumission aliénante [...] » (O. Perraud, « La notion de sacré dans la pensée de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil* IV/3, septembre 1981, p. 145).

⁷ « Le triste privilège » est un autre titre hypothétique de ce récit publié, comme la plupart des écrits de Colette Peignot, de manière posthume.

⁸ C. Maubon, *op. cit.*, p. 190.

large et spontanée. L'enfant répugne à tous les « devoirs » tracés au cordeau et prend facilement le contre-pied ou bien il singe habilement les grandes personnes avec de petits airs de mépris. À huit ans, je n'étais déjà plus un être humain. (ÉL, p. 63)

Histoire d'une petite fille est ainsi — en même temps et parmi beaucoup d'autres choses — le récit de l'imposition d'un certain modèle d'éducation sociale, et le récit de la révolte consécutive contre ses préceptes et contre ceux qui les pratiquent tous les jours. Un récit, ajoutons-le, « à valeur d'exemple », et qui ressortira des fonds de la Bibliothèque Nationale peu avant mai 1968⁹.

La narratrice peut — contrairement à la petite fille — bien savoir que les blanchisseuses ne sont pas forcément « heureuses de tremper leurs mains dans la Seine », que « ce sont des existences dures et précaires, ni bonnes ni pires que bien d'autres » (ÉL, p. 60)¹⁰, désormais c'est de leur côté que se situera celle qui s'efforcera pendant toute sa courte vie de redevenir cet « être humain » qu'à huit ans elle n'était plus, celle qui « vivr[a] désormais selon [s]a conscience », qui « cherchera », « lir[a] » (ÉL, p. 74). Et surtout s'engagera et écrira, tout autant pour les défavorisés, lecteurs de ses articles, que pour elle-même. Comme le constate encore Catherine Maubon, « c'est à l'adulte qu'il appartiendra de réaliser le projet adolescent, de lui donner sa dimension politique en le soumettant à la critique radicale d'une écriture qui exaspérera son exigence de vérité et d'authenticité »¹¹.

2. « IL Y A UNE MYSTIQUE DE LA RÉVOLUTION RUSSE : ON NE RAISONNE PAS, ON CROIT » (ÉR, p. 19)

Comme beaucoup de gens de sa génération, Colette Peignot cherche cette vérité et cette authenticité dans le communisme. La différence est que, contrairement à la majorité de ses contemporains, elle ne s'arrête pas aux apparences prometteuses et aux échos élogieux qui parviennent de Moscou à Paris, et fidèle à sa déclaration, elle « vit », « cherche » et « lit ». En juillet 1928, elle sait déjà recommander à Ella Maillart qui veut partir en URSS des volumes dont la lecture

⁹ *Histoire d'une petite fille* a été publié en 1943, hors commerce, par les soins de Georges Bataille et Michel Leiris, sans autorisation des ayants-droit de Colette Peignot. En 1967, la revue *L'Éphémère* en publie un fragment, s'arrêtant — de manière significative — après les mots « À huit ans, je n'étais déjà plus un être humain » (cf. *L'Éphémère* 2, 1967, p. 41). Charles Peignot, le frère de Colette Peignot et le représentant de ses ayants-droit, s'oppose toujours à la divulgation de ses écrits et demande des explications au sujet de la publication dont il n'a pas été prévenu. Jacques Dupin essaie d'expliquer que les extraits du livre de Laure ont été publiés — à côté de textes de Freud, Francis Ponge, Yves Bonnefoy... — « pour ses qualités littéraires et surtout pour sa valeur d'exemple » (lettre inédite de Jacques Dupin à Charles Peignot, Paris, le 29 mai 1970 ; cf. le Fonds Colette Peignot au Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France, consultable sous la cote NAF 28131, boîte 1).

¹⁰ Cf. C. Maubon, *op. cit.*, p. 190.

¹¹ *Ibidem*, p. 189.

lui « donnera un *aperçu* des principes de la doctrine, et de l'histoire du communisme »¹². Deux ans plus tard, en juillet 1930, Colette Peignot se rend elle-même en URSS où, au dire de Georges Bataille, « elle voulut connaître et même partager la vie des paysans russes. Elle n'eut de cesse qu'on ne l'introduise dans une famille de moujiks pauvres dans un village perdu, en plein hiver »¹³. À part le témoignage de Bataille, il n'y a pas de trace de ce séjour chez les plus pauvres¹⁴, mais il est certain que les mois passés en URSS l'ont désenchantée sur le sort de la population soviétique. Et cela, avant plusieurs surréalistes, avant un André Gide, et bien avant un Jean-Paul Sartre. C'est ainsi que la révolte contre les valeurs sacrées de sa maison familiale — marquée déjà par ses choix personnels, amoureux ou érotiques — trouve une expression dans un engagement désillusionné du côté non pas d'un pays, d'un parti ou d'une idéologie, mais de ceux qui souffrent.

Elle adhère au Centre communiste démocratique, comme Georges Bataille et Simone Weil, et assume, avec son compagnon Boris Souvarine, « tout le travail de "rédaction" »¹⁵ de *La Critique sociale*, qu'elle finance d'ailleurs. C'est là et, parallèlement, dans *Le Travailleur communiste syndical et coopératif* que paraissent, dans les années 1931–1934, les seuls textes publiés du vivant de Colette Peignot, même si son nom n'y figure pas : il est remplacé par ses initiales ou par le pseudonyme de « Claude Araxe ». Le rôle que se désigne Colette Peignot est toujours le même : déconstruire les idéaux et les images falsifiés pour atteindre la réalité qui se cache derrière eux, « détruire le mirage pour marcher au réel » (ÉR, p. 21) :

[...] elle semble avoir adhéré sans restriction aux déclarations et statuts qui faisaient du Cercle communiste démocratique la seule voix stridente dans le chœur compact des louanges soviétiques. Activité dissidente de dénonciation, la collaboration anonyme à *La Critique sociale* et au *Travailleur communiste* se définit comme une opération urgente de dévoilement [...] ¹⁶.

L'objet principal de ce dévoilement est la situation en URSS et ce qu'on en dit en France ; le public visé, ce sont notamment ceux qui sont touchés de plus près par les problèmes auxquels le communisme devait apporter des solutions.

¹² Laure (C. Peignot), *Les Cris de Laure*, fragments, poèmes suivis de Correspondance 1923–1936, Éditions les Cahiers, Meurcourt 2014, p. 90.

¹³ G. Bataille, « Vie de Laure », [dans :] *idem, Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1973, t. 6, p. 277. Ce projet — dans son audace et dans ses motivations profondes — n'est peut-être comparable qu'à celui de Simone Weil qui a travaillé à l'usine et a rapporté cette expérience (cf. S. Weil, *La Condition ouvrière*, Gallimard, Paris 2002, et C. Devaux-Mandelli, *op. cit.*, p. 246).

¹⁴ La biographe de Colette Peignot n'a trouvé aucun document qui pourrait l'attester (cf. É. Barillé, *Laure. La sainte de l'abîme*, Flammarion, Paris 1997, p. 180). Dans le Fonds Colette Peignot (boîte 3), il n'y a que des lettres et des cartes postales envoyées par l'auteure à sa mère et à son frère, et elles semblent taire une grande partie de son expérience russe.

¹⁵ B. Souvarine, « Prologue », [dans :] *La Critique sociale. Revue des idées et des livres (1931–1934)*, réimpression : Éditions de la Différence, Paris 1983, p. 7.

¹⁶ C. Maubon, *op. cit.*, p. 192.

Comme le constate Jérôme Peignot dans sa réflexion sur le choix de publier dans un journal d'une importance assez limitée :

[...] il y a fort à parier que ce journal de Belfort lui apparaît comme un lieu éloigné des cénacles parisiens et où, parce que la région est une des plus industrialisée [*sic*] du pays, les interlocuteurs sont ceux davantage concernés — concernés dans leur vie et dans leur chair — par l'évolution des idées révolutionnaires¹⁷.

Colette Peignot semble partager ce « besoin de vérité » qui, comme l'écrira un peu plus tard son amie Simone Weil, « est plus sacré qu'aucun autre », et s'oppose ainsi à la propagande communiste qui induit en erreur ces « hommes qui travaillent huit heures par jour et font le grand effort de lire le soir pour s'instruire », ces hommes qui « ne peuvent pas se livrer à des vérifications dans les grandes bibliothèques » et qui « croient le livre sur parole »¹⁸. Que ce soit dans l'article sur l'« Anarchie dans les chemins de fer » (ÉR, p. 28), dans celui sur « Les leçons d'une amnistie » ou celui portant le titre significatif « Encore une image » (ÉR, p. 38), c'est toujours la réalité palpable qui sert de pierre de touche à toutes les belles images, à toutes les promesses d'une nouvelle vie ou d'un plan quinquennal (ÉR, p. 23).

Et cependant, le répertoire de Colette Peignot est plus vaste et ne se limite pas à une « chronique » de la triste réalité de l'Union soviétique. La jeune militante, fidèle en cela à la conscience acquise par la petite fille et au propos de Marx qu'elle cite dans ses notes¹⁹ attaque aussi — souvent avec cette ironie féroce qui caractérise beaucoup de ses articles et comptes rendus²⁰ — les valeurs bourgeoises et chrétiennes de son milieu d'origine. À titre d'exemple, le « Journal de la comtesse Léon Tolstoï » révèle « un être foncièrement hostile à tout ce qui s'écarte du schéma de la vie bourgeoise la plus conventionnelle » (ÉR, p. 25). Sophie Andréevna « y pousse de grands cris, invoque la Sainte pureté, l'idéal, l'amour platonique. Déjà âgée et mère de neuf enfants, elle a des réticences de jeune fille-comme-il-faut, pour s'avouer enfin „ni normale, ni équilibrée” » (ÉR, p. 25). Mais surtout, Peignot n'épargne pas le mari de la comtesse, « le grand apôtre anarchiste [qui] n'était pas exempt de l'hypocrisie à laquelle semblent voués irrémédiablement tous les chrétiens de ce temps » (ÉR, p. 27). Ailleurs, celle qui tout au long de sa vie a dû lutter pour ne pas sombrer dans un désespoir et mener une vie active, accuse de nouveau Tolstoï de penchants chrétiens égotiques et mortuaires, masqués par un amour déclaré pour autrui :

La résignation chrétienne suggère à Tolstoï d'user ses forces en des scènes sordides et de gaspiller ses facultés à se contempler lui-même abîmé de désespoir ou régénéré par la douleur. Cette même résignation poussée à l'absurde, porte parfois d'inconscients ascètes à ne s'intéresser qu'à eux-mêmes tout en prêchant une religion d'amour. (ÉR, pp. 49–50)

¹⁷ J. Peignot, « De quelques articles de Laure » (ÉR, p. 12).

¹⁸ S. Weil, *L'Enracinement*..., p. 53.

¹⁹ Cf. ÉL, p. 193 : « La critique de la religion est la condition première de toute critique ».

²⁰ Cf. J. Chenieux-Gendron, « Leonora Carrington et Laure », *Cahiers Laure* 1, 2013, pp. 109–110.

Dans l'article « L'opium du peuple », Colette Peignot s'en prend encore plus directement à la religion, et cela dans le contexte local. Elle commence par un jugement sévère : « Le Catholicisme en France abrutit une quantité considérable d'individus et en fait une masse compacte beaucoup mieux organisée qu'on ne le croit en général » (ÉR, p. 34). Elle reconnaît « le rôle criminel de l'Église qui n'hésite pas à conclure un concordat avec Hitler — l'assassin » (ÉR, p. 34), la force de la fascination qu'elle peut exercer sur une « Jeunesse idéaliste à juste titre dégoûtée des grandes organisations politiques actuelles » et son « parti pris de classe » qui lui enseigne à disculper le séducteur fortuné trompant « une jeune fille » (ÉR, p. 35). Tout cela pour souligner la nécessité de parler de la « question religieuse », négligée ou moquée dans une société en apparence sécularisée : « Qu'on ne s'y trompe pas : l'influence catholique est grande dans la France laïque [...] » (ÉR, p. 35). Elle est grande et elle sert la classe privilégiée — ainsi que le sexe privilégié — en propageant des valeurs qui, encore une fois, n'ont rien à voir avec la morale prônée par la « religion d'amour ».

Les relations entre la politique et la religion sont réciproques et plus complexes qu'il ne semble. Si la religion se mêle à la politique, la politique, elle, s'empare des besoins religieux de l'homme. Ce que Peignot pointe du doigt, ce sont donc tout aussi bien les préjugés de classe, « la morale » catholique, que les belles illusions émanant de la terre promise des prolétaires de tous les pays. Or, « ce grand tremblement de terre qu'est la perte d'une foi »²¹ n'est pas facilement acceptable, de sorte que, comme elle l'écrit dans « Le mirage soviétique », un des articles des plus révélateurs :

Bien des camarades qui n'ont pas plongé dans l'atmosphère irrespirable de la Russie actuelle ont peine à se représenter la cruelle réalité. Ils ne peuvent pas, ne veulent pas y croire parce qu'ils ont peine à détacher les yeux du mirage soviétique. La révolution bolchévique avec tout ce qu'elle comportait d'espoirs illimités, d'héroïsme de victoire pour les travailleurs, ne serait plus qu'une infâme duperie ?

[...] Il y a une mystique de la révolution russe : on ne raisonne pas, on croit. (ÉR, p. 19)

Ce type de mystique — pour celle qui tentera « une expérience de méditation » bouddhique²², pour la future lectrice d'un ouvrage sur Thérèse d'Ávila²³ — a ici une valeur clairement négative, le « mirage soviétique » étant encore une émanation du faux sacré, tel que le comprenait Simone Weil. Celle-ci formule d'ailleurs, à peu près un an plus tard, une analyse pareille : « Le “socialisme scientifique” est passé à l'état de dogme, exactement comme ont fait tous les résultats obtenus par la science moderne, résultats auxquels chacun pense qu'il a le devoir de croire, sans jamais songer à s'enquérir de la méthode »²⁴.

²¹ C. Peignot, cité d'après G. Bataille et M. Leiris, « Notes » pour *Le Sacré* (ÉL, p. 129).

²² *Ibidem*, p. 133.

²³ *Ibidem*, p. 137.

²⁴ S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1998, p. 13.

Colette Peignot, comme Simone Weil, parle au nom de ces « millions de travailleurs, non seulement frustrés dans leurs espoirs les plus immédiats, mais broyés physiquement et moralement » (ÉR, p. 20), de ceux qui subissent des « souffrances indicibles » (ÉR, p. 24), « d'hommes réduits à la servitude » (ÉR, p. 33) par la nouvelle foi qui leur promettait le salut sur Terre. C'est à ceux-là que Colette Peignot veut répondre avec sa vie, « c'est à ceux-là que [s]a pensée revient toujours et constamment » (ÉL, p. 182). Même si elle cesse peu à peu d'extérioriser son engagement.

3. LA COMMUNICATION

Après la dissolution du Cercle communiste démocratique et de *La Critique sociale* en 1934, certains « souvariniens » s'engagent, dès l'année suivante, dans Contre-Attaque, le mouvement antifasciste et révolutionnaire animé par Georges Bataille et André Breton. D'après Henri Dubief, c'est Colette Peignot qui aurait financé — ou, suivant la précision de Marina Galetti, cofinancé — « les publications de Contre-Attaque et d'*Acéphale* »²⁵. Nous n'en savons pas beaucoup plus sur son rôle dans cette « Union de lutte des intellectuels révolutionnaires » et il n'y a — comme l'écrit Michel Surya — qu'un seul épisode qui permette d'« associer *publiquement* le nom de Colette Peignot à celui de Georges Bataille et à Contre-Attaque (est-ce par discrétion ? est-ce par désapprobation ? elle n'a signé aucun des tracts du groupe) »²⁶. Il s'agit de l'arrestation de quelques anciens membres de Contre-Attaque, de Bataille et de Peignot elle-même à la suite des protestations de septembre 1936 « en soutien à des jeunes filles échappées d'une maison de redressement de Boulogne »²⁷. Il semble que la solidarité avec ces jeunes filles opprimées l'ait emporté sur une discrétion ou une désapprobation supposées de l'auteur de *l'Histoire d'une petite fille...* Cette même solidarité — allant de pair avec son anticléricalisme — l'a poussée quelques mois plus tôt, en mai 1936, à se mêler à la foule qui a mis le feu à une église madrilène²⁸. Comme elle l'écrit : « Ce qui me fait du bien, c'est que j'étais vraiment *avec* eux et pas spectatrice et que pas une minute il n'y a eu de méfiance en eux ni de crainte ni de méfiance de ma part » (ÉL, p. 102).

²⁵ M. Galetti, « Le Roi du bois », [dans :] G. Bataille, *L'Apprenti Sorcier. Du Cercle communiste démocratique à Acéphale*, textes, lettres et documents (1932–1939), rassemblés, présentés et annotés par M. Galetti, préface et notes traduites de l'italien par N. Vital, Éditions de la Différence, Paris 1999, p. 21.

²⁶ M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris 1992, p. 276.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cf. G. Bataille et M. Leiris, « Notes » pour *Le Sacré* (ÉL, p. 134). Sur l'importance de la guerre civile espagnole pour le vécu et les pensées de Colette Peignot et de Simone Weil, cf. C. Devaux-Mandelli, *op. cit.*, pp. 248–249.

Nous n'en savons pas davantage sur les liens de Colette Peignot avec la revue *Acéphale*, dont le premier numéro date de juin 1936 et porte les noms de Georges Bataille, André Masson et Pierre Klossowski. Comme pour Contre-Attaque, il n'y a que des témoignages rapportés²⁹. Le caractère antifasciste d'*Acéphale* — bien que dans son essence très différent de celui de *La Critique sociale* ou de Contre-Attaque —, ses figures tutélaires — Sade, dont elle a « autant de droit » de se réclamer (ÉL, p. 153), et surtout Nietzsche, qui revient souvent dans ses notes et qui a peut-être « plus fait pour la libération de l'homme que Lénine » (ÉL, p. 184) — ne lui étaient ni étrangers, ni indifférents. Et cependant, il n'est pas exclu que ce qui la tenait à distance, c'était surtout l'esprit religieux — quoique très particulier — de la revue. À celle qui déclare « Guerre À MORT À LA RELIGION » (ÉL, p. 162), répondent ceux qui sont « FAROUCHEMENT RELIGIEUX »³⁰. Et si elle « attend vraiment beaucoup du N° sur Nietzsche » (ÉL, p. 192), elle a aussi « terriblement besoin de lire tout Nietzsche et de [s]'en sortir seule » (ÉL, p. 193). Serait-ce pour s'approcher du philosophe « retrouvé et non pas ânonné » (ÉL, p. 122) ?

Si le rôle de Colette Peignot dans Contre-Attaque et dans la revue *Acéphale* reste obscur, la question de sa participation à la société secrète *Acéphale*, professant et surtout pratiquant cette nouvelle religion sans tête, est — c'est le moins qu'on puisse dire — obscurcie. Michel Surya « l'imagine considérable » : « Dans tout ceci, Colette Peignot tint une place essentielle. *Acéphale*, ce n'est pas douteux, est avant toute autre *leur* communauté »³¹. Or, même si dans les papiers de Colette Peignot se trouvent certains textes relatifs aux rites d'*Acéphale*, rien ne prouve qu'elle y aurait pris part et une telle supposition est d'ailleurs réfutée par quelques témoins³². Michel Surya, dans son honnêteté de biographe, se limite aux hypothèses, mais l'aura de secret dont rayonne tout aussi bien Laure-Colette Peignot que la société secrète *Acéphale* paraît irrésistible et beaucoup d'autres inventent de toutes pièces une histoire des déchaînements sacrificiels de Colette Peignot, alors que celle-ci, disons-le encore une fois, luttait contre « l'esprit chrétien et ses équivalences, comme instinct de mort, identification avec la mort, sacrifice, poussière, édulcoration » (ÉL, p. 122).

De même, le désir semble fort de ne mettre en valeur dans la vie et les écrits de Colette Peignot qu'une seule des dimensions qui en sont essentielles et inséparables : ce qui compterait, ce ne sont que les années passées avec Georges Bataille ; ce qui intéresserait, ce ne sont que les excès érotiques et la fascination de

²⁹ Cf. É. Barillé, *op. cit.*, p. 324.

³⁰ « La conjuration sacrée », note préliminaire pour le premier numéro de la revue *Acéphale* (cf. *Acéphale : religion, sociologie, philosophie 1936-1939* 1 ; réimpression en fac-similé : Jean-Michel Place, Paris 1995).

³¹ M. Surya, *op. cit.*, p. 306.

³² Cf. la note explicative de Marina Galetti, [dans :] G. Bataille, *L'Apprenti Sorcier...*, p. 434.

la mort³³. Et cependant, la transgression, telle que la comprenait Bataille, même si elle est pratiquée par Colette Peignot dans sa vie comme dans son écriture (cf. ÉL, pp. 108–109), ne l'intéresse que médiocrement³⁴, voire lui semble puérile et — pour paraphraser Nietzsche — toujours chrétienne, trop chrétienne. Comme elle l'écrit, songeant sûrement à l'auteur de *l'Histoire de l'œil* :

– Pour t'affirmer libre tu as besoin d'imaginer des chaînes qui seraient moi. Ainsi il y a quelque chose à briser, un ordre de choses établies à *transgresser*. [...]

– Et tu prétends te réclamer de Sade ! [...] Tu te réclames en effet des curés catholiques. Au lieu d'un libertinage qui pourrait être une sorte de mouvement puissant et heureux *même sans le Crime* tu veux qu'il y ait un fond amer *entre* nous. Tu me présentes une apparence de gosse qui sort du confessionnal et va y retourner.

– Une apparence de prêtre à cochonneries.

– Tu agis comme le Crémier du Coin qui lui aussi se rend dans un bordel « sans le dire » et en faisant jurer le secret. (ÉL, p. 153)

Celle qui aurait fréquenté avec Bataille les maisons closes³⁵ prend ainsi ses distances par rapport à l'érotisme élevé au rang de voie privilégiée vers le sacré, à ce type d'érotisme du moins, qui ne peut servir que de « gouffre au désespoir » (ÉL, p. 194). Et, dans ce que Bernard Noël présente comme « une lettre à Georges Bataille, jamais envoyée, et dont le brouillon glisse vers la note pour soi-même », « dat[ant] sans doute de l'année 1937 »³⁶, elle pose sur cette pratique un regard désabusé qui se souvient des préoccupations de l'époque de son engagement :

[...] lui aussi est victime d'une société pourrie victime de son enfance [...] il ne conçoit même pas ces rapports fraternels qu'un homme vrai, un révolté authentique ne peut manquer d'établir avec les femmes du bordel souvent filles de prolétaires. Aux yeux d'un tel homme, s'il existait, les prostituées n'apparaîtraient pas comme de vils instruments mais comme des êtres humains dont on veut connaître l'énigme, l'histoire, auxquels on tend la main en frère. (ÉR, p. 102)

Le jugement, articulé avec des mots qui appartiennent tout aussi bien au discours qu'on pourrait qualifier d'humaniste qu'au vocabulaire révolutionnaire, tranche. Colette Peignot est toujours du côté de ceux ou, en l'occurrence, de celles qui souffrent, du fait de leur statut de classe, et tout autant à cause de ceux qui s'en servent, par ignorance due à leur propre position sociale, ou au nom de la transgression menant à une prétendue expérience mystique.

Contrairement à ce que suggèrent Bataille et Leiris dans leur commentaire qui semble plutôt exposer les conceptions à l'œuvre dans le Collège de Sociologie que la pensée de l'auteure³⁷, le seul texte où elle s'exprime sur le sacré de manière

³³ Cf. mon article : P. Tarasewicz, « La vie de Laure ? », *Cahiers ERTA* 10, 2016, pp. 217–251.

³⁴ Cf. la discussion après la communication de C. Maubon lors du colloque tenu à Aix-en-Provence, les 5–7 mai 1983 et publiée au-dessous de sa version imprimée (C. Maubon, *op. cit.*, pp. 205–206).

³⁵ Cf. M. Surya, *op. cit.*, pp. 305–306.

³⁶ B. Noël, Note préliminaire pour *Écrits retrouvés* de Laure (ÉR, p. 10).

³⁷ Cf. G. Bataille et M. Leiris, « Notes » pour *Le Sacré* (ÉL, p. 130). Le texte de Colette Peignot est déjà une réaction — polémique — aux conceptions de Michel Leiris (cf. M. Leiris, « Le sacré

directe et plus élaborée ne mentionne pas l'érotisme. Après la « période séculière » de son engagement, Colette Peignot, tout comme les membres du Collège dont traite Tomasz Swoboda dans le présent volume, se tourne en effet vers une quête post-séculière du sacré qui n'a, pour autant, rien à voir avec un retour à la religion³⁸. Et cependant, sa manière de comprendre — et de vivre — l'expérience du sacré diffère de celles de Leiris, Caillois ou Bataille. Ce qu'elle a en commun avec ce dernier, c'est, par exemple, la présence de la mort et l'essence sacrée de la communication à laquelle elle ouvre (rappelons que c'est la lecture des écrits de Colette Peignot qui a permis à Bataille de préciser ses propres intuitions³⁹), mais les rapports qu'ils entretiennent avec la mort ne sont pas tout à fait les mêmes. Elle vit avec la mort — qui la menace dès son enfance — peut-être moins par désir d'excès que par nécessité de l'appréhender pour pouvoir vivre pleinement, malgré elle et grâce à elle : « Tout ce qui relève de la raison d'être est sacré pour moi, raison d'être encore, raison de vie, de mort » (ÉL, p. 86).

Qui plus est, le caractère de la communication dont elle parle la rapproche de l'école sociologique française et, par là même, du Collège en ce qu'elle conçoit le sacré comme « mêlé au social pour que cela soit *sacré*. Pour que cela *soit*, il faut à [s]on sens que cela soit ressenti par les autres, en communion avec d'autres » (ÉL, p. 88), et l'en éloigne en même temps en ce qu'elle envisage des « moments de communication non seulement des hommes entre eux mais des hommes avec l'univers dans lequel ils sont ordinairement comme étrangers [...] »⁴⁰. Pour Colette Peignot, « le sacré, c'est ce moment infiniment rare où la "part éternelle" que chaque être porte en soi entre dans la vie, se trouve emportée dans le mouvement universel, intégrée dans ce mouvement, réalisée » (ÉL, p. 85). Ce « moment sacré » qui est — comme elle le précise encore avec des mots à résonance mystique qui l'apparenteraient plutôt à Simone Weil qu'à l'auteur de *L'expérience intérieure* — cet « état de grâce infiniment rare » (ÉL, p. 87)⁴¹.

Finalement, la distinction entre le « sacré gauche » et le « sacré droit » — essentielle pour Bataille et Leiris qui la retrouvent dans les écrits de Colette Peignot sous les noms du sublime et de l'infâme⁴² — ne semble pas être le point d'arrivée de l'expérience et de la pensée de Colette Peignot, mais plutôt une étape à dépasser : « Oublier le Sublime et l'infâme / Les gestes hiératiques / Les grimaces démoniaques. / [...] / Vivre enfin / "Ni tourmentante / Ni tourmentée" »

dans la vie quotidienne », [dans :] *Le Collège de sociologie (1937–1939)*, D. Hollier (dir.), textes de G. Bataille et al., Gallimard, Paris 1979, pp. 60–74).

³⁸ Cf. T. Swoboda, *op. cit.*

³⁹ G. Bataille, *Le Coupable*, fragments retrouvés sur Laure (ÉL, p. 294).

⁴⁰ Cf. G. Bataille et M. Leiris, « Notes » pour *Le Sacré* (ÉL, p. 130).

⁴¹ Cf. S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris 1980, p. 41 : « Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception ».

⁴² Cf. G. Bataille et M. Leiris, « Notes » pour *Le Sacré* (ÉL, p. 129).

(ÉL, pp. 145–146). On pourrait même se demander si, sur certains points, Colette Peignot ne s'approche pas davantage non seulement des conceptions de Simone Weil, mais aussi de celles développées tout récemment par Giorgio Agamben. Puisque ce qui l'intéresse tenacement, dès l'enfance jusqu'à sa mort prématurée, c'est, paraît-il, moins le sacré dans sa supposée ambiguïté du pur et de l'impur (selon Agamben « la théorie de l'ambiguïté du sacré » est un « mythologème » qui « prend forme à l'origine dans l'anthropologie de la fin de l'ère victorienne et se transmet immédiatement à la sociologie française »⁴³) ou, d'autant moins, « l'appareil conceptuel du sacrifice et de l'érotisme »⁴⁴ élaboré par Bataille, que la position du sujet qui se trouve confronté à cet appel muet lancé par l'*homo sacer*, par ces « pauvres êtres falots » qui ne savent plus parler ni compter (ÉL, p. 55), les victimes de la politique de l'URSS, innombrables et anonymes, ces « hommes en trop » dont les vies « n'ont pas d'heures » (ÉL, p. 181), ou les prostituées, « filles de prolétaires ».

Et, en effet, ayant connu le désespoir, l'abus, la solitude dans la souffrance — tout aussi bien physique que psychique — et la difficulté à les dire⁴⁵, Colette Peignot est peut-être le meilleur porte-parole des opprimés, des exclus, de ceux qui ne sont pas capables de parler pour eux-mêmes. Comme l'écrit encore Simone Weil dans *La personne et le sacré*, essai accessible d'ailleurs depuis peu avec une préface d'Agamben :

Chez ceux qui ont subi trop de coups, comme les esclaves, cette partie du cœur que le mal infligé fait crier de surprise semble morte. Mais elle ne l'est jamais tout à fait. Seulement elle ne peut plus crier. Elle est établie dans un état de gémissement sourd et ininterrompu⁴⁶.

Colette Peignot, elle, crie et écrit — la communication à travers l'œuvre poétique pouvant être, elle aussi, sacrée (ÉL, p. 89) — et cependant, elle semble comprendre mieux que personne d'autre que, comme l'ajoute Simone Weil, « même chez ceux en qui le pouvoir du cri est intact, ce cri ne parvient presque pas à s'exprimer au-dedans ni au-dehors en paroles suivies. Le plus souvent, les paroles qui essaient de le traduire tombent complètement à faux »⁴⁷. C'est ce qui explique, au moins en partie, son silence public d'après 1934 et cette réserve, « le plus grand souci qui puisse se concevoir de ne pas livrer ce qui lui apparaissait déchirant à ceux qui ne peuvent pas être déchirés »⁴⁸. Mais, dans ce malheur même, le sien propre et celui des autres qu'elle essaie de partager, repose aussi la force de vivre et l'impératif d'agir — l'amour : « La valeur de la vie ne peut être que résistance

⁴³ G. Agamben, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, [dans :] *idem, Homo sacer. L'intégrale 1997–2015*, trad. M. Raiola, Seuil, Paris 2016, p. 72.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁵ Cf. R. Ferreboeuf, « Les mots de Laure », *Cahiers Laure* 1, 2013, pp. 51–61.

⁴⁶ S. Weil, *La personne et le sacré*, préface de G. Agamben, Éditions Payot & Rivages, Paris 2017, p. 30.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁸ G. Bataille et M. Leiris, « Notes » pour *Le Sacré* (ÉL, p. 137).

et révolte exprimées avec toute l'énergie du désespoir. Et ce désespoir même est un grand amour de la vie, des vraies valeurs humaines et des grandes forces instinctives, de tout ce qui est là que nous vivons » (ÉL, p. 183).

TEXTES ANALYSÉS

Laure (Colette Peignot), *Écrits, fragments, lettres*, texte établi par J. Peignot et le Collectif Change, précédé de « Préface finale » par J. Peignot, avec « Vie de Laure » et « Fragments sur Laure » par G. Bataille et un texte de M. Moré sur la mort de Laure, J.-J. Pauvert, Paris 1977. (ÉL)

Laure (Colette Peignot), *Écrits retrouvés*, préface de J. Peignot, Les Cahiers des Brisants, Paris 1987. (ÉR)

(POST-)SECULAR EXPERIENCE OF COLETTE PEIGNOT (LAURE): RELIGION, COMMUNISM AND THE SACRED

Summary

Colette Peignot, Laure, is one of those who witnessed the interwar period of profound changes, hopes and deceptions in the most intense manner. Both in her life and work — from the loss of faith and the communist commitment to some sort of mystical experience — she is questioning again and again the relations between religion, politics and the sacred by undergoing a truly post-secular experience. The main purpose of the article is to highlight her experience in its evolution and expression as well as compare it to ideas developed at the same time by Georges Bataille and Simone Weil.

Key words: Colette Peignot, Laure, Simone Weil, post-secularism, sacred, communism, religion.