

Le "dialogue pessimiste" et la transcendance

Autor(en): **Bottéro, Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **16 (1966)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380851>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE « DIALOGUE PESSIMISTE » ET LA TRANSCENDANCE

Le texte qui fait l'objet de la présente étude ¹ n'est peut-être pas bien connu des non-assyriologues ; et, parmi les assyriologues, il garde comme une réputation d'énigme littéraire : ceux qui l'ont approfondi sont loin d'être tombés d'accord sur le sens définitif qu'il lui faut reconnaître. Il va de soi qu'on ne saurait prétendre ici en avancer une interprétation irréfutable, mais, plus modestement, éveiller ou réveiller l'intérêt sur une œuvre originale et, qu'on la prenne comme on voudra, fort suggestive pour un historien des religions.

Il s'agit ² d'une composition poétique — encore que la métrique et la prosodie en soient notablement relâchées et le lyrisme tout à fait absent, comme c'est assez souvent le cas en Mésopotamie ancienne, à notre goût. Pour nombre de raisons, tirées de la tradition manuscrite, de la langue, de l'idéologie, voire du propre contenu du « poème », il n'est guère probable que ce dernier ait été composé avant la fin du second millénaire, ou plutôt le début du premier avant notre ère ³. Ainsi, pour n'avancer qu'un exemple frappant, on y trouve mention d'une « dague de fer » (vers 52), alors que le travail de ce métal ne s'est point répandu, dans le Proche-Orient d'autrefois, avant les alentours du XII^e siècle.

On sait que la littérature cunéiforme, consignée sur des tablettes d'argile, cuites, ou simplement séchées au soleil, exposées plus ou moins longtemps, autrefois, à toutes les injures d'un usage plus ou moins fréquent, puis ensevelies pendant des millénaires dans un sol ordinairement peu propre à les conserver sans dommages, nous est souvent parvenue en lambeaux, le texte parsemé de lacunes dues

¹ Conférence donnée au Centre d'études orientales de l'Université de Genève le 5 février 1965. Je n'ai fait ici que remanier par places le texte « parlé », et ajouter notes et références indispensables.

² La dernière — et la meilleure — édition du texte est celle de W. G. LAMBERT, en 1960, dans sa magistrale *Babylonian Wisdom Literature*, p. 139-149.

³ LAMBERT, *loc. cit.*, p. 141.

aux cassures de l'argile et à tous les accidents imaginables de transmission. Notre « poème » n'a pas échappé à cette malédiction ; mais, tout compte fait, il s'en est tiré sans trop de dommages. Il nous reste, en effet, les morceaux de cinq manuscrits différents, dont un presque complet ¹, grâce auxquels on a pu reconstituer plus des cinq sixièmes du texte intégral : sur 86 vers qu'il comportait, une quinzaine seulement nous demeurent mutilés et inintelligibles ; encore leur contexte est-il presque toujours assez clair pour qu'il nous soit facile d'imaginer au moins le sens de ce que nous dérobent les lacunes.

L'ensemble est divisé en onze strophes, de longueur inégale : l'une n'a que six vers, plusieurs sept, une autre jusqu'à douze. Mais toutes — sauf, en partie, la dernière, qui joue évidemment le rôle de « conclusion » — sont construites sur le même canevas. Il s'agit d'un dialogue entre un *maître*, nous dirions un « monsieur », et son *esclave*, quelque chose comme son « valet de chambre ». Dans chaque strophe le maître commence par appeler son serviteur aux ordres, et l'autre, sur-le-champ, se met à sa disposition. Le maître lui fait part alors de l'intention qu'il a de se livrer à une occupation définie. Le valet, non seulement acquiesce, mais lui fournit d'excellentes raisons pour l'encourager à ce qu'il veut entreprendre. Mais alors, tout à coup, le maître lui déclare renoncer à son premier projet. Et le valet de l'approuver incontinent, avec une conviction aussi forte, et de lui offrir, pour renoncer à son projet, de tout aussi bonnes raisons que celles qu'il lui avait proposées pour le suivre.

La « conclusion » mise à part, chacune des dix premières strophes est consacrée à une activité définie. L'ordre dans lequel elles se trouvent énumérées n'est pas très clair en soi, et il semble obscurci encore par les incertitudes de la tradition manuscrite. Par exemple, le seul manuscrit qui porte le texte suivi de la strophe IV y mélange deux occupations aussi disparates que la Fondation d'un Foyer (IV, 29-31 et 37-38), et la Chicane (*ibid.*, 35-36 et peut-être 32-34, mutilés) : dans la tradition textuelle que représente cette copie, un scribe aurait donc sauté, par distraction, d'une strophe à l'autre ². Si l'on accepte cette hypothèse, le mal n'est pas grand. Mais voici pis encore : il semble bien que soient attestés au moins deux recensions du texte, l'une représentée par les manuscrits assyriens, l'autre par le seul babylonien qui nous reste ; et chacune paraît avoir suivi, dans la distribution des strophes, un ordre en partie différent ³, ce qui ne rend pas les choses plus claires. Nous adoptons celui de la « recension assyrienne », mieux attesté : Fréquentation du Palais ;

¹ LAMBERT, *loc. cit.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 146 s.

³ *Ibid.*, p. 143.

Banquet ; Chasse ; Fondation d'un Foyer ; Chicane ; Révolte contre les Pouvoirs ; Amour ; Culte ; Affaires ; Bienfaisance. Pour le justifier, à nos yeux, on entrevoit seulement que l'auteur aurait fait alterner les occupations selon certaines contradictions qu'il remarquait entre elles : ainsi les quatre premières composent-elles un chassé-croisé entre ce qui se fait hors de chez soi (Fréquentation du Palais et Chasse) et chez soi (Banquet et Fondation d'un Foyer) ; ainsi encore la Bienfaisance trahit-elle un mouvement désintéressé, opposé à celui des Affaires. Mais comme ces considérations n'expliquent évidemment pas tout, nous nous dirons au moins que nous n'arrivons plus à voir les choses du même œil que l'auteur de notre « poème ».

Voici donc tout d'abord la traduction intégrale de la pièce, sur le texte accadien restitué, et notamment, en dernier lieu, par W. G. Lambert ¹.

- 1 *[Esclave, à mes ordres!] — Voilà, maître, voilà!* St
 — *[En route! va me quérir] et m'atteler [le cha]r : je me rends au* L
Palais! tic
 — *[Vas-y, maître, vas-y!] Tu y trouveras ² (tel avantage)*
[En te voyant, le roi] te comblera d'honneurs! ³
 5 — *[Eh bien, non, esclave], je ne me rendrai pas [au] Palais!*
 — *[N'y va pas, maî]tre, n'y va pas!*
[Le roi, en te voyant] peut t'expédier [Dieu sait où],
Te faire prendre [une route i]nconnue,
Et te plonger dans les tracas ⁴ [jour et n]uit!
 10 *Esc[lave, à mes or]dres! — Voilà, maître, voilà!* St
 — *En ro[ute! Va me qué]rir et me donner de l'eau pour mes* L
mains : je prendrai un repas!
 — *Pr[ends-l]e, maître, prends-le! Un repas bien réglé vous dilate*
le cœur!
 [] *le repas de son dieu. Se laver les mains fait passer le temps ⁵.*
 — *Eh bien, non, [escla]ve, je ne veux pas du tout prendre de*
repas!

¹ Voir note 2, p. 7 ci-dessus. Sont mis entre crochets : [...] les passages restitués : en italique, comme le reste du texte, si la restitution est à peu près certaine mot pour mot ; en romain, si l'on ne peut être sûr que du sens général. Il m'est arrivé, pour l'intelligence du texte, d'ajouter çà et là, entre parenthèses : (...), quelques mots qui ne figurent pas dans l'original accadien.

² Mot à mot : *il y aura pour toi.*

³ Mot à mot : *(re)lèvera ta face.*

⁴ Mot à mot : *te montrer les tracas.*

⁵ Mot à mot : *A se laver les mains le soleil (= dŠamaš : voir plus loin p. 22) passe.* Pour cette traduction, voir *Chicago Assyrian Dictionary*, A, p. 331 b.

15 — *Ne le [pr]ends pas, maître, ne le prends pas!*
 (Ne) manger (qu')à sa faim, (ne) boire (qu')à sa soif est bien
 meilleur pour l'homme! ¹

Strophe III :
La Chasse

Esclave, à mes ordres! — Voilà, maître, voilà!
 — *En route! Va me quérir et m'atteler le char : je pars chasser!*
 — *Vas-y, maître, vas-y! Le chasseur ² a de quoi s'emplir la panse!*
 20 *Le chien courant brise les os (de la proie)!*
Le [corbe]au qui bat la campagne peut élever sa nichée!
L'onagre galopeur [trouve de gras pâturages]!
 — *Eh bien, non, esclave, je ne [pars] point chasser!*
 — *N'y va pas, maître, n'y v[a pa]s*
 25 *Le destin du chasseur ² est versatile!*
Le chien courant (finit par) se bris[er les de]nts!
Le corbeau qui bat la campagne a pour demeure un [trou] de mur!
L'onagre galopeur a pour étable le désert!

Strophe IV :
Le Mariage

30 *Esclave, à mes or[dres]! — Voilà, maître, voilà!*
 — *Je veux fonder [un foyer, je veux avoir un f]ils!*
 — *Acquiers-les, [maître], acqu[iers-les]! Qui f]onde un foyer [...]*
 ... ³
Comment donc fonderai-je un foyer ? — Ne fonde pas de foyer :
Autrement, tu briserais le foyer de ton père ⁴.

Strophe V :
La Chicane

De cette strophe il ne reste que des fragments, au travers
 desquels on entrevoit que le « maître » veut aller en justice.
 Dans ce but, il décide tout d'abord de laisser agir son adversaire,
 sans *dire un mot*. Puis, revenant, comme ailleurs, sur sa volonté
 première, il ne veut plus *garder le silence* ⁵ :

— *Ne le garde pas, maître, [ne le garde pas] :*
Si tu n'ouvres point la bouche, [ton adversaire aura beau jeu],
Mais tes antagonistes enrageront devant t[oi, si tu parles] !

Strophe VI :
La Révolte

40 *Esclave, à mes ordres! — Voilà, maître, voilà!*
 — *Je veux me révolter! ⁶ — Certes, révolte-toi, maître, révolte-toi!*
Si tu ne te révoltes pas, comment [te] vé[tir] ?
Et qui te donnera de (quoi) t'emplir la pa[nse] ?
 — *Eh bien, non, esclave, je ne veux pas me révolter!*

¹ Mot à mot : *va/convient à l'homme*. Sur l'expression, comp. *Chicago Assyrian Dictionary*, A, p. 321 b.

² Mot à mot : *(de) celui qui bat la campagne*.

³ Ici intervient la faute de copiste signalée plus haut (p. 8). Nous avons essayé, avec ce qu'il nous en reste, entremêlé, de dissocier les deux strophes primitives.

⁴ Mot à mot : « *Qui se conduit ainsi, brise le foyer de son père!* »

⁵ Au lieu de « *garder le silence* », la recension assyrienne porte : *laisser le champ libre à son adversaire (-en-justice)*.

⁶ En accadien : *faire une rébellion*. Et ainsi dans la suite du texte.

- [Ne te révolte pas, maître, ne te révolte pas!] ¹
 L'homme qui se révolte, on le tue, on l'écorche vif,
 45 On lui crève les yeux, ou on le prend pour le jeter en prison!
 Esclave, à [mes o]rdr[es]! — Voilà, maître, voilà! Strophe VII :
 — Je veux faire l'amour à une femme! — Fais l'amour, maître, L'Amour
 fa[is-le]!
 Qui fait l'amour à une femme, oublie inquiétude et soucis!
 — Eh bien, non, esclave, je ne veux pas faire l'amour à une
 femme!
 50 — [Ne fais donc pas] l'amour, maître, ne le f[ais pas]!
 La femme est un vrai puits, une citerne, une fosse,
 La femme est une dague de fer affilée, qui coupe la gorge de l'homme!
 Esclave, à mes ordres! — Voilà, maître, voilà! Strophe VIII :
 — En route! Va me quérir et me donner de l'eau pour mes mains : Le Culte
 55 Je veux faire un sacrifice à mon dieu! — Fais-le, maître, fais-le!
 L'homme qui sacrifie à son dieu, son cœur est satisfait ²
 Il (s')accumule bénéfice sur bénéfice!
 — Eh bien, non, esclave, je ne veux pas faire de sacrifice à mon
 dieu!
 — N'en fais pas, maître, n'en fais pas!
 60 Tu habitueras ton dieu ³ à te suivre comme un chien,
 Te réclamant « Mon culte ? », ou « Ne me consultes-tu pas ? » ou
 n'importe quoi d'autre!
 Esclave, à mes ordres! — Voilà, maître, voilà! Strophe IX :
 — Je veux investir de l'argent! ⁴ — Investis-en, maître, [investis- Les Affaires
 en]!
 L'homme qui investit, garde son capital et en multiplie l'intérêt! ⁵
 65 Eh bien, non, esclave, je ne veux pas inves[tir] d'a[rge]nt!
 — N'en investis pas, maître, n'en investis pas!
 Avancer (de l'argent) est [doux] comme faire l'amour; mais (le)
 récupérer, aussi pénible qu'accoucher!
 On te dévo[rera] ton capital ⁶ et, sans cesser de te maudire,
 On [te] fera également perdre l'i[n]térêt de ce capital! ⁷

¹ Le vers entier a été oublié par le scribe.

² Son cœur est satisfait est peut-être une glose : voir LAMBERT, *loc. cit.*, p. 326.

³ Mot à mot : Tu enseigneras à ton dieu.

⁴ Mot à mot : avancer (de l'argent) comme prêteur. Et ainsi dans la suite du texte.

⁵ Mot à mot : son grain (reste) son grain et son intérêt surabonde. Le prêt « de nécessité » se faisait très souvent en grain, plutôt qu'en monnaie : voir, par exemple, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, IV/ii, 1961, p. 124 et note 2.

⁶ Ton grain.

⁷ Ce grain.

- Strophe X : 70 *Esclave, à mes ordres! — Voilà, maître, voilà!*
La — Je veux faire des bienfaits¹ à mon pays! — Certes, fais-en,
Bienfaisance maître, fais-en!
L'homme qui exerce sa bienfaisance sur son pays,
Ses actes sont « posés » au « cercle » (?)² de Marduk!
— Eh bien, non, esclave, je ne veux pas faire de bienfaits à mon
pays!
- 75 *— N'en fais pas, maître, n'en fais pas!*
Va donc te promener sur les tells d'autrefois³,
Considère les crânes (mêlés) des roturiers et des nobles :
Qui était malfaisant ? Qui était bienfaisant ?
- Conclusion : *Esclave, à mes ordres! — Voilà, maître, voilà!*
Que faire ? 80 — Alors, que convient-il (de faire) ?⁴
Briser ma nuque et la tienne,
Ou se jeter au fleuve, est-ce là ce qu'il convient (de faire) ?⁵
— Qui donc est assez grand pour atteindre le ciel ?
Qui donc est assez vaste pour embrasser la terre entière ?
- 85 *— Eh bien, non, esclave! Je m'en vais te tuer et t'expédier au*
devant de moi!
— Oui, mais mon maître ne me survivrait pas trois jours!...

Qu'a voulu dire, en somme, l'auteur de cet original opuscule ?

Depuis près de cinquante ans, les assyriologues n'ont pas fini d'en discuter. Sans tenir compte ici des détails de leur controverse ou de la couleur de leurs opinions particulières, on peut les regrouper en deux camps, opposés par diamètre : les uns prennent le texte « au sérieux », comme ils disent ; les autres non.

Selon les premiers, plus nombreux⁶, en s'appliquant à nous montrer, dans tous les plans de l'activité humaine, que tout se vaut et

¹ Variante de la recension babylonienne : *Je veux distribuer (gratuitement) des rations de nourriture à mon pays*. A la suite de quoi le scribe paraît ici également avoir mélangé par inattention le contenu de deux strophes différentes, puisque les vers qu'il recopie alors sont identiques à 64 ss, et concernent donc, non point la libéralité gratuite, mais les affaires en vue d'un bénéfice.

² Le mot *kippatu*, ici utilisé, a seulement le sens de *cercle* (W. VON SODEN : *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 482 s.). L'expression, inconnue autrement, est obscure en son mot à mot, mais le sens général est clair (voir plus loin : *Marduk tient compte de la bienfaisance et il la récompensera*).

³ Ce vers se retrouve au début (Tablette I, i 16) et à la fin (Tabl. XI, 303) de l'*Épopée de Gilgameš*.

⁴ Mot à mot : *Qu'est-ce qui est bon ou profitable (tâbu) ?*

⁵ Même mot à mot qu'à la note précédente.

⁶ Notamment E. EBELING, dans *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* LVIII, 1917, p. 35 s. et *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, II, 1919, p. 50 ; B. MEISSNER, dans *Babylonien und Assyrien*, II, 1925, p. 433 s. ; TH. JACOBSEN, dans H. FRANKFORT et al. : *Before Philosophy* (édition populaire de *The Intellectual Adventure of the Man*), 1946, p. 216 s. Également W. G. LAMBERT, *loc. cit.*, p. 139-141.

qu'il n'existe même aucune raison contraignante pour déterminer notre choix entre l'action et la non-action, l'auteur aurait déjà raisonné, pour ainsi dire, comme le Buridan de la légende, mais sur un plan en quelque sorte métaphysique et en attachant à ses déductions des conséquences terriblement importantes. Du moment que dans tous les domaines de la vie, il existe d'aussi bonnes raisons d'agir que de ne pas agir, aucune action, positive ou négative, ne s'impose véritablement. Si bien qu'en fin de compte, pour un esprit logique, devant cette absurdité universelle et sans remède, il ne resterait plus qu'à renoncer définitivement à tout, à se casser la tête contre les murs, à opter pour un « suicide philosophique » : telle serait la portée de la « conclusion », en dernière strophe. On peut évidemment se demander pourquoi l'auteur prône ainsi la mort volontaire, sans paraître rien faire lui-même pour l'affronter ; et, en vue d'expliquer une pareille inconséquence, on est libre de faire appel à l'illogisme bien connu des gens de lettres, en général, ou à un « état d'âme » particulier de notre auteur ¹. Il n'en reste pas moins que si nous prenons de la sorte la leçon qu'il aurait voulu nous donner, nous trouverons ici le bréviaire d'une philosophie sceptique, désespérée et fort noire : « la négation de toutes les valeurs » (Th. Jacobsen : *Before Philosophy*, p. 231).

Pourtant, disent les autres ², il y a manifestement autre chose que des côtés sérieux et « philosophiques » dans notre document. Bien des traits y trahissent une intention de ridicule, de satire et de critique, ce qui met le propos sur un tout autre plan. Considérons d'abord le choix des personnages. Le maître est un riche oisif. La liste des activités vers lesquelles il se sent porté est édifiante : pas une ne se rapporte au *travail*, à un travail qui serait indispensable pour subsister. Il est vrai que s'il avait dû gagner péniblement sa vie, il n'eût guère trouvé le temps de se creuser les méninges en se demandant « ce qu'il convient de faire » : ce seul trait est déjà cinglant. Il ne sait manifestement pas comment tuer le temps ; il ne trouve goût à rien ; il est atteint de cette indécision et de cette versatilité perpétuelles qui affectent volontiers les trop bien nourris et les inoccupés. D'autre part, il ne peut RIEN faire, ni même RIEN décider, sans l'avis de son valet ; ce qui, lorsqu'on y réfléchit, est également ridicule. Et ce valet, n'est-ce pas un « caractère » lui aussi, analysé aussi finement et, en somme, comique, avec ses réponses toujours prêtes pour appuyer immédiatement la moindre fantaisie de son maître ; avec son ingéniosité à trouver sans peine des raisons pour et

¹ Ainsi LAMBERT, *loc. cit.*, p. 141.

² Surtout E. A. SPEISER : *The Case of the Obliging Servant*, in *Journal of Cuneiform Studies*, VIII, 1954, p. 98 ss.

contre tout ; avec cette imperturbabilité qu'il met à entrer aussitôt dans les vues les plus contradictoires de son interlocuteur ; mi-servile, mi-goguenard ; mi-automatisé par son état ou sa fonction, mi-dédaigneux du fait de son intelligence et de sa finesse psychologique, laquelle éclate dans le trait final qu'il décoche à son persécuteur ? Car il n'est pas question, ici, de prendre « au sérieux » les derniers vers, comme une apologie du « suicide philosophique » ; et ce que le valet répond à son maître décidé à *le tuer et l'expédier au-devant de lui*, ce n'est pas : *Tu ne mettrais pas trois jours à te laisser, toi aussi, attirer par le bien (ou le moindre mal !) suprême de la mort!*¹, mais *Si je disparaissais, je te suis tant indispensable que tu mourras sans tarder, de ne pouvoir te passer de moi!* trait d'humour et de finesse qui rappelle — comme l'avait souligné A. Ungnad² — celui de l'astrologue de Louis XI, dans le chapitre 29 de *Quentin Durward*, de Walter Scott.

Ainsi interprété, l'ouvrage ne serait donc pas un traité philosophique, mais une satire. Une satire sociale d'abord : le choix des personnages est significatif. Et des traits acérés, par-ci par-là, comme ceux par lesquels le valet justifie la « Révolte » (VI, 41 s. : *On ne peut pas sortir de la misère sans s'insurger contre les Pouvoirs constitués!*)³, montrent que dans le domaine social, l'auteur portait fort loin son regard critique.

Dans le domaine « spirituel » aussi. Nous reviendrons là-dessus, mais on ne saurait guère interpréter autrement que comme une peinture satirique des mœurs religieuses courantes dans le milieu qu'il a pris pour cible, le tableau que dresse l'auteur de ces dieux trop gâtés par un culte assidu, qui finissent par ne plus pouvoir s'en passer et qui, comme des *chiens* après leur maître, ont toujours quelque chose à réclamer à leurs fidèles⁴.

Je me demande aussi dans quelle mesure le même auteur, en construisant son œuvre comme il l'a fait, n'a pas voulu se moquer encore d'une certaine manière compassée et bornée de fonder perpétuellement sa conduite sur des lieux communs. Il est frappant, en effet, que bien des raisons d'agir ou de ne pas agir, mises sur la bouche du valet, ont saveur et même tournure de proverbes : ainsi, notam-

¹ LAMBERT, *loc. cit.*, p. 141.

² *Archiv für Orientforschung*, XV, 1945 ss., p. 75.

³ Ce passage n'a peut-être pas été assez souligné dans la perspective de la misère sociale chronique et du désordre économique récurrent que nous savons avoir sévi en Mésopotamie : voir l'article cité plus haut (à la note 5 de la p. 11). Dans ce sens, un autre texte intéressant, de l'*Epopée d'Eva* I, 52, est rappelé par LAMBERT, *loc. cit.*, p. 326 *h. l.* Sur les révoltes des travailleurs dans ce pays, voir P. GARELLI, dans *Histoire mondiale du Travail*, t. I. p. 100 s.

⁴ Pour mieux apprécier ce passage et sa force, on se remettra en mémoire dans quel mépris les Sémites anciens, Mésopotamiens compris, ont toujours tenu le chien, comme le font encore les Arabes.

ment, les vers : 16; 19b-22; 25-28; 48; 50 s.; 56 s.; 64; 67; 72 s. Dans la littérature mésopotamienne ancienne, depuis les temps sumériens, le « proverbe », encore qu'il ait assez largement débordé ce que nous entendons par là ¹, a connu une grande fortune, et les fouilleurs nous ont ramené les morceaux de quantité de recueils où ces dictons se trouvaient groupés et classés à l'usage des lettrés ². Il est donc bien possible — cela s'est vu ailleurs ³ — que parmi ces derniers, au moins, se soit développée une manière de « sagesse » sentencieuse, préoccupée de fonder constamment l'action sur de solides maximes traditionnelles et des truismes indéracinables. Une telle « sagesse » est bornée, par définition, et elle ne saurait déboucher que sur la contradiction, puisque la gnomique populaire, dont les proverbes, au bout du compte, sont le produit, ne regardant jamais que des situations concrètes et des traits fortement individualisés, reste polyvalente et énonce couramment le blanc et le noir du même objet. Elle dira, comme chez nous : « Tel père, tel fils »; mais, tout de suite après : « A père avare, fils prodigue. » Comment s'y retrouver lorsque l'on prend pour guide, non la nécessité objective, mais les lieux communs traditionnels ? J'ai l'impression que l'auteur de notre libelle l'a fort bien senti et qu'il a également voulu y faire le procès, par le ridicule, de cette façon de penser et d'agir.

Il n'est donc guère contestable que le « Dialogue pessimiste » a bel et bien un propos d'humour, d'ironie, de satire.

Mais est-ce bien tout ? Là est la question. Car jusqu'à présent, à ma connaissance, les commentateurs semblent s'être montrés terriblement jaloux et univoques : ou bien on doit prendre notre opuscule au sérieux, ou bien il faut s'en amuser ; ou bien c'est un traité de pessimisme, ou bien c'est un pamphlet, moqueur et amusant ; et, pour reprendre la conclusion de l'article de E. A. Speiser ⁴, ou bien on a devant soi « Ethelred l'Indécis, ou Hamlet, voire Schopenhauer ou Spengler », ou bien, pour ne point parler de « Jonathan Swift », il faut penser à « l'Honorable Bertie Wooster et à son valet sans pareil, l'imperturbable Jeeves, de P. G. Woodehouse ».

¹ Comp. *Annuaire 1963-1964 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, IV^e Section*, p. 85.

² Sur la littérature sumérienne et accadienne des « proverbes », voir en dernier lieu, notamment E. I. GORDON : *A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad*, dans *Bibliotheca Orientalis*, XVII, 1960, p. 125 ss.

³ Rappelons seulement ici la tendance de tant de théologiens, au Moyen Age en particulier (suivant en cela l'exemple de leurs ancêtres juifs : cf. SCHÜRRER : *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 370 ss, etc.), à ne rien avancer, dans n'importe quel domaine de la pensée, sans recourir infatigablement à des citations de la Bible ou des Pères. Dans un tout autre monde, on peut aussi évoquer l'importance des « sentences » traditionnelles dans la littérature et la pensée chinoises (M. GRANET : *La Pensée chinoise*, p. 58 ss, etc.).

⁴ *Journal of Cuneiform Studies*, VIII, p. 105, *in fine*.

Je me demande si, en Histoire, les constructions monolithiques ne sont pas les plus fragiles, considéré que l'objet de cette « science », c'est l'homme et qu'il n'y a rien au monde de plus dense et de plus complexe, voire inextricable, que les actions humaines et leurs mobiles. Pourquoi vouloir à toute force que notre auteur n'ait eu, rigoureusement, qu'un propos, alors que, si nous l'avons bien lu et analysé, son ouvrage en révèle au moins deux ? Qu'il ait toutes les notes d'une satire ne supprime nullement son contenu « philosophique », pas plus qu'une certaine mentalité sceptique ou pessimiste n'y anéantit un propos de ridicule et de moquerie. Il est évident que les deux personnages ont été mis en scène dans un but de critique et d'humour ; mais il est clair aussi que la direction générale imprimée à leur entretien a été délibérément orientée vers un souci fort sérieux et fort grave : celui de la propre valeur de l'activité humaine, et du sens même de la vie.

Si nous admettons cette coexistence, peut-être une première conclusion nous sautera-t-elle aux yeux. On peut trouver naturel qu'un auteur mêle dans son ouvrage des propos amusants et sombres ; mais il paraît plus difficile d'imaginer qu'un homme tant soit peu porté à l'humour soit en même temps professeur de désespoir absolu, et oubliant son sens du comique, se laisse aller à prêcher le « suicide philosophique ». Tout se voit en ce bas monde, mais une telle position serait en vérité exceptionnelle, et il n'est pas recommandé à l'historien de faire appel aux explications exceptionnelles. Je pense donc que les partisans du « pessimisme » de notre Dialogue auraient tort de le prendre, je ne dis pas « au sérieux », car il est sérieux, mais à la lettre, du moins en interprétant la « conclusion » comme un appel à la mort volontaire, seul refuge devant l'absurdité universelle et l'absence de tout sens au monde et à la vie. Dans la « mentalité » de notre auteur, telle qu'elle ressort de son aptitude à voir et à souligner le côté ridicule des choses, il est bien plus probable que la fin du « poème » est un trait d'esprit, comme nous l'avons marqué plus haut.

Ceci veut dire — puisqu'il faut toujours supposer un minimum de logique dans les esprits auxquels on a affaire — que même s'il a des idées sombres touchant la vie humaine et la marche des choses, des doutes sur le sens et l'importance de cette vie et de son cadre universel, il ne se présente pas ici *ex professo* comme un sceptique et un pessimiste, préoccupé *avant tout* de nous inculquer un *système* de pensée tournant autour de l'absurdité du monde et de l'existence, et fondé sur la « négation de toutes les valeurs ». Son pessimisme et son scepticisme, tout comme sa propension à la critique et à l'ironie, ne sont pas en eux-mêmes un *système*, mais seulement des éléments parmi d'autres d'une *façon de voir* les choses. Pouvons-nous retrouver

cette optique personnelle de notre auteur, et, par là, son propos véritable et le propre sens de son livre ? Je crois que oui.

Et tout d'abord il faut reconnaître que les premiers commentateurs¹ avaient bien vu quand ils comparaient notre opuscule à l'Ecclésiaste, au Qohéleth de notre Bible, lequel passe lui aussi pour si désenchanté et si noir. Peut-être a-t-on quelque peu oublié depuis à quel point il y fait penser. En voici en tout cas un passage (3 : 1-9), qui semble comme un résumé et une transposition des leçons essentielles émanant de notre « Dialogue » :

- 1 « *Il y a un moment pour tout et un temps pour toute occupation ici-bas :*
- 2 — *un temps pour mettre au monde et un temps pour mourir ;*
— *un temps pour planter et un temps pour déraciner ;*
- 3 — *un temps pour meurtrir et un temps pour soigner ;*
— *un temps pour démolir et un temps pour bâtir ;*
- 4 — *un temps pour pleurer et un temps pour rire ;*
— *un temps pour s'endeuiller et un temps pour danser ;*
- 5 — *un temps pour jeter des pierres et un temps pour en ramasser ;*
— *un temps pour embrasser et un temps pour repousser les baisers ;*
- 6 — *un temps pour rechercher et un temps pour perdre ;*
— *un temps pour conserver et un temps pour jeter ;*
- 7 — *un temps pour déchirer et un temps pour recoudre ;*
— *un temps pour se taire et un temps pour parler ;*
- 8 — *un temps pour aimer et un temps pour haïr ;*
— *un temps pour la bataille et un temps pour la paix.*
- 9 *Que reste-t-il alors, à celui qui agit, de ce à quoi il s'applique ? »*

Cette dernière proposition donne la clé du reste : le Qohéleth n'entend pas le moins du monde développer le truisme « Chaque chose en son temps » ; il veut montrer que les actions humaines, à propos du même objet, se suivent et s'annulent, si bien qu'il ne reste finalement rien et que l'action semble donc inutile. C'est le propre thème « sérieux » de notre Dialogue.

Mais la comparaison de l'Ecclésiaste avec ce dernier va plus loin encore, m'est avis. Car de l'Ecclésiaste aussi, depuis des siècles, et même après plus de cent ans d'exégèse historique et critique, les interprétations générales ont varié, à la lettre, du Nord au Sud. Les uns, les plus nombreux, ont fait de ce libelle le manifeste d'un pessimisme farouche, destiné à convaincre que « la vie ne vaut pas la peine d'être vécue »² ; les autres l'ont transformé en un vade-mecum du

¹ Par exemple E. EBELING : *Quellen* (cité note 6 de la p. 12).

² Ainsi E. PODECHARD : *L'Ecclésiaste*, 1912, p. 171 ss.

parfait optimiste¹. Lorsque j'étudiais cet ouvrage, une telle contradiction m'avait porté à me demander, comme on peut y trouver de quoi justifier à peu près également les deux thèmes, s'il ne serait pas plus sage, après tout, de considérer que l'auteur, responsable de l'un comme de l'autre, a voulu par là même indiquer qu'il mettait le débat sur un tout autre plan que celui sur lequel sa pensée a l'air de se heurter en propositions contradictoires. En réalité, c'est du moins l'opinion que je m'étais faite², le Qohéleth utilise ces contradictions de bons et de mauvais côtés des choses, pour établir la propre thèse de son livre, c'est à savoir que non seulement elles sont inhérentes à la nature des choses et voulues par Dieu, son auteur, mais qu'elles sont incompréhensibles, que le monde, que tout est incompréhensible, et que cela aussi est voulu par le Créateur, seul de taille à comprendre le Plan de l'Univers. Au passage cité plus haut, voici, par exemple, ce qui fait suite : *Si Dieu a livré l'Univers tout entier à (l'examen de) l'esprit de l'homme, celui-ci ne peut pourtant jamais arriver à comprendre le Plan de Dieu, d'un bout à l'autre* (3 : 11). En somme, le Qohéleth part de la débilité connaturelle de l'esprit humain pour démontrer à la fois les limites de l'intelligence de l'homme et, en regard, la Transcendance absolue de Dieu : « Je n'ai aucun besoin d'un Dieu que je comprends. »

Revenons maintenant à notre propos. Si dans le « Dialogue », tout comme dans le livre de l'Ecclésiaste, nous avons trouvé également deux lignes de développement, sinon contradictoires, du moins disparates à première vue : d'un côté une satire d'un certain milieu ; de l'autre, une critique pessimiste et comme négative de l'agir humain, c'est peut-être qu'ici aussi (encore que sans doute d'une tout autre façon), le débat est ailleurs, et plus haut.

Relisons en effet la « conclusion » de notre « Dialogue ». Entre les six derniers vers qui la concluent, les pessimistes ont beau jeu d'invoquer les deux premiers — surtout lorsqu'ils les prennent à la lettre :

Briser ma nuque et la tienne

Où nous jeter au Fleuve : est-ce là ce qu'il convient de faire ?

et les partisans de la « satire », de leur rétorquer les deux derniers, entendus, ainsi qu'ils font, et, je pense, avec raison, comme une spirituelle fin de non-recevoir. Mais ni les uns ni les autres ne semblent se préoccuper beaucoup des deux intermédiaires, où je me demande si le vrai sens du livre ne se dérobe pas :

Qui donc est assez grand pour atteindre le ciel ?

Qui donc est assez vaste pour embrasser la terre entière ? (83 s.)

¹ Notamment P. BUZY, dans *Revue biblique*, 1934, p. 494 ss.

² *L'Ecclésiaste et le Problème du Mal*, dans *Nouvelle Clio*, VII-IX, 1955-57, p. 133-159.

Pour savoir ce qu'a voulu dire l'auteur en les introduisant, replaçons tout d'abord ces deux vers dans leur contexte. A ce point du développement, la suite des propos a conduit le regard, à la fin, vers la pensée de la mort (derniers vers de la strophe X). En même temps, tout le chassé-croisé des dix strophes a dû finir par convaincre le maître que puisque rien, dans aucun domaine, ne permet vraiment de choisir à coup sûr entre agir et non agir, la grande question qui se pose est : *Que faire, au bout du compte ? Qu'est-il véritablement bon et utile de faire, puisque tout est à la fois bon et mauvais, utile et nuisible, acceptable et criticable ?* (80). Cette interrogation, après tout ce qui précède, ne recevant nulle réponse — en effet, le valet demeure coi — il semble alors au maître qu'il ne resterait plus, devant un tel imbroglio universel, qu'à se casser la tête, à mourir volontairement : comme on ne sait absolument pas quoi choisir dans la vie, il ne reste donc à choisir que la mort ? C'est au moins la question qu'il pose à son valet (81 s.). A quoi ce dernier répond par la double « interrogation rhétorique » (en fait, on va le voir, c'est une négation détournée), citée plus haut, aux vers 83 s. Que veut-il dire exactement ?

Partant de ce qu'on lui demande et qui concerne seulement *ce qu'il convient de faire*, c'est-à-dire, en somme, si oui ou non on peut trouver parmi l'activité humaine quelque chose de vraiment utile, qui ait une valeur indiscutable et un sens définitif, le valet se hausse jusqu'à embrasser l'Univers tout entier. Car « le Ciel » au-dessus de nous, et « la Terre » autour de nous, c'est une figure de rhétorique courante, un peu partout, mais notamment en Mésopotamie ancienne, pour marquer l'Univers¹. L'homme est trop petit par sa taille pour toucher jusqu'au ciel ; son regard est trop limité pour embrasser la terre entière. Autrement dit : l'Univers est plus grand que lui, et surtout, trop grand pour lui. C'est là une manière détournée de dire : personne au monde ne saurait répondre à la question formulée, sur le sens de la vie humaine, parce que l'homme, en tant que tel, est incapable de comprendre la marche de l'Univers et qu'une telle question fait partie de ces énigmes sans nombre que lui posent, en vain, cet Univers et son fonctionnement.

Or, ce disant, notre auteur rejoint, de fait, une véritable tradition religieuse, dûment enracinée en Mésopotamie ancienne (et qui, dans mon opinion, trahirait une origine sémitique plutôt que sumérienne, s'il faut absolument choisir entre la double source dont le confluent a formé la civilisation mésopotamienne) : c'est à savoir que seuls les Dieux, Maîtres de l'Univers, connaissent l'Univers et comprennent sa marche ; que seuls ils ont en tête le Plan qui le régit ; que seuls ils

¹ Voir, par exemple, *Chicago Assyrian Dictionary*, E, p. 309.

sont à même de répondre aux innombrables et insolubles questions qu'il nous pose.

Pour établir une telle assertion, il faudrait bien verser ici une ample moisson de textes, et, mieux encore, les regrouper de façon à reconstituer, autant que faire se pourrait, l'histoire de cette idée capitale de Transcendance, laquelle, comme d'autres tendances religieuses sémitiques, semble n'avoir trouvé sa plénitude et son absolu que dans la religion d'Israël. Renvoyons ailleurs une pareille entreprise, qui réclamerait une analyse délicate et difficile et mobiliserait à elle seule beaucoup de place et de temps. Contentons-nous ici de citer un seul document, mais des plus pertinent à notre propos immédiat. Il s'agit en effet, encore, d'un ouvrage où l'on « se pose des questions » d'ordre religieux et, pour ainsi dire, métaphysique. Et surtout, considérant au fond les mêmes problèmes et aboutissant aux mêmes conclusions essentielles que notre « Dialogue », il y a entre eux une parenté telle que l'auteur de ce dernier, comme il lui est très probablement postérieur, pourrait fort bien, directement ou non, l'avoir connu et y avoir puisé une partie au moins de son inspiration. C'est un long monologue, de plusieurs centaines de vers, conservé aux deux tiers seulement, et qui, rédigé semble-t-il au cours de la seconde moitié du second millénaire, était fort connu en Mésopotamie, sous le titre (tiré de son *incipit*) *Ludlul bêl nêmeqi* : « Je veux louer le Maître de Sagesse »¹. Célèbre depuis le début du siècle, entre les assyriologues, ils le citent volontiers aujourd'hui comme le « Monologue du Juste souffrant ».

C'est en effet un homme pieux qui y parle tout du long et, récitant avec une certaine emphase tous les malheurs qui lui ont successivement chu sur la tête, en cherche la raison. Cette raison, il ne peut la trouver. Car dans la « théologie » du temps, semble s'être établi un axiome suivant lequel les dieux, justes, devaient traiter les hommes avec justice : c'est-à-dire punir les méchants et les impies et récompenser les vertueux et les fidèles. Le tout, ici-bas, et d'un bonheur ou malheur « matériels », cela va sans dire, puisqu'à l'époque l'idée d'une véritable *survie*, après la mort, était fort loin de s'être encore fait jour. Que lui, homme religieux et irréprochable, se trouve ainsi en butte à la souffrance et au malheur, paraît au héros du « Monologue » un scandale intellectuel, un renversement inexplicable des valeurs, une énigme incompréhensible. De cette énigme, il passe, lui aussi, à toutes les autres, sans nombre, que l'Univers et son fonctionnement présentent à la réflexion humaine. Et parmi elles, chose remarquable, il choisit pour illustrer sa thèse, un ensemble de situations qui ne sont

¹ Dernière édition (et la meilleure) dans LAMBERT, *loc. cit.*, p. 21-62.

pas tellement éloignées de ce que développe notre « Dialogue ». Voici le passage en question ¹ :

- Certes, je croyais bien (ma piété) agréable aux Dieux!
Mais peut-être ce qu'on répute bienfait est-il pour Dieu une
offense ?*
- 35 *Et ce qu'on imagine un blasphème, est-il un bienfait pour Dieu ?
Qui donc pourra connaître la volonté des Dieux au Ciel,
Ou le dessein des Dieux aux Régions infernales ?
Oui, comment les mortels comprendraient-ils le Plan des Dieux ?
Tel (d'entre eux), hier florissant, agonise aujourd'hui.*
- 40 *(Tel autre), brusquement assombri, retrouve tout à coup l'enthousiasme.
(Le temps de) cligner l'œil, (il) chante un air joyeux ;
(Le temps de) faire un pas, (le voici) gémissant comme un lamentateur !
Un instant (suffit donc pour que) le propos (des mortels) soit
changé :
Affamés, ils deviennent pareils à des cadavres ;*
- 45 *Rassasiés, on dirait voir des dieux.
Dans le bonheur, ils promettent d'escalader le ciel ;
Dans le malheur, ils pleurent de (devoir) descendre aux enfers.
C'est en présence d'autant (de contradictions) que je [m'interroge] :
Non, je n'arrive pas à en saisir le sens profond...*

En fin de compte, c'est bien le même problème qui tantalise les deux auteurs, celui du « Monologue » et celui de notre « Dialogue ». Le premier est parti du renversement des valeurs que lui fait supposer l'apparente injustice des dieux à son égard ; et il a, lui aussi, haussé le problème jusqu'à l'énigme universelle que constitue, aux yeux de l'homme, le Plan des Dieux dans son ensemble. Et comme preuve que, même en dehors de son « scandale » à lui : l'injustice divine, l'Univers, et spécialement l'Univers des humains, est rempli de questions également sans réponses, il s'arrête à un thème fort voisin de celui dont l'auteur de notre « Dialogue » a fait son sujet principal : à savoir la versatilité et surtout la contradiction perpétuelles qui régissent l'activité humaine tout entière. Quel sens ont-elles, en définitive ? Et pourquoi sommes-nous ainsi toujours obligés, en quelque sorte par nature, de passer sans arrêt par le pour et le contre, et dans nos sentiments et dans nos activités ?

L'auteur du « Dialogue » posera plus explicitement encore la même question. Mais il ira plus loin, en soulignant qu'une telle versatilité, une telle contradiction internes — qu'il analyse du reste beaucoup

¹ Tablette II, vers 33-48.

mieux — débouchent sur la même question insoluble : la Vie a-t-elle un sens ?

Il y répond comme l'auteur du « Monologue » : ce sens, personne ne peut le comprendre, parce qu'il fait partie du Mystère de l'Univers :

Qui donc est assez grand pour atteindre le ciel ?

Qui donc est assez vaste pour embrasser la terre entière ?

La seule différence, on le voit, c'est qu'il exprime seulement le côté négatif de cette conclusion : « Les hommes ne peuvent pas comprendre », alors que l'auteur du « Monologue », lui, y ajoute le positif : « Les Dieux savent. »

Cette omission est-elle significative ? Autrement dit, doit-on faire de notre auteur un « sceptique » au sens fort, et lui refuser ce qu'on accorde à celui du « Monologue » : le sentiment religieux de la Transcendance comme seule échappatoire à l'imbroglio universel ? Dirait-on que, contrairement à l'auteur du « Monologue », en évitant de parler des dieux, il ne veut pas de cette solution, il reste délibérément « athée » ou « laïc », il préfère en définitive un *non liquet* ? Ce n'est pas mon opinion.

D'abord, pour la raison générale qu'« athéisme » et « laïcisme », même entendus avec toutes les cautèles imaginables, sont des concepts et des données d'une problématique encore pour longtemps inconnue en Mésopotamie ancienne, voire plus généralement au début du premier millénaire avant notre ère.

Ensuite, parce que l'ensemble de notre « Dialogue », examiné ingénument, ne semble guère suggérer que son auteur ait été ou areligieux, ou antireligieux. Il parle équivalamment du dieu Marduk, le dieu suprême du panthéon babylonien à l'époque, comme récompensant les bienfaits de qui se consacre à la bienfaisance (strophe X, 72-73). On peut dire, il est vrai, que l'idée sous-jacente, et de même la locution « cercle (?) de Marduk » — encore que nous ne la connaissons point par ailleurs — étaient peut-être traditionnelles, et n'engageaient donc point la foi de qui les utilisait¹. Mais alors, reste la strophe VIII. Comme on l'a suggéré, il est bien plus probable que notre auteur ne s'y livre point au blasphème ou à la dérision des dieux et de leur culte, mais cherche bien plutôt à faire la critique de la religiosité traditionnelle dans le milieu d'où il a tiré son personnage principal. C'est donc qu'il estime, à part soi, une pareille conception religieuse, fondée sans vergogne sur le seul contrat *do ut des*,

¹ La mention de *Šamaš* au vers 13 n'a sans doute rien à faire avec le dieu du Soleil : il s'agit d'une locution où ce mot signifie simplement « la journée », et « le temps ». Voir plus haut, n. 5, p. 9.

comme une aberration digne qu'on la moque et qu'on la fustige, un véritable avilissement des dieux. Les traiter dans l'esprit qu'il dénonce, voilà qui est, au bout du compte, les tenir pour des *chiens*, affamés et cupides, commandés par leur seule avidité. Si tel est bien le sens de cette critique, n'est-ce pas que l'auteur veut défendre, *in petto*, une idée bien plus haute et plus pure du monde divin ?

Enfin, je me demande si supprimer délibérément toute allusion aux dieux comme détenteurs des secrets de l'Univers inaccessibles aux hommes, dans les deux vers antépénultièmes de notre libelle, ce n'est pas rendre inexplicable ce qui les suit immédiatement et amène la fin de l'ouvrage : « *Bon ! je vais donc te tuer et t'expédier au-devant de moi* » (85). Qu'est-ce à dire, si ce vers a un sens *dans son contexte* ? Au moment où le valet-conseil vient de déclarer qu'il n'y a point ici-bas de réponse à la question des questions posée par son maître, pourquoi ce dernier menace-t-il de le tuer ? Ce n'est naturellement pas pour se venger de lui : on n'en voit nulle raison, en vérité. Ce n'est pas non plus par fantaisie et cruauté pures : le personnage du maître n'a rien de sanguinaire ; il est seulement oisif et indécis. C'est beaucoup plus vraisemblablement que, dans son idée, en mourant, son valet peut lui être encore utile, et comme il l'a fait jusqu'ici : en éclairant sa perplexité. Comment lui serait-il ainsi utile dans la mort ? C'est en toutes lettres dans le texte : en partant *au-devant de son maître*. Et pourquoi ? Evidemment pour lui rapporter, de l'Au-delà, une réponse qui ne se trouve point ici-bas. Il est sûr, en effet, qu'en Mésopotamie ancienne on reconnaissait aux esprits des morts, aux *etimmu*, du moins à certains d'entre eux, et probablement à cause de leur fréquentation de ceux, parmi les dieux, qui occupaient les Régions infernales et gouvernaient l'Empire des Ombres, une science surnaturelle, inaccessible aux hommes : autrement, l'interrogation de ces *etimmu* et la pratique de la nécromancie, toutes deux bien connues¹, seraient inexplicables. Lors donc que le valet a répondu à son maître que nul homme, en tant que tel, ne saurait ici-bas le renseigner sur ce qui le tracasse, le maître lui réplique — et ici, la satire reprend le dessus, préparant au dernier vers qui est, lui, nous l'avons dit, franchement humoristique : *Eh bien, je vais t'envoyer me chercher la réponse, là où elle se trouve : dans l'Au-delà !* Inutile d'explicitier : tout le monde comprenait à l'époque qu'il s'agissait des dieux, auxquels le défunt valet aurait loisir de poser des questions pour en rapporter les réponses à son maître, quand il l'interrogerait — désormais, cela va sans dire, selon les formes de la nécromancie.

¹ Voir notamment *Chicago Assyrian Dictionary*, E, p. 397 s. (s. v. *etemmu*), et L. OPPENHEIM : *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, notamment p. 223.

Voilà pourquoi j'ai dit que si notre auteur ne nomme pas explicitement les dieux, ici, c'est seulement par concision de style et par brévilosité : car il les suppose évidemment détenteurs de la science universelle refusée aux hommes.

Ce faisant, et donnant ainsi la Transcendance divine pour unique réponse à toute la problématique que son ouvrage soulève — d'une fort originale façon, d'ailleurs — notre auteur reste dans une ligne de pensée religieuse essentielle en Mésopotamie ancienne (et, selon moi, depuis la prépondérance sémitique) : différence de nature, et presque d'*ordre*, entre les hommes et les dieux ; accent sans cesse mis sur les limites de l'intelligence humaine ; reconnaissance de l'humilité de notre condition, même sur le plan de la pensée ; et certitude que si NOUS ne pouvons, au bout du compte, avoir le fin mot de rien, y compris le propre sens du monde, de notre activité et de notre existence, D'AUTRES LE SAVENT, plus haut que nous, et cela doit suffire à nous tranquilliser.

De cette idée de Transcendance divine, il faudrait, je le répète, suivre la longue histoire, pour voir qu'en Mésopotamie elle semble restée encore à l'état disons embryonnaire, ne pouvant porter, et n'ayant porté en effet, tous ses fruits que dans le Monothéisme, prérogative d'Israël. Mais même encore ainsi formulée et conçue rudimentairement, c'est, à mon jugement et quelque position personnelle que l'on prenne vis-à-vis d'elle, une attitude religieuse et, au fond, métaphysique, extrêmement haute et noble. Voilà de quoi n'en juger que plus remarquable l'original petit opuscule étudié ici — supposé qu'on ne le trouve pas toujours aussi énigmatique...

Paris.

JEAN BOTTÉRO.