

Lire Kohélet

Paroles de Kohélet, fils de David, roi à Jérusalem. Vanité des vanités, a dit Kohélet, vanité des vanités; tout est vanité! Quel profit tire l'homme de tout le mal qu'il se donne sous le soleil? Une génération s'en va, une autre génération lui succède, et la terre subsiste perpétuellement. Le soleil se lève, le soleil se couche: il se hâte vers son point de départ, où il se lèvera encore, pour s'avancer vers le sud et décrire sa courbe vers le nord; le vent progresse en évoluant toujours et repasse par les mêmes circuits. Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'en est pas remplie; vers l'endroit qui est assigné aux fleuves, ils dirigent invariablement leur cours. Toutes choses sont toujours en mouvement; personne n'est capable d'en rendre compte. L'œil n'en a jamais assez de voir, ni l'oreille ne se lasse d'entendre. Ce qui a été c'est ce qui sera; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera: il n'y a rien de nouveau sous le soleil! Il est telle chose dont on dirait volontiers: « Voyez, ceci est nouveau ». Eh bien! Cette chose a déjà existé dans les temps qui nous ont précédés. Nul souvenir ne subsiste des anciens, de même de leurs plus récents successeurs il ne demeurera aucun souvenir chez ceux qui viendront plus tard. Moi, Kohélet, je suis devenu roi d'Israël, à Jérusalem. Et j'ai pris à cœur d'étudier, d'examiner avec sagacité tout ce qui se passe sous le soleil: c'est une triste besogne que Dieu a offerte aux fils d'Adam pour s'en tracasser. J'ai donc observé toutes les œuvres qui s'accomplissent sous le soleil: eh bien! Tout est vanité et pâture de vent. Ce qui est tordu ne peut être redressé, et ce qui manque ne peut entrer en compte. Je me suis dit en moi-même: « Voilà que j'ai, moi, accumulé et amassé plus de sagesse que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem; mon cœur a acquis un grand fonds de discernement et d'expérience ». J'avais en effet appliqué mon attention à connaître la sagesse et à discerner la folie et la sottise, et je me suis aperçu que cela aussi était pâture de vent; car, abondance de sagesse, abondance de chagrin, et accroître sa science, c'est accroître sa peine.

(Premier chapitre de l'Ecclésiaste ; traduction du Rabbinate).

Nombreuses sont les interprétations de l'Ecclésiaste (*Kohélet*). Et l'on peut se demander comment sérieusement tenter de venir à bout d'un tel texte? Certes, il revient à chacun de mettre en mots ses propres interprétations des textes, mais pourquoi écrire *son* interprétation, ne vaudrait-il pas mieux la garder dans le secret de son cœur, évitant de figer ce qui n'est qu'une hésitation, gardant la version définitive pour le jour définitif? En fait, cet article ne vient pas tant donner une lecture de Kohélet que d'en permettre la lecture.

Le premier problème, c'est que Kohélet ne satisfait pas aux critères d'écriture admis couramment pour traiter des problèmes de « pensée » : exposition non-linéaire, redites, contradictions explicites, mélange d'« expériences » et de réflexion. C'est pourquoi, cet article n'est pas une mise à plat de la pensée de Kohélet : ce serait trahir ce texte, qui précisément est une critique de ce qui s'écrit au nom de la « pensée ». Parler à la place de l'auteur est tout aussi insensé : à moins de le supposer maladroit à l'écriture, ce dont nombre de « modernes » ne se gênent pas, portés sans doute par un savoir soi-disant historique¹ sur la composition des textes anciens. Inutile d'entrer dans des lectures qui se veulent « critiques » : un homme ne s'adresse que rarement des critiques à lui-même, et ces lectures soi-disant critiques n'amènent rien à la réflexion. Ni la date, ni l'auteur « réel » ne nous intéressent, j'espère que notre lecteur l'aura compris.

Les Sages ont voulu « enterrer Kohélet » (Chabbat 30a), car « *ses paroles sont contradictoires* ». On ne peut que féliciter une si haute opinion sur les livres, et on ne peut que féliciter la façon dont *eux* se sentaient lecteurs. Pourtant les thèmes de l'Ecclésiaste sont insistants, ils se relèvent à chaque génération, la question devient lancinante : « Comment enterrer un tel texte et les questions qu'il réveille ? Comment le faire taire ? ». Leur réponse, ou plutôt leur stratégie, consiste à rajouter çà et là des mots qui manquent : saturer le texte. La méthode est simple, même si elle est peu utilisée dans la littérature mondiale – me semble-t-il – si ce n'est dans la littérature biblique (peut-être par contamination certains textes grecs ont subi un tel sort). Cette stratégie, a permis cependant de *garder* le texte à qui veut le lire, en éliminant les lecteurs pressés, ou mal intentionnés, ainsi que les lectures trop bruyantes.

Hévé l'haivalim: vanité des vanités, tout est vanité. S'agit-il de dire que « la vie est nulle » ? Le thème est intéressant, et on a hâte de prendre connaissance de la suite du discours. Deux actions -contraires- semblent découler de cette constatation-principe : déprime ou frénésie de jouissance. Les deux attitudes ne sont pas contradictoires. Pile et face d'une jouissance qui se fait attendre. Pourtant le discours ne s'épuise pas dans le silence de la jouissance ou de la dépression : il continue à s'écrire sans s'arrêter sur des constatations. De sorte que l'on pourrait proposer un deuxième slogan : alors que « la vie est nulle » stoppe tout discours, « il ne faut rien attendre de la vie » demande à exhiber ses attentes et ses déceptions.

Pourtant s'il ne fallait retenir qu'une chose du premier verset, c'est sa redondance : « *vanité des vanités* » ; en disant trop on en dit moins. La sobriété aurait dû être le lot d'une telle affirmation : « tout est vain » aurait été la formulation qui ne laisserait planer aucune

¹ Rappelons que la critique soi-disant historique n'a elle-même rien d'historique !

ambiguïté, impliquant qu'il n'y a rien à en attendre. La redondance laisse planer un « au-delà » de la vanité ; les Sages le marqueront sans arrêt : « *sous le Soleil* » tout est vain, mais « *au-dessus* » du Soleil, c'est une autre affaire...

Rabbi Yéhouda, fils de Rav Chmouël fils de Chilat dit au nom de Rav : Les sages ont voulu enterrer Kohélet car ses dires sont contradictoires, s'ils ne l'ont pas fait c'est qu'il débute et s'achève par des paroles de Torah ; comme l'a dit Rabbi Yanay, en interprétant le verset [du début de Kohélet] : « Quel est l'intérêt pour l'homme de tout le travail qu'il fournit sous le Soleil » (Kohélet 1, 3). « Sous le Soleil », effectivement il n'y a pas d'intérêt, mais [quant au travail produit] avant² le Soleil, il y a un intérêt. Il se finit aussi par des paroles de Torah comme il est dit : « Conclusion, tout est entendu, crains Le Dieu, garde ses commandements, car c'est le tout de l'homme » (Kohélet 12, 13). Qu'entendre par « c'est le tout de l'homme » ? Selon R. Eléazar, la totalité de l'humanité n'a été créée que pour cet homme. (Talmud Babli, Chabbat 30b)

Curieux texte, dans lequel « sous » s'oppose à « avant », alors que le Talmud vient de critiquer son aspect. Certes il n'est pas affirmé que le texte *n'est pas* contradictoire, mais qu'on ne l'a pas enterré car il parle de Torah. Or, même la Torah peut être enterrée si elle est usagée ! En fait, ce n'est pas parce qu'il contient des paroles de Torah qu'il ne pourrait être enterré. Il faut prendre le terme « enterré » au sens métaphorique ; texte rempli d'humour, peut-être de moquerie à l'égard de celui qui se contente de peu...

Donc les Sages enterrent ce texte en insistant sur le fait qu'il n'y a rien à attendre de la vie de ce monde, mais en revanche il faut tout attendre de la vie dans « l'autre monde », celui qui n'est pas sous le Soleil. Cette lecture peut être qualifiée de « religieuse », dans le sens où elle s'appuie sur l'existence d'un « au-delà » du monde, auquel l'homme prend part. Pourtant le texte de Kohélet –comme beaucoup de textes bibliques– ne parle pas d'un « autre monde ». Remarquons, aussi qu'en faisant jouer le début du texte contre la fin, on court-circuite tout ce qui pourrait faire office de développement, mise entre parenthèse de l'ensemble du texte pour le lecteur pressé d'arriver à la conclusion. Plutôt que de dissuader le lecteur pressé, la stratégie consiste à lui proposer directement la conclusion, qui « éclaire » l'introduction.

² *Avant le Soleil*, c'est-à-dire avant le monde, signifie la Torah, comme le précise Michlé, Kohélet commence donc par des paroles de Torah...

Hével se traduit généralement par *buée*. Le Midrash (Kohélet Rabba 1, 2) illustre le propos : « *Buée de buée, c'est comme un couscoussier à sept étages, la vapeur traverse successivement les différentes couches de couscous, mais arrivée au septième étage, que reste-t-il du fumet ?* » Sept, car le midrash compte sept fois le mot *buée* dans le premier verset de Kohélet... Il s'agit d'une métaphore. Contrairement à la question de la jouissance qui suggère l'idée d'une matière, la *buée* évoque plutôt une élimination progressive, un dessaisissement. De quoi ? Le Midrash ne l'indique pas, mais la conclusion n'est pas avant l'introduction puisqu'il s'agit d'une progression, une élimination progressive, à l'image de la fumée se déchargeant de ses saveurs en passant par les différentes couches de couscous. *Hével havalim* indique donc un mouvement, une explicitation d'une intuition, qui reste à développer, comme un guide de vie.

Ce mouvement n'est pas uniquement l'annonce d'un développement, destiné à guider le lecteur, mais plutôt une invitation adressée au lecteur à achever le mouvement du texte. Ce choix d'écriture n'est pas seulement pédagogique ou littéraire, mais imposé par le propos. Puisque « *tout est buée de buée* », l'auteur se doit d'en assumer les conséquences, sous peine de se contredire : même ce texte est « *buée de buée* » ! Ce serait manquer son but que d'en « solidifier » la pensée dans quelques phrases définitives, d'en « fluidifier » le propos par des articulations logiques qui retiennent le lecteur et transforment le contenu en exercice de lecture. Le lecteur est donc prévenu, il faudra le compléter pour que le rouleau trouve quelque résonance dans le cœur et l'esprit.

On pourra m'objecter qu'une telle méthode est trop facile. S'il suffit d'inventer, de combler les trous, une telle lecture devient inattaquable. Puisque chacun est renvoyé à lui-même, la fragilité du texte ne se retourne-t-elle pas en une forteresse imprenable ? En réalité, même si l'écriture est nécessairement elliptique, le mouvement selon lequel le lecteur est amené à compléter le texte est indiqué³ : il faudra toujours que le propos de l'auteur soit lu dans le sens de « *buée de buée* ». Charge pour nous d'en préciser les contours. Cependant on pourra rétorquer qu'une fois le mouvement enclenché, la recette pourrait aussi s'appliquer à la propre lecture du lecteur, réduisant ainsi le texte à « rien »...

³ La question de l'écriture a aussi été abordée explicitement dans Kohélet, en tant que propos de conclusion : « *Prends garde d'écrire des livres à l'infini* » (12, 12).

Pourquoi ne faudrait-il arrêter le processus qu'à l'écrit de Salomon ? La logique n'implique-t-elle pas d'en faire de même pour tout texte, même s'il n'est encore qu'en cogitation dans l'esprit du lecteur ?

L'écrit retient le temps, faisant passer le propos en quelque dimension d'éternité. Or il semble que le dépassement du temps soit central dans le texte de Kohélet : l'auteur souffre de sa temporalité. L'écrit le sauverait-il ? Salomon met en garde de « ne pas écrire trop de livres », mais peut-être qu'il vaut mieux ne pas écrire du tout ? Ecrire permet à un auteur de gagner une forme d'éternité. Mais écrire trop de livres c'est être pressé par le besoin de parler et d'écrire : on se perd dans l'écriture comme on se perd à trop chercher l'éternité. Or Salomon ne renonce pas à l'éternité, mais celle-ci vaut chère. Le travail d'écriture permet d'y accéder, alors que le travail de lecture est son tombeau. En ne lui proposant pas « trop de livres », Kohélet convie son lecteur à ne pas se perdre dans une lecture infinie qui donne au lectorat l'impression d'une tâche infinie, et réconfortante : lire. C'est que l'écriture oblige l'écrivain à rendre des comptes (à lui-même comme à ses lecteurs imaginaires ou réels), alors que la lecture est un exercice de l'oubli de soi. Salomon prend en compte cette remarque : son propos s'arrête brusquement, par décision arbitraire ; le lecteur est renvoyé à lui-même, à sa propre éternité... D'autres ont pu constater que même les idées les plus grandioses ont pu se dégrader, la stratégie d'écriture de Salomon n'a pu manquer ce problème. Sous cet aspect, on pourra retrouver d'autres stratégies d'écriture qui visent à mobiliser le lecteur: elles ont donné les livres de morale. On connaît leur destin ! C'est qu'en ne mobilisant pas le lecteur en tant que lecteur, on l'ennuie. La Fontaine ou La Rochefoucauld ont su laisser au lecteur sa place *pour ne pas qu'il s'identifie à l'auteur*.

Même l'éternité, pourra se diluer et s'oublier en se transformant en « thème », littéraire ou intellectuel, desservant ainsi la légèreté si recherchée par Salomon. Mais ce n'est pas l'axe de ce texte. Ce dont nous parle Kohélet c'est de l'absurdité⁴ de l'existence humaine. L'éternité ou le mouvant s'articulent tous deux autour de cette question. L'éternité comme le mouvant sont deux des sources qui peuvent abreuver l'absurdité de l'existence humaine. Le propos d'entrée est clair : « *hével havalim* » et non pas « *la terre demeure à jamais* », proposition qui n'est qu'une annexe du premier verset.

⁴ Nous devons ce mot à Y. Leibowitz, *Soukot réflexion sur l'Ecclésiaste* in « réflexion sur les solennités du judaïsme ». Cerf, patrimoines du judaïsme. 2008.

La question de l'absurdité de la vie est souvent portée comme un étendard laïc. Par opposition, la religion prônerait le « sens de la vie », Dieu étant l'acteur chargé de transformer le non-sens en sens (n'est-il pas capable de miracles, même s'il en est si avare !). Il est facile de montrer que le Kohélet ne s'embarrasse pas d'une position si simpliste. Le mot Dieu est écrit pas moins de quarante fois dans ces chapitres. On peut être croyant et penser la vie absurde, tout comme l'athéisme ne la rend pas absurde, malgré les facilités actuellement en cours sur la religion et le sens de la vie.

« *Une génération vient, une autre s'en va, mais la terre demeure* » : Il ne s'agit pas de l'absurdité du monde (la « terre »), mais des hommes. Celle-ci commence avant tout par le fait que les générations se succèdent. Certes pour nous, la terre ne demeure pas tout à fait, puisqu'elle est profondément transformée par l'activité humaine, mais la terre ici désigne le sol à partir duquel les hommes s'érigent, le socle de leur activité. Ne s'est-il rien passé entre les générations ? La nature suit des cycles, c'est en cela qu'elle acquiert son éternité. Mais l'homme, mortel, n'a pas la joie de suivre plusieurs cycles, ce qui lui permettrait de toucher du doigt un peu d'éternité.

Pourtant cette lecture ne tient pas, elle est contredite par le fait que Kohélet affirme lui-même (3, 22) qu'il n'y a de bon que de *profiter de ses propres actes* sans s'inquiéter de ce qui viendra après. On se rappelle du Sisyphé de Camus qui l'imagine heureux. Une fois ceci affirmé, n'est-il pas nécessaire de finir le livre ? Pourtant celui-ci contient encore huit chapitres !

C'est que là où s'arrête Camus, commence un débat beaucoup plus serré. Ici s'introduit un autre personnage, un autre discours, une autre figure : celle du « sage ». Le sage argumente à partir de la mort : « *Le cœur du sage est dans la maison de l'endeuillé, alors que celui de l'idiot est à la fête* » (7, 4). La mort est son aiguillon, et à partir d'elle s'ordonne tous les biens et les actions humaines. Le point de vue de la « fin » rend ridicule l'action humaine, l'évanouit. La conclusion, puisqu'il y en a une, est donc qu'il existe un au-delà de la vie qui n'est pas absurde. Dieu, la « Cause », ce serait la conclusion de Kohélet. Le problème qui se pose c'est que Dieu est omniprésent dans ce texte avant même toute conclusion. Pourquoi Kohélet aurait-il raté son but tout le long de l'ouvrage, ne le découvrant soudainement qu'à la fin ?

Nous avons montré que « *hevel havalim* » a une fonction d'aiguillon pour Salomon. Cette pensée, l'invocation de ces mots, va pour lui être le juge auquel il faudra confronter ses actions comme ses pensées. C'est cette fonction dynamisante qui permet de comprendre le

mouvement dans Kohélet, qui ne s'arrête pas à une affirmation, mais est la présentation d'une expérience de vie, d'un *débat intérieur*, plus que la présentation d'une position éthique.

Lire Kohélet comme un débat intérieur est l'idée de Yaakov Médane et Yoel Bin Noun⁵. L'interprétation ici proposée nous paraît intéressante dans *la mesure où elle permet une lecture dynamique de ce livre*.

À discerner de près le propos de Kohélet, quatre thèmes se dessinent: le travail, la sagesse, Dieu, le plaisir. On peut d'ores et déjà former deux couples complémentaires voire antagonistes : *travail/plaisir* et *sagesse/Dieu*. Mais pourquoi ne pas affirmer qu'il s'agit d'un dialogue entre plusieurs intervenants qui défendraient chacun une thèse sur le sens de la vie ? Les sages n'ont indiqué qu'un seul auteur à ce livre : Salomon, suivant ainsi les indications du premier verset et la forme très personnelle de l'écriture. Pourtant à lire une simple traduction, on est étonné de l'hétérogénéité du livre, ses contradictions diverses et variées, qui ont pu faire croire à certains individus se sentant au dessus des autres que tous (et depuis toujours) ont pu être bernés ; découpant, collant ça et là, peut-être dans le but louable de faire jaillir de l'intelligence d'un texte qui semble s'y soustraire, mais au prix de ne pas être sollicité par le texte.

C'est pourtant lui faire tort que ne pas reconnaître une critique de l'attitude « intelligente », non une critique morale, mais une critique de l'intelligence par l'intelligence. Bref, pour ne pas se sentir mobilisé par ce texte il faut le tronçonner. Pour le mettre à la hauteur des tragiques grecs, il faudra oublier les contradictions de la tragédie. D'où l'idée de « débat intérieur ». Ceci permet de renvoyer le lecteur à lui-même, l'incite à chercher en lui « ses propres » personnages, et surtout permet d'éviter que la confrontation entre différentes thèses reste stérile. En unifiant les paroles de Kohélet en un sujet unique, celui-ci est sommé de finalement conclure, en tenant compte de chacun des avis, non comme dans Job, où les protagonistes sont renvoyés dos à dos. Kohélet, celui qui rassemble, s'aperçoit que différentes voix, discordantes, s'expriment dans son esprit, et son but est de donner à chacune sa place.

La lecture ici proposée est celle d'un monologue : il ne s'agit que d'une seule personne dans ce texte. L'usage veut que les livres masquent les contradictions, notre auteur ne les esquivé pas, mieux il leur donne des visages. Ce qui a résisté dans ce texte, c'est de le prendre pour un

⁵ Ani Kohélet, mékahel kolot. En hébreu. Elon Chvout 5772.

texte construit selon des critères étroits, dont on pense qu'ils ne peuvent être qu'étrangers à une littérature biblique primitive dans son écriture et naïve dans sa morale.

Ces quatre thèmes sont quatre figures qui se manifestent successivement, dans un ordre cohérent, et avec lesquels l'auteur se débat. Quatre thèmes ou plutôt quatre figures qui défendent chacune un thème : Le jouisseur, le travailleur, l'intelligent et le craignant Dieu. Quatre figures qui vont dialoguer sans se faire de cadeau, sans essayer de tricher. Les domaines ne sont pas disjoints : intelligence et jouissance, crainte de Dieu et travail, par exemple, ont des domaines communs. On est déjà dans la synthèse contrairement à une présentation en thèmes qui force les antagonismes, et leurs réductions.

On verra çà et là les alliances se faire entre nos quatre bonhommes, alliances plus ou moins éphémères, alliances parfois basées sur des formulations identiques qui pour autant visent des buts totalement différents. On ne doit donc pas s'attendre à voir une chronologie de défilement des figures qui serait un déroulement des arguments ; mais précisément l'usage de figures permet de faire saisir au lecteur toute l'ambiguïté d'une langue qu'on voudrait collante au réel. Les mêmes mots décrivent un même réel, mais dans des sens très différents. On comprend qu'un tel texte a pu dérouter : les mots font vaciller le langage, et la raison ; mais quoi de plus naturel pour un texte qui précisément veut faire sortir le lecteur de ses habitudes de pensée⁶.

Lire Kohélet comme un débat intérieur implique l'impossibilité de rejeter une position par l'examen d'un seul verset, comme nous l'avons fait plus haut. C'est pourquoi la question de l'absurdité de la vie est juste une composante du discours : il n'est pas possible de prendre une preuve « au vol ». De même le discours du sage ne doit pas être isolé de son contexte : il est nécessaire d'identifier l'autre figure avec laquelle il débat.

En l'occurrence, nous avons mentionné que le verset « *Le cœur du sage est à la maison de deuil, alors que celui de l'idiot est à la fête* » est un argument dirigé contre la figure de la jouissance. La mort n'est pas nécessairement le terme ultime des vivants, mais le discours du sage tend à montrer, que la sagesse n'amène pas forcément à une vie meilleure, qu'elle aussi rate son but. Cette critique de la sagesse est très déroutante : c'est en cela que ce texte est profondément antiphilosophique. Il tourne le dos à la sagesse. La sagesse ne permet pas d'être heureux, bien au contraire, « *car, abondance de sagesse, abondance de chagrin, et accroître*

⁶ Bien que je conserve l'intuition de Medan et Bin Noun, je propose ici et par la suite mon propre développement.

sa science, c'est accroître sa peine » (1, 18). Ce thème sera relancé plusieurs fois et sous diverses formes dans Kohélet. Et dans une certaine mesure, les Sages du Talmud ont du se sentir bousculés par une telle position. C'est ainsi qu'il ouvre le chemin à la quatrième figure : celle du « craignant Dieu ». Pour lui, le but de la vie ne consiste pas uniquement en une vie « bonne », mais en un au-delà du monde. Non que le sage ne croit pas à un « au-delà du monde », mais cette croyance est comme *surajoutée* à sa position ; la sagesse est avant tout immanente, c'est le monde qui la produit, elle permet d'avoir une vie « bonne », elle est tournée vers un avenir heureux. Mais être sage n'implique pas nécessairement de croire à un au-delà du monde : les modernes le savent bien puisqu'ils savent se passer de l'autre monde sans pour autant renoncer à la sagesse.

À tout le moins « l'autre monde » du Sage est un monde rempli d'idées et de concepts, très différent de celui du craignant Dieu. Pour lui, le monde est un lieu à partir duquel on peut s'ouvrir à cet au-delà, à autre chose qu'à lui-même, ses problèmes, sa vie. La conscience de l'existence d'un Dieu qui n'est pas que le garant du savoir, mais qui juge, est pour le craignant Dieu, le test à partir duquel sa vie va être jugée et jaugée. Il ne renonce pas à la vie, bien au contraire, mais pour lui la nullité, le *hével havalim*, n'est pas le test ultime où vont s'échouer les expériences. Ce qui procure la dynamique de la vie du craignant Dieu, sa raison de vivre et de continuer à exister, c'est qu'il sera jugé par Dieu.

Certes le discours de la crainte du Ciel semble facile : il ne s'embarrasse pas des expériences du monde. Son but ne peut pas être raté, puisqu'il n'est mesuré à rien qui se trouve « dans » le monde. C'est précisément pourquoi cette figure est amenée progressivement dans le livre qui est tourné autour de ce visage. Il en est « la » démonstration. Mais le monde pour ce discours est lui-même mesuré à l'aune de la crainte de Dieu, ce qu'aucun autre discours n'est capable de porter, car ils sont tous dans le monde, sans qu'ils ne soient capables d'en justifier l'existence.

Quatre figures qui dialoguent. Là où l'interprétation est difficile, c'est que le texte n'ouvre pas de guillemets : quand telle ou telle figure s'avance, elle ne se nomme pas. Ce procédé est courant dans la Bible, mais ici il est systématisé. Kohélet -celui qui rassemble- cherche à se rassembler lui-même, et si les figures défilent dans son esprit, c'est qu'elles habitent en lui tout le long de la journée, loin de la nuit silencieuse, lorsque les voix se fondent laissant l'étrange impression d'un monde unifié, mais où plus personne ne demeure.

« *Sous le Soleil* » est l'indication d'un manque découpé, haché. Celui du quotidien dans lequel les figures se succèdent sans se rencontrer. Déplacer le point de vue de « *sous le Soleil* », essayer d'échapper à la catégorie de la lumière qui unifie ce qui est séparé, entrer dans le crépuscule où l'unité n'est pas que le fait de l'esprit, mais de l'existence.

Le premier problème qui se pose est l'absence apparente de critères assez objectifs pour déterminer les changements de figures dans le texte. Un premier critère est l'apparition du terme « *hével* », qui marque, c'est compréhensible, la fin d'un discours, ou d'un argument. Un autre critère, est constitué par le changement de sujet, irruption d'un terme qui indique une reprise de parole.

Le « je » est beaucoup usité dans ce texte, beaucoup trop ! Affirmer sur soi qu'on « *a tout vu* », « *tout entendu* », que « *nul n'est au-dessus (...) quant à la sagesse* » a de quoi faire rire si ce n'est qu'en général un tel discours ne traduit la fatuité d'un homme clôt sur ses propres bornes. Pourtant cet excès de « je » peut aisément s'interpréter comme la marque d'un sujet fuyant à lui-même qui cherche à se saisir. Kohélet utilise ce procédé littéraire pour provoquer précisément l'éclatement du « je » de son lecteur : l'usage de ce pronom est la marque pour nous de cette pluralité de figures qui dialoguent et communiquent entre elles. Mais l'usage du « je » peut aussi être un indicateur de la figure qui se met en avant. Plutôt adapté à celui qui prône la jouissance comme sens de la vie, ce mot pourra aussi –à l'occasion- servir au « *travailleur* », qui amasse le fruit de son effort.

Reprenons –à titre d'exemple- le fameux premier chapitre.

1/ *Paroles de Kohélet, fils de David, roi à Jérusalem* : l'intérêt consiste à donner un auteur unique du livre, qui essaye de ramasser différentes figures. Indiquant qu'il est roi, il s'agit de montrer un homme qui va tenter d'unifier plusieurs discours.

2/ *Vanité des vanités, a dit Kohélet, vanité des vanités; tout est vanité!*

3/ *Quel profit tire l'homme de tout le mal qu'il se donne sous le soleil?* Première figure, celle du discours qui prône le travail. En réalité il s'agit d'une question qui lui est posée, d'une attaque : l'homme trime, mais qu'en retire-t-il ? On ne peut parler d'argument, car chacun sait ce que l'homme peut percevoir de son labeur, même si celui-ci n'est pas toujours productif. C'est le lien entre le travail et son résultat qui est stigmatisé comme aléatoire.

4/ *Une génération s'en va, une autre génération lui succède, et la terre subsiste perpétuellement.* Nous ne suivons pas la traduction du Rabinat ; le Métsoudot qui –comme à son habitude- procède à un travail plutôt philologique propose : « [certes] les générations se succèdent, [mais] la terre serait-elle éternelle ? ». Il s'agit de la suite de l'attaque contre celui qui pense que l'accumulation des richesses (quelle qu'en soit la forme) est un sens de la vie. Car même si l'on fait hériter, à la fin, tout sera consommé. La terre n'est pas éternelle.

5/ *Le soleil se lève, le soleil se couche: il se hâte vers son point de départ, où il se lèvera encore*

6/ *Pour s'avancer vers le sud et décrire sa courbe vers le nord*

Le Soleil « désire » se rendre à son coucher, or le lendemain matin, on le retrouve. Comme si le point vers lequel son désir l'a mené, l'a finalement mené à un désir opposé. Le mouvement qui désire accumuler, voir dans son accumulation l'opportunité de venir à bout de sa volonté, finalement s'inverse. Il s'agit ici de montrer que le désir ne veut pas être satisfait, même s'il se laisse leurrer en pensant que l'accumulation serait le terme de sa volonté.

Ce même mouvement va être amplifié dans les exemples qui suivent. Il ne s'agit pas de prendre preuve de la nature, mais de trouver des miroirs dans la nature.

Le vent progresse en évoluant toujours et repasse par les mêmes circuits : Exemple du vent qui n'en finit pas de courir. Il ne s'agit pas de montrer des cycles dans la nature, ce qui est assez évident. Mais s'il y a cycle c'est qu'il n'y a pas d'accumulation. La notion de cycle s'y oppose : si le Soleil suit un cycle, c'est que l'ouest –où il se couche- n'est pas un lieu de repos pour lui, tout comme le vent. Au final, le Soleil n'a rien gagné à se coucher, tout comme le travailleur a trimé pour un but éphémère, car le but du travail est au sein de ce discours le but même de l'existence.

7/ *Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'en est pas remplie; vers l'endroit qui est assigné aux fleuves, ils dirigent invariablement leurs cours.* Là encore les fleuves se déversent, mais si la mer ne se remplit pas, c'est que l'eau va ailleurs, elle ne se satisfait pas d'arriver à son terme. Les paroles sont encore métaphoriques, il ne peut y avoir de cycle que s'il n'y a pas un point d'accumulation, de l'eau du vent ou des richesses. D'où la conclusion :

8/ *Toutes choses sont toujours en mouvement; personne n'est capable d'en rendre compte. L'œil n'en a jamais assez de voir, ni l'oreille ne se lasse d'entendre.*

Telle est la traduction du Rabbinate. Elle ne rend pas compte du texte, et il me semble qu'elle est liée à une mécompréhension du texte, que le traducteur a voulu orienter dans un sens tragique. On pourrait traduire plus explicitement : toutes les choses sont en mouvement, à tel point que personne ne peut le dire, l'œil [semble] n'en n'être jamais satisfait, et l'oreille [semble] n'en être jamais remplie.

L'exigence du travail n'est jamais finie. L'accumulation n'est jamais satisfaite, c'est une dynamique en soi. Ce qui est reproché, c'est tout simplement que le discours de l'accumulation-travail, est un discours qui implique toujours un mouvement. Il n'y a pas le temps pour pouvoir dire « *hével havalim* ». À tel point qu'on peut se demander si cette frénésie n'a comme seul but de ne pas se dire « mais peut-être que ce que je fais n'a pas de sens ? C'est en vain ». Et il faudra la distance et le recul impliqués par le simple fait d'entrer en dialogue avec les autres figures, pour que le travailleur se laisse questionner par le « *hével havalim* ». On pourra noter la prégnance d'un tel discours dans la société, même si ce discours ne se montre qu'à partir d'un âge certain !

9/ *Ce qui a été c'est ce qui sera; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera: il n'y a rien de nouveau sous le soleil!* Jusqu'à présent le langage était descriptif, maintenant il devient prospectif. Mais l'argument est faible, car pourquoi n'y aurait-il rien de neuf ?

10 *Il est telle chose dont on dirait volontiers: « Voyez, ceci est nouveau ». Eh bien! Cette chose a déjà existé dans les temps qui nous ont précédés. À travers les générations rien ne s'accumule, car ce qui était un acquis pour la génération antérieure semble être une nouveauté pour d'autres générations. Pourtant est-ce si simple ?*

11/ *Nul souvenir ne subsiste des anciens, de même de leurs plus récents successeurs il ne demeurera aucun souvenir chez ceux qui viendront plus tard.*

Jugement péremptoire, qui montre que le discours se perd dans son jeu, que le passé n'induit pas le futur, or la description en termes de cycle n'est valide que si le futur la valide, c'est la faiblesse de l'argument par le passé : il est temps de laisser la main à un autre discours...

12/ *Moi, Kohélet, je suis devenu roi d'Israël, à Jérusalem.* Selon ce qui a été dit plus haut, l'indication de ce « *moi Kohélet* » vise à introduire un changement de figure. Le discours du « *travailleur* » s'est épuisé. Le fait qu'il soit Roi à Jérusalem, et donc qu'il a déjà accumulé beaucoup de richesses, rajoute à la démonstration de l'inanité du « *travailleur* » qui amasse.

13/ *Et j'ai pris à cœur d'étudier, d'examiner avec sagacité tout ce qui se passe sous le soleil.*
Deuxième figure : la sagesse.

La Bible du Rabinat –dont est extraite cette traduction- propose de traduire la suite de ce verset par « *C'est une triste besogne que Dieu a offerte aux fils d'Adam pour s'en tracasser* ». Nous avons déjà souligné que cette traduction veut insister sur la vie comme une tragédie. C'est –selon nous- faire fausse route, et ne pas comprendre que ce texte est profondément empreint de la question de Dieu. Nous proposons une lecture plus proche du texte : « *C'est une triste besogne que Dieu a offerte aux fils d'Adam pour l'en tracasser* ».

La « *triste besogne* » n'est pas la conclusion de ce qui précède : il ne s'agit pas d'invoquer l'existence des cycles comme démonstration qu'il n'y a pas de point d'accumulation. Mais il y a ici un changement de thème : il s'agit d'une critique de la liberté accordée à l'homme qui, loin d'être un moteur créatif, est utilisée pour « *tracasser l'homme* » car, finalement, il n'est pas la hauteur, et n'en fait rien de bon. Pourquoi parler de la liberté ? Il s'agit en fait ici d'écarter l'objection suivante : la liberté accordée à l'homme n'est-elle pas la garantie de sa créativité, n'est-elle pas ce qui permet à l'homme de se renouveler ? L'argument fait suite à celui de la cyclicité. Le discours est subtil : il convoque Dieu, comme Celui qui a offert la liberté. Pour nous, il s'agit d'une légère évocation de la figure du craignant Dieu, mais la liberté dans ce dernier discours n'est pas la liberté créative, plutôt la liberté *morale*. C'est pourquoi, il s'agit ici plutôt de convoquer la figure du sage, car c'est la caractéristique du sage qui anticipe l'action, comme l'affirme la michna de Avot (4, 1) « *Qui est le sage ? Celui qui anticipe* ». Le sage juge des moyens au regard des fins : finalement qu'est-ce que l'homme produit avec sa créativité ?

14/ *J'ai donc observé toutes les œuvres qui s'accomplissent sous le soleil: eh bien! Tout est vanité et pâture de vent.* Fin de la remarque de la sagesse. Kohélet convoque une autre figure.

15/ *Ce qui est tordu ne peut être redressé, et ce qui manque ne peut entrer en compte.* Ce qui manque, c'est ce qui n'est pas encore arrivé. Le futur même s'il cache son jeu, ne peut servir

de preuve. Même si le Sage a le souci de l'anticipation, et ses yeux tournés vers l'avenir, il viendra peut-être un moment où celui-ci deviendra le passé !

16/ *Je me suis dit en moi-même: « Voilà que j'ai, moi, accumulé et amassé plus de sagesse que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem; mon cœur a acquis un grand fond de discernement et d'expérience. »* Ici se combinent la figure du sage et celle du travailleur, il s'agit de la sagesse besogneuse qui réunit, accumule, avance à pas de fourmis. On comprend – du verset 13- que la simple accumulation des biens matériels ne remplit pas une vie, d'où la convocation à la barre de cette combinaison de la sagesse et du travail : accumulation de biens immatériels. La combinaison entre sagesse et travail, c'est l'érudition. Elle s'accroît mais n'est pas matérielle. Poursuivant un but illimité, elle est soumise à la même critique que celle du travail, cependant que son caractère immatériel lui permet de se conserver à travers les âges.

17/ *J'avais en effet appliqué mon attention à connaître la sagesse et à discerner la folie et la sottise, et je me suis aperçu que cela aussi était pâture de vent;*

18/ *Car, abondance de sagesse, abondance de chagrin, et accroître sa science, c'est accroître sa peine.* La tentative de combiner la sagesse et le travail s'arrête là : la sagesse besogneuse est sans limite, son exigence est exponentielle, comme celle de l'accumulation matérielle. Ici, se dégage un autre argument lié à l'accumulation de la sagesse et qui introduit le second chapitre : c'est le discours de la jouissance. La sagesse se contente de biens immatériels, mais elle se crée des problèmes, le point d'arrêt c'est qu'elle ne laisse pas de place à la jouissance. C'est que maintenant Kohélet va tenter de rassembler la figure de la jouissance et de la sagesse. On reconnaîtra que suivant son allié la sagesse mise en jeu n'est pas du tout la même : une sagesse gouvernée par sa propre jouissance s'apparente plus au « gai savoir », alors que l'érudition est très critiquée par les modernes. Cette polyvalence de la sagesse en fait une figure marquante et centrale dans Kohélet.

Fin du premier chapitre.

Ce premier chapitre commenté a pu montrer comment défilent les discours. La critique du discours besogneux ne s'est pas fait au nom de la jouissance mais au nom de la sagesse, car

c'est l'accumulation des biens qui est critiquée dans ce premier chapitre, matériels ou immatériels.

C'est une fois ceci montré que la figure de la jouissance peut se dévoiler. Pour elle, les biens deviennent moyens de jouissance, laissant la place à une sagesse « gaie » et décomplexée, qu'il convient aussi de critiquer.