



Qohélet 12,12 ou l'autocritique ironique

Jean-Jacques Lavoie

Volume 66, Number 2, 2010

Gérard Siegwalt : une théologie en dialogue

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/044847ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/044847ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

The author presents the state of research about source criticism concerning Qo 12,12 and then provides a structural and literary analysis of this verse. He pursues his enquiry further, showing that there is no real evidence to support the common interpretation that Qo 12,12 is a witness of the emerging canon of scripture. Qo 12,12 is not by a second hand ; it's rather an ironical text in which the author offers a self-criticism.

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavoie, J.-J. (2010). Qohélet 12,12 ou l'autocritique ironique. *Laval théologique et philosophique*, 66(2), 387–405. <https://doi.org/10.7202/044847ar>

QOHÉLET 12,12 OU L'AUTOCRITIQUE IRONIQUE

Jean-Jacques Lavoie

Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : L'auteur présente un état de la recherche de la critique des sources, des analyses structurales et littéraires de Qo 12,12. Puis, il poursuit son enquête en montrant que l'interprétation commune qui voit en 12,12 un témoin de la naissance du canon des Écritures n'a aucun fondement. Qo 12,12 ne provient pas d'une autre main, c'est plutôt un texte ironique dans lequel l'auteur fait sa propre autocritique.

ABSTRACT : The author presents the state of research about source criticism concerning Qo 12,12 and then provides a structural and literary analysis of this verse. He pursues his enquiry further, showing that there is no real evidence to support the common interpretation that Qo 12,12 is a witness of the emerging canon of scripture. Qo 12,12 is not by a second hand ; it's rather an ironical text in which the author offers a self-criticism.

En hommage à Guy Couturier,
à l'occasion de son 80^e anniversaire.

Depuis quelques décennies, de nombreux auteurs sont d'avis que l'épilogue de Qo (12,9-14) ou une partie de l'épilogue (12,11-14 ou 12,12-14) est un témoin de l'histoire du canon. Un survol de ces travaux laisse croire que cette finale aurait eu pour but d'intégrer le livre de Qo dans le canon de la littérature (salomonienne ?) de sagesse (voir les expressions « beaucoup de mashals » en 12,9, « paroles des sages » et l'« unique pasteur » en 12,11), mais aussi dans le canon de la Torah (voir les « commandements » de Dieu en 12,13) et des Prophètes (voir le « jugement » de Dieu en 12,14)¹. Ceux qui maintiennent que l'épilogue a une fonction canonique trouvent également des appuis à leur interprétation dans le v. 12. Or, dans cet article, mon intention est d'examiner si Qo 12,12 permet ou non de justifier cette interprétation. Pour faire cet examen, je proposerai d'abord une traduction du v. 12. Je

1. Voir Gerald T. SHEPPARD, « The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary », *Catholic Biblical Quarterly*, 39 (1977), p. 182-189 ; Gerald H. WILSON, « "The Worlds of the Wise" : The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14 », *Journal of Biblical Literature*, 103 (1984), p. 175-192 ; Christoph DOHMEN, « Der Weisheit letzter Schluß ? Anmerkung zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14 », *Biblische Notizen*, 63 (1992), p. 12-18 ; Klaus KOENEN, « Zu den Epilogen des Buches Qohelet », *Biblische Notizen*, 72 (1994), p. 24-27 ; Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Navarra, Verbo Divino, 2002, p. 289-293 ; 301 ; 307 ; 311.

confronterai par la suite les principaux résultats issus de l'approche diachronique à une lecture synchronique. Puis, à l'aide d'une analyse structurale, je tenterai de mieux situer la place et le rôle du v. 12 par rapport à Qo 12,9-14. Enfin, comme chaque phrase du v. 12 suscite de nombreuses interprétations, je terminerai mon enquête par une analyse philologique de quelques expressions problématiques et par une critique littéraire de l'ensemble du passage. Voici donc, pour commencer, ma traduction assez littérale de ce v. 12 :

Mais plus qu'eux, mon fils, sache :
faire des livres, beaucoup, n'a pas de fin(alité)
et étudier beaucoup fatigue le corps.

I. APPROCHE DIACHRONIQUE

Qo 12,12 fait partie d'un ensemble plus vaste qui va du v. 9 jusqu'au v. 14. Les exégètes sont presque unanimes à penser que cette finale ne doit pas être mise au compte de l'auteur principal du livre de Qo. Par ailleurs, cette quasi-unanimité s'effrite lorsque vient le temps de déterminer si cette brève péripécopie de six versets provient de la main d'un, de deux ou de trois rédacteurs différents. Au total, on a proposé douze subdivisions différentes de Qo 12,9-14². En ce qui concerne le v. 12, trois propositions le rattachent à un ou des versets précédents et trois propositions le rattachent à un ou des versets qui suivent. Dans quatre cas, le v. 12 est rattaché en partie à ce qui précède et ce qui suit. Enfin, le v. 12 est également isolé du reste de la péripécopie. Bien entendu, ces nombreuses façons de situer le v. 12 par rapport aux v. 9-14 supposent différentes compréhensions de ce passage.

À mon avis, il est inutile d'attribuer cette finale à un ou plusieurs auteurs, et il est tout aussi vain de spéculer sur leurs identités (premier, deuxième et troisième rédacteur, disciple, collègue, ami, éditeur, biographe, théologien conservateur ou pieux, corps professoral, etc.). Il me semble plus prudent de comprendre tout le livre tel qu'il se donne à lire maintenant et de considérer Qohélet comme un héros fictif et un simple narrateur à qui l'auteur anonyme du livre fait endosser, non sans ironie, la responsabilité d'une philosophie religieuse courageuse et subversive³.

II. ANALYSE STRUCTURELLE

Du point de vue structurel, quelques indices semblent montrer que le v. 12 se rattache à ce qui suit, mais aussi à ce qui précède. Premièrement, la répétition de

2. Voir l'état de la recherche dans Jean-Jacques LAVOIE, « Ambiguïtés et ironie en Qohélet 12,11 », *Theo-forum*, 38 (2007), p. 131-133.

3. Avec différentes nuances, voir à ce sujet Michael V. FOX, « Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohélet », *Hebrew Union College Annual*, 8 (1977), p. 83-106 ; Jean-Marie AUWERS, « La condition humaine entre sens et non-sens. Le bilan de Qohéleth », dans Aristide THÉODORIDÈS *et al.*, dir., *Humana condicio. La condition humaine*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 1991, p. 208-210 ; Jean-Jacques LAVOIE, « Un éloge à Qohélet. Étude de Qo 12,9-10 », *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994), p. 145-170 ; ID., « Ambiguïtés et ironie en Qohélet 12,11 », p. 131-151.

l'adverbe *yōtēr* aux v. 9a et 12a indique que les v. 9-14 se subdivisent en deux grandes parties. Deuxièmement, l'emploi des verbes confirme également cette subdivision : en effet, seuls les v. 12, 13 et 14 utilisent des impératifs : *hizzāhēr*, « sache » ou « sois averti » (12,12), *yērā'*, « crains », *šēmôr*, « garde » (12,13). Le style des v. 9-11 est donc davantage informatif, tandis que celui des v. 12-14 est plus exhortatif. Par ailleurs, il y a aussi une coupure ou un net contraste entre les expressions *'ên qēts*, « il n'y a pas de fin » (v. 12) et *sôf dāvār*, « fin du discours » (v. 13a). Contrairement à la production de beaucoup de livres qui est une tâche sans fin(alité), il y a un terme absolu du livre de Qo et ce n'est que par-delà la lecture ou l'audition de ce livre qu'apparaît le double impératif religieux : le Dieu, crains-le et ses commandements, garde-les. Qui plus est, on le verra, l'emploi de l'expression *wywttr mhhmh* indique que le v. 12 n'est pas sans lien avec le v. 11. Quant au v. 11, avec son emploi de *rō'eh* qui peut très bien faire référence à Qohélet⁴, il se rattache en partie aux v. 9-10 qui font justement l'éloge de Qohélet sous la forme d'une structure concentrique avec une pointe émergente⁵.

Bien que cette brève analyse structurelle du texte mériterait d'être appuyée et complétée par une analyse littéraire détaillée, elle fournit déjà à elle seule quelques indices qui permettent de croire qu'il est inutile de postuler l'intervention de deux ou trois rédacteurs différents pour ces six versets qui clôturent le livre.

III. CRITIQUE LITTÉRAIRE

1. *w^eyōtēr mēhēm̄mā*

Le mot *ytr* désigne le surplus, le profit. La racine se retrouve 18 fois dans le livre de Qo, dont 10 fois avec la terminaison en *wn* (1,3 ; 2,11.13[22x] ; 3,9 ; 5,8.15 ; 7,12 ; 10,10-11), une fois sous la forme *mwtr* en 3,19 et, sans compter le présent texte, 6 autres fois sous la forme *y(w)tr* (2,15 ; 6,8.11 ; 7,11.16 ; 12,9). Comme c'est le cas ici, la racine *ytr* est accompagnée de la conjonction *w* en 5 autres passages (3,19 ; 5,8 ; 7,11.12 ; 10,10). Le mot *y(w)tr* peut avoir un sens adverbial (Qo 2,15 ; 7,16 ; 12,9) ou être compris comme un substantif (Qo 6,8.11 ; 7,11 ; 1 Sam 15,15). La compréhension du mot *ywtr* dépend ici de ce qui suit, c'est-à-dire du *min* et du pronom démonstratif *hmmh*.

À l'instar de la Septante, qui a rendu le v. 12a par « *uie mou, phulaxai poiēsai biblia polla*⁶ », « Mon fils, garde-toi de composer des livres nombreux », certains traducteurs modernes escamotent la difficulté en omettant tout simplement de traduire l'expression complète *w^eyōtēr mēhēm̄mā* : « Mon fils, sache-le⁷ » ; « Mon fils, laisse-

4. Jean-Jacques LAVOIE, « Ambiguïtés et ironie en Qohélet 12,11 », p. 144-149.

5. ID., « Un éloge à Qohélet. Étude de Qo 12,9-10 », p. 147.

6. Je travaille avec l'édition critique établie par Alfred RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1935. Il convient de noter que la Septante rattache l'expression *wytr mhhmh* qui ouvre le v. 12 à la fin du v. 11, et la traduit comme suit : *kai perisson ex autōn*, « et (c'est) un avantage (qui vient) d'eux ».

7. Jean L'HOUE et al., « Paroles de Qohélet », dans *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard ; Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 1666.

toi instruire⁸ ». D'autres omettent simplement de traduire le deuxième élément de l'expression : « En outre, mon fils, sois averti⁹ ». Or, le problème majeur est justement de savoir à quoi se rapporte ce pronom démonstratif. Les réponses apportées à cette question peuvent se regrouper en quatre grandes options : 1) *mēhēm̄mā* fait directement allusion au canon et à la Torah ; 2) le pronom se rapporte à ce qui précède ; 3) il faut simplement lui donner une portée vague et générale ; 4) il fait plutôt référence à ce qui suit.

La première option est celle du Qohélet rabbah qui nous invite à lire non pas *mēhēm̄mā*, mais *m^ehumā*, « confusion », car « quiconque introduit dans sa maison plus que les vingt-quatre livres, introduit dans sa maison la confusion (*m^ehumā*) avec, par exemple, le livre de Ben Sira et le livre de Ben Tigla¹⁰ ». Inspiré par la tradition rabbinique, Goldin, affirme que 12,12 est une admonition qui vise à maintenir l'intégrité de la Torah et que, par conséquent, *hēm̄mā* fait référence au recueil de la Torah¹¹. Cette position, qui fut aussi celle de Jérôme¹², reste toutefois marginale dans l'histoire de l'exégèse contemporaine.

Parmi ceux qui favorisent la deuxième option, d'aucuns voient dans ce v. 12 un témoin important de l'histoire du canon, mais des seuls *Keṭūbīm*. Telle est l'interprétation de Sheppard qui estime que le pronom *hmmh* se rapporte aux *dbry hkmym*, « paroles des sages » ou encore aux *b'ly 'spwt*, « maîtres des recueils » (ce que Sheppard rend par « surveillants des collections ») du v. 11. Selon lui, ces deux expressions correspondent à un groupe canonique de livres de sagesse, probablement ceux qui étaient attribués à Salomon, c'est-à-dire Pr, Qo et Ct. Un des objectifs de l'épilogue est donc d'intégrer le livre de Qo dans le canon des livres sapientiaux. Quant au v. 12, il rappelle plus précisément qu'il ne faut rien ajouter à ce canon sapientiel¹³.

Wilson attribue une autre fonction canonique à l'épilogue. Tout comme Sheppard, il reconnaît que le pronom démonstratif *hmmh* renvoie aussi bien aux *dbry hkmym* qu'aux *b'ly 'spwt*. Cependant, selon lui, ces paroles des sages font référence à un ensemble composé de Qo et Pr. Pour justifier son interprétation, il soutient que les

8. Martin ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohélet. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 515.

9. Ainsi, par exemple, Jean STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris, Cerf, 1955, p. 117.

10. María del Carmen MOTOS LÓPEZ, *Midrás Qohélet Rabbah. Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2001, p. 522.

11. Judah GOLDIN, « The End of Ecclesiastes : Literal Exegesis and Its Transformation », dans *Biblical Motifs Origins and Transformation*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 135-158, particulièrement les p. 149 et 156.

12. Gérard FRY, *Jérôme lit l'Écclésiaste*, Paris, Cerf, 2001, p. 313, note avec justesse que Jérôme, qui est un grand producteur de livres, déplace le précepte de Qo de manière à en tirer non pas une interdiction de produire des livres, « mais plutôt l'indication de la clôture définitive du canon biblique ». Françoise VINEL, *La Bible d'Alexandrie. L'Écclésiaste*, Paris, Cerf, 2002, p. 172, signale que Grégoire le Thaumaturge insiste également « sur les risques d'erreur et oppose aux productions humaines la brièveté pleine de sens de l'Écriture ». Par ailleurs, Vinel rappelle qu'Origène, dans son Commentaire de saint Jean 5,1, semble se révolter devant un tel passage et préfère mettre son espoir dans l'obscurité de l'Écriture : « Pour nous, si cette parole n'avait un sens caché qui nous est encore obscur, nous aurions ouvertement transgressé ce commandement en ne nous gardant pas de multiplier les livres » !

13. Gerald T. SHEPPARD, « The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary », p. 188-189.

« proverbes en grand nombre » (12,9) et les « paroles des sages » constituées en « recueils » (12,11) font directement référence au livre des Pr, puisque celui-ci se présente comme un recueil composé pour comprendre « proverbe » et « paroles des sages » (Pr 1,6). Il en déduit que l'épilogue est un ajout qui sert de clé canonique à l'interprétation des livres des Pr et de Qo¹⁴. Farmer abonde dans le même sens : le pronom *hmmh* fait référence aux « paroles des sages », c'est-à-dire aux livres canoniques de Qo et Pr, qui sont le fruit du travail d'un seul éditeur¹⁵.

Lohfink est également d'avis que le pronom *hmmh* se rapporte aux *dbry hkmym* du v. 11a. Toutefois, selon lui, ces *dbry hkmym* correspondent plus vaguement aux livres en usage à l'école du Temple de Jérusalem. Quant à la suite du texte (12,12b-13), il officialise simplement l'exclusion du livre de Ben Sira du canon de l'école du Temple¹⁶. Dans son analyse comparée entre Qo et Ben Sira, Marböck adopte cette thèse de Lohfink¹⁷.

Mazzinghi est également d'avis que le pronom *mēhēm̄mā* fait référence à la collection de textes sapientiaux mentionnés au v. 11¹⁸. Toutefois, selon lui, ce second épilogue et plus particulièrement le v. 12 présuppose l'existence d'un corpus d'écrits bien défini, qui pourrait comprendre le livre des Pr dans sa forme actuelle, Jb, le Ct et le livre de Qo¹⁹.

Bien qu'il ne se prononce pas clairement sur le sens à donner au mot *mēhēm̄mā*, De Pury propose une interprétation semblable. Selon lui, ce v. 12, qui est le début du second épilogue, introduit le principe de la clôture canonique. Il concède d'abord l'entrée des livres des Pr, Jb, Ct et Qo dans le canon pharisien, mais à trois conditions : 1) il n'y en aura pas d'autres (v. 12b) ; 2) ces livres doivent être lus sur un mode léger : il ne faut pas chercher à en faire une lecture serrée, car le lecteur risquerait de s'y égarer (v. 12c) ; 3) ces quatre livres se trouvent résumés par la formule « crains Dieu et observe ses commandements ! » ; il n'y a rien d'autre à y chercher (v. 13)²⁰ !

Tout en donnant une fonction canonique au v. 12, d'autres exégètes croient qu'il vise plutôt l'exclusion de la sagesse païenne. Telle est par exemple l'interprétation de Eaton qui affirme que *mēhēm̄mā* se réfère aux paroles données par le seul pasteur

14. Gerald H. WILSON, « "The Worlds of the Wise": The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14 », p. 175-192.

15. Kathleen Anne FARMER, *Who Knows What is Good? A Commentary on the Book of Proverbs and Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans ; Edinburgh, Hanssels Press, 1991, p. 3-4 et 196.

16. Norbert LOHFINK, « Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du canon », dans P. BOVATI et R. MEYNET, dir., *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris, Cerf, 1995, p. 90-96.

17. Johannes MARBÖCK, « Kohelet und Sirach. Eine vielschichtige Beziehung », dans Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, éd., *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1997, p. 282.

18. Luca MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* ». *Studi sul Qohelet*, Bologna, EDB, 2001, p. 324.

19. *Ibid.*, p. 356.

20. Albert DE PURY, « Qohélet et le canon de Ketubim », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 131 (1999), p. 196.

(c'est-à-dire Dieu, selon lui) et qu'il faut donc être prudent à l'égard de toute parole venant de la sagesse païenne²¹. Doré défend une interprétation semblable : seuls les recueils des sages, reconnus comme l'œuvre de l'unique Pasteur, peuvent guider le disciple, car eux seuls ont le statut canonique de la parole de Dieu à laquelle il ne faut ni ajouter ni retrancher²². Cette interprétation n'est pas nouvelle. Déjà au 10^e siècle de l'ère chrétienne, Salmōn Ben Yerūhīm affirmait que 12,12 ne vise que la sagesse du monde et les sciences profanes²³.

Glasser fait également partie de ceux qui favorisent la deuxième option, mais il comprend *ywtr* comme un substantif et traduit le v. 12a comme suit : « On en retire du profit : mon fils, laisse-toi avertir ! ». Selon lui, il s'agit d'une exhortation à faire son profit, non seulement du livre de Qo, mais de tous les ouvrages de sagesse. La raison est donnée au v. 12b : « ces ouvrages représentent une somme de travail, leurs auteurs s'y sont usés ; il serait dommage que tout cela reste stérile²⁴ ». Maillot traduit de manière semblable : « Mon garçon, tu as avantage à t'en laisser instruire²⁵ ».

Tout autre est l'interprétation de Fox lorsqu'il commente la traduction de la Jewish Publication Society qui rend le v. 12a comme suit : « Un mot supplémentaire : Contre eux, mon fils, sois averti ! ». Il s'agit d'une invitation à être prudent lorsqu'on lit non seulement des écrits non orthodoxes comme Qo, mais aussi des livres de sagesse en général²⁶. Longman défend une interprétation similaire, bien que sa traduction soit différente : « En outre, de cela, mon fils, sois averti ! ». Selon lui, *mēhēm̄mā* fait référence à tous les écrits de sagesse, incluant le Qo ; pour l'essentiel, il dit à son fils : la pensée de Qo est dangereuse, fais attention²⁷ !

De son côté, Seow est d'avis que l'expression *w^eyōtēr mēhēm̄mā* a le sens de « au-delà d'elles », le pronom « elles » se rapportant aux paroles des sages, c'est-à-dire les paroles de Qo. Il estime également qu'il s'agit là d'une formule conclusive et stéréotypée, qui n'est pas sans parallèle dans les textes de la Bible et du Proche-Orient. À titre d'exemple, il cite Dt 4,2 et l'Instruction pour Kagemni, deux textes qui signalent l'état complet du livre :

Vous n'ajouterez rien aux paroles des commandements que je vous donne, et vous n'y enlèverez rien, afin de garder les commandements de Yhwh votre Dieu que je vous donne (Dt 4,2 ; voir aussi Dt 13,1 et Ap 22,18-19).

21. Michael A. EATON, *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary*, Illinois, Inter-Varsity Press, 1983, p. 155.

22. Daniel DORÉ, *Qohélet. Le Siracide. Ou l'Éclésiaste et l'Éclésiastique*, Paris, Cerf (coll. « Cahiers Évangile », 91), 1995, p. 22.

23. Georges VAJDA, *Deux commentaires karaïtes sur l'Éclésiaste*, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 61 et 75.

24. Étienne GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohelet*, Paris, Cerf, 1970, p. 176-177.

25. Alphonse MAILLOT, *Qohélet ou l'Éclésiaste ou la contestation*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1987, p. 167.

26. Michael V. FOX, *Ecclesiastes. Qhlt*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2004/5764, p. 84.

27. Tremper LONGMAN III, *The Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids and Cambridge, Eerdmans, 1998, p. 276 et 281.

Tout ce qui est écrit dans ce livre, accueillez-le tel que je vous l'ai dit. N'allez pas au-delà de ce qui y est prescrit²⁸.

Autrement dit, le v. 12a est un avertissement à ne pas aller au-delà des paroles de Qo²⁹. Dans le même sens, Estes est d'avis que le v. 12 oppose de manière implicite l'enseignement définitif de Qo aux autres livres qui proposent d'autres réponses aux questions auxquelles il a déjà répondu³⁰. Perrin évoque lui aussi le colophon du texte de Kagemni, mais il en tire une conclusion légèrement différente de celle de Seow : le v. 12 cherche à mettre en évidence la vanité de la poursuite de la connaissance en dehors de la vraie sagesse³¹.

Les interprétations proposées par les partisans de la troisième option ne font pas davantage l'unanimité. Selon Rankin, *mēhēm̄mā* fait vaguement référence au contenu de tout le livre³². Dohmen est plutôt d'avis que *mēhēm̄mā* renvoie à l'ensemble des v. 9-11 et rend l'expression *wēyōtēr mēhēm̄mā* comme suit : « Et il reste à ajouter à cela » ou « Au-delà³³ ». Ogden comprend aussi cette expression comme un « marqueur éditorial », mais il suggère une autre traduction : « P.S. De ces choses, mon fils³⁴ ». Dans la même perspective, Lauha et Loretz rendent *wēyōtēr* comme un substantif, mais estiment que *mēhēm̄mā* a une portée tout à fait générale, d'où la traduction suivante de l'expression *wēyōtēr mēhēm̄mā* : « un supplément additionnel³⁵ ».

De nombreux exégètes sont également d'avis que *wēyōtēr* indique le commencement d'une nouvelle section, mais proposent d'autres traductions. Par exemple, Vilchez Lindez traduit le v. 12a comme suit : « Quant au reste³⁶ ». Pour Whybray, l'expression *wēyōtēr mēhēm̄mā*, « en plus de ces choses », ne fait aucunement référence aux enseignements du sage mentionné au v. 11 ; elle introduit simplement un avis supplémentaire³⁷. Shields propose la même traduction et précise que le pronom *hmmh* a ici le sens d'un neutre, tandis que la première proposition joue le simple rôle

28. Instruction pour Kagemni d'après la traduction de Jean LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Égypte ancienne*, Paris, Cerf, 1984, p. 11.

29. Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1997, p. 388.

30. Daniel J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Job. Psalms. Proverbs. Ecclesiastes. Song of Songs*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 382.

31. Nicholas PERRIN, « Messianism in the Narrative Frame of Ecclesiastes ? », *Revue biblique*, 108 (2001), p. 51-52.

32. Oliver S. RANKIN, « Ecclesiastes », dans *The Interpreter's Bible*, vol. V, Nashville, Abingdon Press, 1956, p. 87-88.

33. Christoph DOHMEN, « Der Weisheit letzter Schluß ? Anmerkung zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14 », p. 13-14, 16.

34. Graham S. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 207-208, 211.

35. Aare LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, p. 221 ; Oswald LORETZ, « Poetry and Prose in the Book of Qoheleth (1:1-3:22 ; 7:23-8:1 ; 9:6-10 ; 12:8-14) », dans Johannes C. de MOOR et Wilfred G.E. WATSON, dir., *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, p. 161 ; avec une petite variante, voir aussi Diethelm MICHEL, *Qohelet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 168.

36. José VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994, p. 418.

37. Roger Norman WHYBRAY, *Ecclesiastes*, London, Marshall, Morgan & Scott ; Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 173.

d'une conjonction de coordination qui introduit au reste du v. 12³⁸. Enfin, Ravasi considère plutôt cette expression comme la conclusion du premier épilogue et traduit le début du v. 12 comme suit : « Un ultime avis ». Quant au reste du v. 12, il indique que le corpus stable de la littérature de sagesse, qui a pour auteur suprême le Grand Pasteur, doit être fermé³⁹.

Dans son deuxième commentaire publié en 1999, Fox défend la quatrième option. Contrairement au texte massorétique qui comprend l'expression *w^eyōtēr mēhēm̄mā* comme une unité prosodique, il juge que *w^eyōtēr* doit être lu seul et qu'il a le sens suivant : « Une chose additionnelle (est) », « Il y a quelque chose d'autre à dire », « Par ailleurs ». Quant au pronom *hmmh*, il estime qu'il fait référence à ce qui suit, d'où sa traduction : « Par ailleurs, mon fils, de ces choses sois averti : »⁴⁰. On aura compris qu'une telle traduction infirme les interprétations qui font du v. 12a un témoin de l'histoire du canon ou un indice d'une nouvelle section ou encore la finale du premier épilogue.

À mon avis, si on respecte le texte massorétique qui a placé un accent disjonctif, plus précisément un *tifha*, sous *mēhēm̄mā*, le mot *yōtēr* est relié à la préposition *mn* qui suit ainsi qu'au pronom démonstratif *hmmh*. Or, rien n'indique qu'il ne faut pas respecter le texte massorétique, d'autant plus que l'emploi de *ywtr* suivi de *mn* est attesté deux autres fois, en Est 6,6 et dans le texte hébreu de Si 8,13a. Dans les deux cas, il s'agit bien d'une comparaison et l'expression a le sens de « plus que ». C'est très clair en Est 6,6 : « *l^emī yah^epotš hammelek la^asôt y^eqār yōtēr mimmennī* », « à qui plus qu'à moi le roi peut-il désirer faire honneur ? ». L'expression *ytr m* du texte hébreu de Ben Sira 8,13a doit être comprise dans le même sens : « *l' t'rv ytr mmk* », « ne cautionne pas plus riche que toi⁴¹ ». Qui plus est, on trouve une construction semblable et avec le même sens dans quelques textes talmudiques. Par exemple, en K^tūbōt 86a, on lit : *yōtēr mimmā šsehā 'iš rōtseh līššā' 'iššāh rōtsā l^ehinnāsē*, « plus qu'un homme désire se marier, une femme désire se marier » (voir aussi Y^ebāmōt 113a et Gīfīn 49b)⁴². De même en P^esaḥīm 112a : *yōtēr mimmāh še'egel rōtseh layo-*

38. Martin A. SHIELDS, *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, p. 84 et 86 ; ID., « Re-examining the Warning of Eccl. XII 12 », *Vetus Testamentum*, 50 (2000), p. 124-125.

39. Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, p. 361 et 369.

40. Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 349 et 356.

41. La version syriaque adopte une traduction semblable, qui pourrait aussi convenir au texte hébreu : « ne cautionne pas plus puissant que toi ». Voir Nuria CALDUCH-BENAGÉS *et al.*, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe*, Navarra, Editorial Verbo divino, 2003, p. 96. La version grecque a toutefois compris autrement : « ne cautionne pas au-delà de tes moyens ».

42. Je travaille à partir de l'édition du Talmud de Babylone d'Adin Steinsaltz. Voir *The Talmud. The Steinsaltz Edition*, vol. 12, Tractate Ketubot, Part VI, New York, Random House, 1997, p. 45. Voir aussi *The Babylonian Talmud. Ketuboth*, translated into English with notes, glossary and indices, by Israel W. SLOTKI, London, Soncino Press, 1936, p. 544 ; *The Babylonian Talmud. Yebamot*, translated into English with notes, glossary and indices, by Israel EPSTEIN, London, Soncino Press, 1936, p. 795 ; *The Babylonian Talmud. Gittin*, translated into English with notes, glossary and indices, by Israel EPSTEIN, London, Soncino Press, 1936, p. 220.

nēq haparah rôṭseh y^enîq, « Plus qu'un veau désire téter, une vache désire allaiter⁴³ ». Enfin, pour comparer le sage et l'insensé, Qo 6,8 emprunte une construction similaire : *kî mah-yōtēr lehākām min-hak^esîl*, « en effet, qu'a de plus le sage que l'insensé ? ». Dans ces six passages, on remarquera qu'il s'agit toujours de comparaison. Qui plus est, à l'exclusion du texte de P^esahîm qui compare une vache et un veau, il s'agit toujours d'une comparaison entre des individus. Or, je crois qu'il en va de même en 12,12. Ce verset compare le fils aux sages et aux maîtres du v. 11 : « Mais plus qu'eux, mon fils, sache ». Un autre indice confirme mon interprétation. Dans le livre de Qo, le pronom *hmmh* a toujours la valeur d'un pluriel et il se rapporte toujours à ce qui précède : aux *b^enê hā'ādām* en 3,18, aux *hahayyim* en 4,2 et à *hā'ādām*, un singulier collectif, en 7,29. En outre, comme en 12,12, dans ces trois autres passages, *hmmh* se rapporte toujours à des êtres humains. En définitive, le fils est ironiquement invité à suivre un conseil qui ne semble pas avoir été bien respecté par les sages et les maîtres des recueils, c'est-à-dire par les sages en général, mais aussi par Qohélet lui-même⁴⁴ ! Pour bien souligner ce contraste, je donne à la conjonction *w^e* un sens adversatif : « mais ». Avant d'examiner le contenu de ce conseil, il convient de se pencher sur l'identité de ce fils.

2. *benî*

De nombreux exégètes affirment que l'appellation « mon fils » renvoie à une relation maître élève et situe ce passage dans le milieu scolaire⁴⁵. À l'appui de cette interprétation, on invoque le livre des Proverbes qui emploie cette appellation pour désigner un étudiant (Pr 1,8.10.15 ; 2,1 ; 3,1.11.21 ; etc.). Toutefois, cette comparaison avec le livre des Proverbes est douteuse, car rien n'indique clairement que les 22 proverbes qui emploient l'expression « mon fils » sont automatiquement issus du monde scolaire. Par exemple, de nombreux exégètes soutiennent que Pr 1-9, où se retrouve 15 des 22 emplois de l'appellation « mon fils », est plutôt issu d'un milieu familial⁴⁶. Qui plus est, l'appellation « mon fils » en Pr 31,2 se situe dans le cadre de la cour royale ou encore de la famille royale, comme l'indique le verset qui précède. De même, les 14 emplois de l'expression « mon fils » dans l'Enseignement du roi Surruppak (lignes 8, 31, 35, 62, 80, etc.) et les quatre emplois du livre d'Ahikar

43. Les textes de P^esahîm et de Y^ebāmôt sont déjà cités dans Robert GORDIS, *Koheleth. The Man and his World. A Study of Ecclesiastes*, New York, Schocken Books, 1971, p. 351, mais en vue d'expliquer 12,9. Qui plus est, il n'en tire aucune conclusion quant au sens à donner à 12,11, qu'il traduit simplement par « en outre ».

44. Pour l'identification des sages et des maîtres, voir Jean-Jacques LAVOIE, « Ambiguïtés et ironie en Qohélet 12,11 », p. 135-140.

45. Par exemple, voir Roger Norman WHYBRAY, *Ecclesiastes*, 1989, p. 173 ; Norbert LOHFINK, « Zu einigen Satzeröffnungen im Epilog des Kohelethbuchs », dans Anja A. DIESEL *et al.*, dir., « Jedes Ding hat seine Zeit... ». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 134 ; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, Freiburg, Herder, 2004, p. 550 ; Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 21.

46. Voir, par exemple, Michael V. FOX, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2000, p. 9 ; Roland E. MURPHY, *Proverbs*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 8-9.

(6,82 ; 7,96 ; 9,127.129), dont le récit se déroule à la cour royale, indiquent que l'appellation « mon fils » peut très bien faire référence à un milieu royal et/ou familial⁴⁷. Un autre indice me donne à penser que le fils ne renvoie pas ici à un milieu scolaire. Dans le livre de Qo, de tous les passages où il s'adresse directement, comme ici, à son narrataire (voir 4,17 ; 5,1.3.5.7 ; 7,9-10.16.17.21.22 ; 8,3 ; 9,7.8.9.10 ; 10,4.20 ; 11,1.2.5.6.9.10 ; 12,1), un seul autre passage l'identifie clairement. Il s'agit de 11,9 où Qohélet s'adresse à un « jeune homme » (*bāhūr*). Or, ce terme, qui apparaît dans plus de quarante passages dans le reste de la Bible, ne fait jamais référence au monde scolaire⁴⁸. Enfin, contrairement à ce que certains exégètes affirment, il est impossible de prouver l'existence d'un milieu scolaire pour l'épilogue ou tout le livre de Qo à partir du seul emploi du verbe *limmad* en 12,9⁴⁹. Bref, le mot *bēnī* peut très bien exprimer ici l'idée d'une filiation fictive, comme c'est le cas du mot *bn* en Qo 1,1 avec lequel il forme une inclusion⁵⁰.

Cette représentation du narrataire comme fils (12,12) permet donc à l'auteur de souligner qu'il partage le même statut royal que le personnage principal, c'est-à-dire Qohélet, fils de David, roi à Jérusalem (1,1). Autrement dit, l'attribution de ce titre de fils au narrataire et à Qohélet, cet anti-Salomon (2,1-11), peut se lire comme une autre allusion à la fiction royale commencée en 1,1.

Deux autres indices viennent indirectement confirmer ma lecture. Premièrement, la fiction royale est également présente en 12,11 avec la mention du pâtre⁵¹. Deuxièmement, outre le mot *bn*, trois autres termes indiquent qu'il y a une inclusion entre le début et la fin du livre : bien entendu, il y a d'abord le mot *hbl* en 1,2 et 12,8, mais il y a aussi *qhlt* en 1,1 et 12,9-10, et l'emploi de *dbry* en 1,1 et 12,11.

3. *hizzāhēr*

Au lieu de suivre le texte massorétique qui a le verbe *hizzāhēr*, Zamora propose de lire *bēnē hazzōhar*, « fils du resplendissement » ou « fils de la lumière », expression qui fait référence aux sages reconnus et à leurs œuvres⁵². Bien qu'elle ne touche qu'à la vocalisation, cette correction n'a aucun appui textuel dans les manuscrits

47. Voir Bendt ALSTER, *The Instructions of Šuruppak*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1974 ; et James M. LINDENBERGER, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1983.

48. Le contexte de loin le plus fréquent dans lequel le mot *bhwr* apparaît est celui de la guerre. En outre, il apparaît souvent en parallèle avec *btwlh*, « jeune fille » (2 Ch 36,17 ; Ps 78,63 ; 148,12 ; Is 23,4 ; 62,5 ; Jr 31,13 ; 51,22 ; Lm 1,15.18 ; Ez 9,6 ; Am 8,13 ; Za 9,12) et, à deux reprises, avec *n'r*, au sens de « jeune homme » (Is 40,30 ; Lm 5,13).

49. Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Un éloge à Qohélet. Étude de Qo 12,9-10 », p. 154-156.

50. Cet emploi du mot *bn* pour exprimer une filiation se retrouve également en Qo 2,7 ; 4,8 ; 5,13 et peut-être 10,17.

51. En effet, le titre de pâtre ou berger était fréquemment employé pour désigner les rois. Or, la fiction royale des premiers chapitres du livre a déjà implicitement présenté le roi Qohélet comme un pâtre, mais un pâtre qui pâtre du vent ou du souffle ! Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Ambiguïtés et ironie en Qohélet 12,11 », p. 144-149.

52. Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, p. 288 et 333.

hébreux. En outre, les anciennes versions supposent bel et bien le verbe *zhr*, ici au niphil impératif.

Ce verbe n'apparaît ailleurs en Qo qu'en 4,13, au niphil infinitif. Dans ce passage, le verbe signifie « se laisser instruire » ou « se laisser conseiller ». Ailleurs, le verbe peut avoir deux sens, soit celui d'« instruire » ou « faire connaître » (voir Ex 18,20 où le verbe est au hiphil et en parallèle avec *yd'*) ou encore « se laisser instruire » (voir Ps 19,12 où le verbe est au niphil), soit celui d'« avertir » (voir Ez 3,17.18[2x].19.20.21a ; 33,3.7.8.9 ; 2 Ch 19,10 au hiphil et Ez 3,21b ; 33,4.5[2x].6 au niphil). Le passage de 2 R 6,10 est moins évident, car le verbe, au hiphil, peut aussi bien avoir l'un ou l'autre sens⁵³.

À mon avis, on retrouve la même ambiguïté en 12,12, car l'un ou l'autre sens pourrait convenir au contexte. En effet, à lui seul, le verbe *zhr* ne saurait indiquer si l'enseignement qui suit est négatif ou positif. Les deux interprétations ont eu leur défenseur au cours de l'histoire. La plus ancienne traduction, soit celle qui est connue sous le nom de Septante, donne à la phrase un sens négatif : *phulaxai poiēsai biblia polla*, « garde-toi de composer des livres nombreux ». Au Moyen Âge, Ibn Ezra abonde dans le même sens et explique *hizzāhēr* par le verbe *hiššamēr*, un niphil impératif, « garde-toi⁵⁴ ». Plusieurs traductions modernes adoptent la même lecture : « sois bien en garde contre⁵⁵ », « garde-t-en⁵⁶ », etc. Par ailleurs, le Targum donne un sens positif à cet enseignement : *'iz^ed^ehar leme^ebad sip^erē hāk^emetā' sāgī⁵⁷*, « sois attentif (ou : exerce-toi) à faire beaucoup de livres de sagesse ». Au Moyen Âge, Sa'adya Gaon, dans son Tafsīr, retient une lecture proche de celle du Targum : « L'essentiel, mon fils, pour en tirer profit, est d'acquérir des recueils innombrables, sans limite⁵⁸ ». De nos jours, on l'a vu ci-dessus avec Glasser et Maillot, certains exégètes accordent également un sens positif à ce v. 12. Bien sûr, seule la suite du verset pourra nous permettre de savoir quelle connotation il faut donner au verbe *hizzāhēr*. Or, la suite du v. 12 a donné lieu à maintes interprétations. Lohfink prend le v. 12b pour une subordonnée ou une quasi-circonstancielle et traduit ainsi : « Quand bien même on n'arrêterait jamais de faire toujours davantage de livres, et qu'on ruinât son corps en étudiant toujours plus, le mot de la fin, après avoir tout lu, serait seulement : crains Dieu et garde ses commandements⁵⁹ ». Toutefois, rien dans le texte n'indique explicitement que le v. 12b est une subordonnée et que le v. 13 est la proposition

53. Voir à ce sujet Josef TROPPER, « Hebräisch *zhr*₂ 'kundtun, warnen' », *Zeitschrift für Althebräistik*, 8 (1995), p. 144.

54. Mariano Gómez ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Ecclesiastés (Introducción, traducción y edición crítica)*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1994, p. 190.

55. *La Bible*, traduite du texte original par le rabbinat français, sous la direction de Zadoc KAHN, Paris, Colbo, 1989, p. 1187.

56. *La Bible de la Pléiade*, vol. II, Paris, Gallimard, 1959, p. 1532.

57. Je cite ici le texte araméen édité par Madeleine TARADACH et Joan FERRER, *Un Targum de Qohéleth. Editio Princeps du LMS-M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Genève, Labor et Fides, p. 60.

58. Haïm ZAFRANI et André CAQUOT, *La version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Écclésiaste et son commentaire. « Le livre de l'ascèse »*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 84.

59. Norbert LOHFINK, « Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du canon », p. 90.

principale. C'est sans doute ce qui explique que sa traduction n'a pas eu de succès auprès des exégètes⁶⁰.

Certains rattachent *hizzāhēr* et *'asôt*⁶¹. Toutefois, à l'instar des massorètes qui ont placé un *atnah* sous le verbe *hizzāhēr*, je crois qu'il est préférable de séparer les deux propositions. En outre, ce découpage du texte a l'avantage de mieux rendre le parallélisme entre les v. 12b et 12c.

4. *'asôt s'epārîm*

L'expression *'asôt s'epārîm* a été comprise de différentes manières. Dans un premier lieu, certains sont d'avis que le mot *sprym* a ici le sens de « calculs » ou de « comptes ». Les exégètes qui défendent cette traduction présentent trois arguments en sa faveur⁶². Premièrement, sur la base d'un texte ougaritique (Keret 90-91) où le mot *spr*, au sens de « nombre », revient en parallèle avec le mot *hg*, au sens de « calcul », ils affirment que les mots *spr* et *hg* en 12,12bc ont sensiblement les mêmes significations, d'où la traduction suivante : « de faire plusieurs comptes il n'y a pas de fin et beaucoup de calcul (vérifications dans les livres comptables ?) est fatigant pour la chair ». Deuxièmement, ils avancent que la Septante justifie cette interprétation, puisqu'elle a rendu *sprym* par *biblia*, un mot qui signifie « comptes » dans plusieurs papyrus hellénistiques. Troisièmement, l'abondant vocabulaire commercial qui traverse tout le livre de Qo confirme cette traduction.

Aucun de ces arguments n'est vraiment concluant. Premièrement, le lien entre le terme ougaritique *hg* et le mot *lhg* en 12,12 est loin d'être évident, j'y reviendrai. Deuxièmement, à l'origine, le mot *biblos/bublos* désignait le papyrus ou la plante qu'on exportait vers la Grèce après l'avoir traité et préparé dans le port de Bublos, nom de la ville phénicienne également connue sous le nom sémitique de Gebal (1 R 5,32 ; Ez 27,9). À partir du sixième siècle avant l'ère chrétienne, le mot *biblos* est employé pour tout matériel servant de support à l'écriture : tablette, cuir, parchemin ; il désigne aussi la chose écrite elle-même. Plus tard, le mot en vint à prendre le sens d'acte écrit, de lettre ou de rouleau, et c'est essentiellement dans ce dernier sens que la Septante l'emploie. Bref, la Septante ignore le mot *biblos* au sens de comptes. Troisièmement, il ne faut pas surestimer la présence du vocabulaire commercial dans le livre de Qo. Quoi qu'il en soit de ce dernier argument, force est de reconnaître qu'un tel avertissement sur les activités économiques cadre plutôt mal dans le contexte des v. 9-14. En définitive, il faut donc donner au mot *sprym* le sens de textes

60. Voir, par exemple, Luca MAZZINGHI, « *Ho Cercato e Ho Esplorato* ». *Studi sul Qohelet*, p. 340 ; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 543 et 550.

61. Par exemple, voir Theophile MEEK, « Translating the Hebrew Bible », *Journal of Biblical Literature*, 79 (1960), p. 335 ; Pedro ZAMORA, *Fe, Política y economía en Ecclesiastés. Ecclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, p. 282.

62. Voir John GRAY, *The Legacy of Canaan : the Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, Leiden, E.J. Brill, 1957, p. 201 ; Anson RAINEY, « A Study of Ecclesiastes », *Concordia Theological Monthly*, 35 (1964), p. 149 ; Gary Dean SAYLER, *Vain Rhetoric. Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 140-141.

écrits et c'est d'ailleurs ainsi qu'il a été traduit dans la version syriaque (*spr'*)⁶³, araméenne (*sip^ere*) et latine (*libros*)⁶⁴. Il est vrai que la traduction par « livres » a le désavantage d'être anachronique, puisque le livre, tel qu'on le connaît aujourd'hui, n'apparaîtra que beaucoup plus tard, mais elle ne trahit pas pour autant le sens du texte.

Dans un deuxième lieu, quelques exégètes estiment que le verbe *'sh* fait ici non pas référence à la production de livres, mais plutôt au travail sur des livres, donc à leur utilisation ou leur emploi⁶⁵ ou encore leur étude⁶⁶. Trois arguments ont été avancés pour justifier cette interprétation. Premièrement, la production de livres est habituellement indiquée par le verbe *ktb* et non par le verbe *'sh*. Deuxièmement, des phrases comme *'sh šepātīm*, « faire des actes de jugement », « agir judiciairement » (Ex 12,12 ; Nb 33,4 ; Ez 5,10.15 ; 11,49 ; 16,41) ou *'sh hayil*, « agir fortement » (1 S 14,48), « faire efficacement » (Pr 31,29), indiquent qu'il est possible de rendre *'sh sprym* par « utiliser », « lire » ou « étudier » des livres. Le troisième argument est fourni par Bronzik : tout comme la tournure rabbinique « *'sh twrh* » signifie « étudier la torah », ainsi « *'sh sprym* » a le sens d'« étudier des livres ». Telle est d'ailleurs l'interprétation de Qo 12,12b dans le midrash du Ps 119,42 : « Quel est le sens de la phrase "Si (la Torah) m'appartient pour toujours" (Ps 119,98) ? Elle signifie que je ne m'occuperai pas d'autres livres qui sont à côté d'elle, comme Salomon l'a dit, *'swt sprym hrhbh 'yn qts*. »

Tous ces arguments sont bien faibles. Premièrement, il serait facile d'évoquer d'autres emplois du verbe *'sh* pour justifier une autre traduction. J'y reviendrai. Deuxièmement, l'avertissement de 12,12c serait carrément redondant s'il fallait donner au verbe *'sh* le sens d'étudier. Troisièmement, cet appel au midrash du Ps 119 est un argument bien relatif, puisque la paraphrase du Qo rabbah suppose que l'expression *'sh sprym* signifie non pas étudier des livres, mais plutôt copier ou transcrire des livres dans le but de les intégrer aux textes sacrés. En effet, l'avertissement de Qo rabbah porte sur le danger d'introduire (*kns*) la confusion en introduisant (*kns*) deux livres déjà écrits, soit les livres de Ben Sira et de Ben Tigla.

Telle est justement l'interprétation défendue par Fishbane qui, par ailleurs, ne fait aucun rapprochement avec le Qohélet rabbah pour justifier sa traduction. Il compare plutôt l'expression *'swt sprym* aux formules des colophons de la littérature mésopotamienne. Selon lui, les verbes *'sh* et *uppušu*, « composer », « copier » une tablette,

63. J'utilise l'édition critique établie par David J. LANE, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part II, Fascicule 5, Leiden, E.J. Brill, 1979.

64. J'utilise l'édition critique de la *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957.

65. Theophile MEEK, « Translating the Hebrew Bible », p. 335 ; Oswald LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Büchches Qohelet*, Freiburg, Herder, 1964, p. 139 ; P.A.H. DE BOER, « A Note on Ecclesiastes 12:12a », dans Robert H. FISCHER, éd., *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago, Lutheran School of Theology, 1977, p. 85-88.

66. Robert Balmarnie YOUNG SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, New York, Doubleday, 1965, p. 256 ; Nahum BRONZIK, « *'swt sprym hrhbh 'yn qts* », *Beth Mikra*, 82 (1980), p. 213-218 ; P.A.H. DE BOER, « A Note on Ecclesiastes 12:12a », p. 85-88.

sont des variantes linguistiques et il en conclut que la tournure *'šwt sprym* est une expression technique du vocabulaire des scribes, qui définissait d'abord la « composition » des livres et leur « compilation⁶⁷ ».

À mon avis, il n'y a pas lieu de comprendre le verbe *'šh* au sens de « compiler », car Qo 12,9ss ne ressemble en rien au genre littéraire colophon. En effet, dans la plupart des colophons des textes du Proche-Orient ancien, on retrouve maintes informations qui sont absentes de la finale de Qo : le nom du copiste, les titres et les qualités du scribe, le destinataire de la copie, le lieu géographique et parfois la date de transcription ainsi qu'une référence à un exemplaire plus ancien, le souci d'indiquer l'intégrité de la transcription, l'exhortation à la sauvegarde matérielle du document et même une admonestation accompagnée de menace en vue d'une soumission au contenu du livre⁶⁸.

Dans le livre de Qo, lorsque le verbe *'šh* a pour complément un objet concret, comme c'est le cas en 12,12, il a habituellement le sens de « faire » : « Je me suis fait des jardins et des vergers » (Qo 2,5) ; « Je me suis fait des réservoirs d'eaux » (Qo 2,6). Tel est aussi le sens du verbe *'šh* en 10,19 où le mot *lhm* est le complément d'objet : « Pour s'amuser, on fait un festin ». À l'instar du Targum qui rend le verbe *'šh* par le verbe *'ābad*, « faire », de la Septante qui utilise le verbe *poieō*, « faire » et de la Peshitta qui emploie le verbe *ktb*, « écrire », il semble donc que la proposition nominale du v. 12b vise bel et bien la production de *sprym*, c'est-à-dire de textes écrits. Par ailleurs, rien n'indique le genre particulier de textes écrits dont il est question.

5. *'ēn qēts*

Un tel faire est *'ēn qēts*. Le sens de *qēts* est « fin », « limite », aussi bien sur le plan spatial que sur le plan temporel. Il arrive aussi que le mot ait une valeur plus abstraite. Cette expression n'apparaît que quatre autres fois dans le reste de la Bible, dont deux fois en Qo (Is 9,6 ; Jb 22,5 ; Qo 4,8.16). Dans le premier texte, il s'agit d'une paix sans fin (*ūl'šālôm 'ēn qēts*), c'est-à-dire d'une paix illimitée dans le temps. Dans le deuxième texte, la phrase *wē'ēn qēts la'ōnoteykā*, « et il n'y a point de fin à tes iniquités », indique plutôt que les crimes de Job sont innombrables. En Qo 4,16, la formule *'ēn qēts l'kol hā'am*, « il n'y a pas de fin à tout le peuple », est claire et désigne de manière hyperbolique, comme en 4,15, une population en très grand nombre. En 4,8, l'expression *'ēn qēts l'kol 'amālô*, « il n'y a pas de fin à tout son labour », est tout aussi limpide et renvoie à l'idée de quelqu'un qui travaille sans relâche. Dans ces deux passages de Qo, l'expression *'ēn qēts* participe d'une impitoyable évaluation de la réalité, d'une situation jugée *hbl*, c'est-à-dire absurde et sans finalité (4,7a.16c). Tout comme en 4,8, le mot *qēts* en 12,12 a un sens temporel et signifie « sans fin » au sens d'interminable. Par ailleurs, l'expression « sans fin » a ici aussi le sens de « sans finalité », c'est-à-dire absurde, sans sens. Autrement dit, faire

67. Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 31.

68. Voir Jean-Jacques LAVOIE, « Un éloge à Qohélet. Étude de Qo 12,9-10 », p. 165-169.

des livres conduit nulle part, c'est une activité inutile, sans résultat et sans profit⁶⁹. Le jugement porté ici est donc cohérent avec celui qu'on retrouve en 4,7-8 et 4,13-16.

Par ailleurs, le v. 12b ne doit pas être compris comme un simple interdit de faire des livres parce que ce travail est interminable et sans finalité. Je ne crois pas qu'il faille y voir une réaction contre une sagesse trop optimiste ou futile⁷⁰ ou une critique de l'enseignement de Qo⁷¹ ou encore un avertissement contre une acceptation non critique de Qo⁷². Il ne s'agit pas non plus d'un conseil solennel qui rappelle à tous ceux qui voudraient suivre le sage qu'une telle décision exige l'engagement sincère à faire un travail sans fin et épuisant⁷³. Il ne s'agit pas davantage d'un éloge de Qo qui indique qu'il n'est pas nécessaire d'avoir d'autres textes de sagesse⁷⁴. La pointe de l'enseignement du v. 12b porte plutôt sur le danger de l'excès dans la production des livres. C'est ce que nous indique le mot *har^ebēh*.

6. *har^ebēh*

Le mot clé du v. 12b est *har^ebēh*, un hiphil infinitif absolu utilisé comme adverbe, qui revient aussi au v. 12c⁷⁵. C'est la démesure qui est ici visée. Or, les exégètes n'ont pas remarqué que cette critique de la démesure, particulièrement avec l'emploi des racines voisines *rbh* et *rb̄b*, occupe une place importante dans le livre de Qo. Bien entendu, il y a le célèbre texte de 7,16-17 qui invite à ne commettre aucun excès (*har^ebēh*), mais cette critique de l'excès apparaît à maintes autres reprises dans le livre. En 1,16 et 2,7, les emplois de la racine *rbh* soulignent le caractère mégalomaniaque des réalisations de Qo. Toutefois, ces réalisations sont aussitôt relativisées et critiquées par un jugement impitoyable : elles ne sont qu'un travail oiseux, futile et chimérique (1,17 ; 2,11). En 1,18, l'abondance (*rb̄*) de la sagesse est annulée par l'abondance (*rb̄*) de chagrin et l'accroissement de la souffrance est la seule fin négative de celui qui s'est engagé à accroître le savoir. Qo ne parle donc d'abondance de sagesse et de savoir que pour mieux relativiser leur importance. En 5,10, l'abondance est niée par l'abondance : l'abondance (*rbh*) de biens provoque l'abondance (*rb̄b*) des consommateurs qui annulent cette abondance de biens. En 6,3 et 11,8, Qo relativise l'abondance des années qui était pourtant traditionnellement perçue comme une

69. Avec différentes nuances et des justifications diverses, voir Michael V. FOX, *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 327 ; Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. Part II. Vocabulary*, Leuven, Peeters, 2004, p. 342-343.

70. Martin A. SHIELDS, « Ecclesiastes and the End of Wisdom », *Tyndale Bulletin*, 50 (1999), p. 135 et 137.

71. Aare LAUHA, *Kohelet*, p. 223 ; James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1987, p. 190, affirme même que l'auteur du deuxième épilogue est un détracteur qui pense que l'enseignement de Qo est inadéquat et peut-être pervers.

72. James A. LOADER, *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 134-135.

73. Graham OGDEN, *Qoheleth*, p. 212 ; Andrew G. SHEAD, « Reading Ecclesiastes "Epilogically" », *Tyndale Bulletin*, 48 (1997), p. 69.

74. Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, Dallas, Word Books, 1992, p. 121 ; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 551.

75. Un substantif suivi de *hrbh* est une tournure fréquente en Qo (2,7 ; 5,6.16 ; 6,11 ; 9,18 ; 11,8 ; 12,9.12b). Par ailleurs, comme en 12,12c, où c'est un infinitif qui précède *hrbh*, on trouve aussi un verbe suivi de *hrbh* en 7,16.17.

véritable bénédiction. En effet, selon 6,3, les conditions optimales de la durée et de la postérité, évoquées par les cent enfants et une existence remplie de nombreuses (*rbh*) années, n'ont aucune valeur si l'individu n'est pas comblé de bonheur. Quant aux nombreuses (*rbh*) années évoquées en 11,8a, elles sont également relativisées, d'une part, par les jours ténébreux qui seront nombreux (*rbh*) (11,8b) et, d'autre part, par le fait que tout ce qui vient est *hbl* (11,8b). En 5,2.6, le parallélisme synonymique entre abondance (*rb*) de soucis et abondance (*rb*) de paroles, d'une part, et abondance (*rb*) des rêves et paroles en abondance (*rbh*), d'autre part, ne sert qu'à critiquer les rêves que d'aucuns interprétaient comme un moyen de connaissance ou de révélation ou encore comme un moyen de communication avec Dieu. À l'instar de 5,6 qui associe également les absurdités et les paroles en abondance, 6,11 affirme que beaucoup (*rbh*) de paroles ne fait que multiplier (*rbh*) l'absurdité. Qui plus est, selon 10,14, c'est le propre du fou que de multiplier (*rbh*) les paroles.

Ailleurs, les mots issus des racines voisines *rbh* et *rbh* ne jouent qu'un rôle négatif. Par exemple, *rbh* sert à qualifier le malheur (2,21, 6,1 et 8,6), le chagrin (5,16), les complications (7,29). En 9,18, l'abondance est une fois de plus négative, car le proverbe vise à montrer la valeur relative de la sagesse ainsi que la fragilité du bonheur : « Mieux vaut la sagesse que les armes de guerre, mais un seul gaffeur détruit beaucoup de bonheur ». Quant à 5,19, il est question du bonheur qui, tel un narcotique donné par le Dieu, permet de ne pas penser beaucoup (*rbh*) aux jours de sa vie. En définitive, force est de constater que Qo ne valorise ni l'abondance ni l'excès, même si, fort ironiquement, il a lui-même vécu dans la plus complète démesure (1,12-2,26) !

Par ailleurs, un seul passage fait exception. Il s'agit de 12,9 qui fait l'éloge de Qo en le présentant comme un sage qui a pesé, examiné et rectifié beaucoup (*rbh*) de mashals. L'ironie est d'autant plus grande que cet éloge valorise justement l'abondante production littéraire de Qo ! Il y a donc ici une discordance entre le faire de Qo qui est l'objet d'un éloge (une abondante production littéraire) et le faire auquel le narrataire est invité à se soumettre (ne pas commettre d'excès dans la production littéraire). Ce n'est donc pas pour rien que l'auteur anonyme, au v. 12a, vient tout juste d'exhorter son narrataire (le fils) à ne pas suivre l'exemple des sages (v. 11), dont Qo fait partie. Ce type de discordance entre le faire et le dire, qui se retrouve déjà dans le portrait de l'anti-Salomon en 1,12-2,26, apparaît avec force dans la finale du livre de Qo. Par exemple, en 12,9a, il est dit que Qohélet fut plus qu'un sage (12,9a), même si la sagesse est toujours restée hors de sa portée (7,23). Qo 12,9c affirme que Qohélet a redressé (*tqn*) des mashals en quantité, même si Qo 1,15 déclare qu'il est impossible de redresser (*tqn*) ce qui est courbé (cf. aussi 7,13). Malgré l'insistance avec laquelle Qohélet proclame qu'il est impossible de trouver (le verbe « trouver », *mts'*, est, en effet, précédé de la négation *l'* à sept reprises : 3,11 ; 7,14.28a.c ; 8,17a.b.c), Qo 12,10a annonce que Qo a trouvé des paroles plaisantes. Enfin, suite à la formule conclusive de 12,13a, *hkl nšm'*, qui est une réplique de la formule clé du livre, *hkl hbl* (1,2 ; 12,8), la pensée hétérodoxe de Qo ne l'empêche aucunement d'être orthodoxe du point de vue de l'agir et d'inviter ainsi son lecteur à craindre le Dieu (ou la divinité) et à garder ses commandements. Cette discordance

ironique entre la pensée et l'agir n'est pas un phénomène isolé dans le livre de Qohélet et la tradition juive ancienne. C'est par exemple ce que montrent très bien Qo 10,16-20⁷⁶ et le texte talmudique suivant :

Trois ans durant, l'école de Hillel et l'école de Shammaï discutèrent pour savoir ce qui valait mieux pour l'être humain : avoir été créé ou non. On vota et le résultat fut : il aurait mieux valu qu'il ne fut pas créé (voir Qo 4,1-3). Mais maintenant qu'il l'a été, qu'il examine soigneusement ses actes⁷⁷.

7. *lahag har^ebēh*

Pour bien comprendre la suite de l'avertissement, il faut savoir quel sens a le mot *lahag*. La traduction de cet *hapax legomenon* varie déjà dans les anciennes versions. La Septante traduit le mot par *meletē*, « souci, inquiétude, étude ». Jérôme, aussi bien dans la Vulgate que dans son commentaire⁷⁸, rend le mot par *meditatio*, « méditation ». Dans sa paraphrase, le Targum emploie le verbe *'āsaq*, « s'occuper ». Par ailleurs, la version syriaque propose le mot *mmll'*, « discours », « éloquence⁷⁹ ».

Withley rattache ce mot à la racine *hgh*, ici précédée de la préposition *la*. Il rappelle que cette racine est attestée dans la Bible avec le sens de « réfléchir », « étudier » (par exemple, en Jos 1,8 ; Ps 1,2 ; 143,5) et que l'unique emploi du mot *hāgūt*, au Ps 49,4, signifie « méditation ». Il signale aussi que le mot *hegeh*, qui apparaît dans la Bible avec le sens de « gémissement », « soupir », « murmure » (par exemple, en Jb 37,2 ; Ps 90,9), signifie « étudier » en hébreu rabbinique (Genèse Rabbah 49,2). Il en conclut que le texte massorétique est le résultat d'une haplographie du *hé* et que l'original devait se lire *lhgh hrbh*⁸⁰. Fox rattache également le mot à la racine *hgh* et n'hésite pas à corriger le texte. Toutefois, à la lumière de Qo rabbah, il estime qu'il faut lire *lahāgot*, au sens de « étudier ». La confusion entre le *hé* et le *têt* étant bien attestée dans la Bible, la disparition du *têt* final serait due à une haplographie du *hé*⁸¹. Krüger adopte la même étymologie et traduit donc le mot par « étude ». Cependant, il écrit qu'il faut peut-être lire *l^ehāgō*⁸². De nombreux exégètes préfèrent simplement

76. À ce sujet, voir Jean-Jacques LAVOIE, « Ironie et ambiguïtés en Qohélet 10,16-20 », *Sciences Religieuses/Studies in Religion*, 37 (2008), p. 183-209, qui montre comment l'ironiste Qohélet s'amuse à créer un brouillage entre orthodoxie et orthopraxie.

77. TB 'Ērūbīn 13b, traduit d'après le texte édité par Lazarus GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, Zweiter Band, Berlin, Jüdischer Verlag, 1933.

78. S. Hieronymi Presbyteri *Opera*. Pars I,1, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum », Series Latina, 72), 1959, p. 359.

79. Voir Jessie PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 279.

80. Charles F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, 1979, p. 104. Voir aussi Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 137.

81. Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, p. 358 ; voir aussi Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Koheleth. Part II. Vocabulary*, p. 465.

82. Thomas KRÜGER, *Kohelet (Prediger)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 365.

rattacher ce mot à l'arabe *lhg*, « se vouer à », « s'appliquer avec assiduité », d'où « étudier⁸³ ».

En définitive, quelle que soit la racine à laquelle on rattache ce mot, les anciennes traductions comme les analyses philologiques modernes m'incitent à le rendre par « étudier ». L'accent ne porte toutefois pas sur le contenu de l'étude, mais sur sa trop grande intensité (*har^ebēh*).

8. *y^egi'at bāsār*

La justification de l'avertissement est donnée à la toute fin du verset : c'est que beaucoup d'étude fatigue le *bsr*, le corps, c'est-à-dire toute la personne. En Qo, le mot *bsr* désigne la personne tout entière, sans aucune forme de dualisme (2,3 ; 4,5 ; 5,5 ; 11,10). Le mot *y^egi'at* est un *hapax legomenon*. Toutefois, Schoors note que cette forme féminine *q^etīlā* est commune en hébreu mishnaïque comme nom d'action pour le *qal*⁸⁴. La racine *yg'* peut signifier « travailler de façon pénible » ou désigner l'effet négatif du labeur, la fatigue, l'épuisement. Cette racine apparaît à deux autres reprises en Qo, une fois en 10,15 où il est dit que « le labeur de l'insensé est fatigant » et une fois en 1,8 qui déclare que « toutes les paroles sont fatigantes ». Dans les deux cas, le ton est négatif. À l'instar de 1,8, la racine *yg'* en 12,12 est employée pour décrire une situation qui mène à la frustration de l'être humain. En affirmant que le seul profit que procure beaucoup d'étude est la fatigue, l'épuisement, Qo 12,12 peut se lire non seulement comme un écho de 1,8 qui soutenait déjà que les efforts des êtres humains sont sans fin et futiles, mais aussi comme l'ultime réponse à la question anthropologique et pragmatique posée en 1,3 : « Quel profit pour l'être humain dans toute sa peine qu'il peine sous le soleil ? ». Autrement dit, 12,12 applique au livre même de Qo le jugement de Qo pour qui « toutes les paroles sont fatigantes » (1,8) !

Qui plus est, lorsqu'on compare ce conseil à ne pas commettre inutilement d'excès dans l'étude à la béatitude qui clôt le livre de Ben Sira, et dans lequel on retrouve le même verbe *hgh*, méditer, étudier, on saisit mieux le caractère ironique de l'affirmation :

'šry 'yš b'lh yghh wnwtn 'l lbw ykm

« Heureux l'homme qui les médite (les enseignements de Ben Sira), les mettant sur son cœur, il deviendra sage » (Si 50,28)⁸⁵.

Loin de se présenter sous la forme d'une béatitude qui invite à la méditation afin de devenir sage, Qo 12,12 invite simplement son narrataire à la modération. Cette invitation à ne pas commettre d'excès est d'ailleurs conforme à ce qu'affirme Qo

83. Robert GORDIS, *Koheleth. The Man and his World. A Study of Ecclesiastes*, p. 354 ; Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, p. 124.

84. Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, Leuven, Peeters, 1992, p. 62.

85. La formulation du deuxième stique rappelle celle qu'on retrouve en Qo 7,2 et 9,1 : verbe *ntn* + 'l *lb*.

en 1,18 : « Oui, beaucoup de sagesse, beaucoup de chagrin / et qui accroît le savoir accroît la souffrance ».

CONCLUSION

Qo 12,12 est un passage énigmatique, parce qu'il pose des difficultés des points de vue structurel, sémantique et référentiel. Du point de vue structurel, j'ai d'abord rappelé que les exégètes ne s'entendent pas sur la façon de situer le v. 12 par rapport aux v. 9-14. Toutefois, j'ai relevé quelques indices qui portent à croire que si le v. 12 introduit une nouvelle section (voir les deux emplois de *w^eyōtēr*), il n'est pas sans lien avec le v. 11 (voir le mot *mēhēmā* qui fait référence aux sages et aux maîtres des recueils), ni avec le v. 13 (voir les trois impératifs aux v. 12-13 et le contraste entre *'ēn qēts* et *sōf dāvār*). Du point de vue sémantique, j'ai justifié la traduction de chaque mot et de chaque expression, et j'ai mis en évidence que le mot clé du v. 12bc était « beaucoup » (*har^ebēh*). Du point de vue référentiel, j'ai bien montré que l'expression *w^eyōtēr mēhēmā* devait être traduite par « mais plus qu'eux », le « eux » faisant ici référence aux sages et aux maîtres des recueils. Quant au fils, il désigne simplement le narrataire, tout comme le « jeune homme » en 11,9, et rien n'indique qu'il faut interpréter ce mot comme une allusion à un quelconque milieu scolaire. Il s'agit simplement d'un narrataire fictif, tout comme Qo, fils de David, est un personnage de papier. Par ailleurs, cette comparaison qui ouvre le v. 12 est éminemment ironique. En effet, en invitant le fils à être mieux averti que les sages et les maîtres des recueils (12,11), elle fait indirectement la critique de Qo, puisque ce dernier est lui-même l'un de ces sages. Le contenu du premier enseignement ou du premier avertissement laisse donc entendre que les sages, dont Qo fait partie, ont composé trop de livres et que cet excès de production est un travail non seulement sans fin, mais aussi sans finalité (*'yn qts*). En ce qui concerne la mise en garde contre l'étude excessive qui ne fait qu'épuiser la chair, c'est-à-dire toute la personne, elle est tout aussi ironique, car elle indique qu'il est également vain de trop s'attarder sur le livre de Qo. Ce travail d'autocritique et de déconstruction ne devrait pas surprendre, car Qo lui-même s'est d'entrée de jeu engagé dans une sorte d'autocritique et de déconstruction (voir, par exemple, son impitoyable autocritique des activités humaines et de la sagesse en 1,12-15.16-18). Qui plus est, le livre de Qo n'est-il pas lui-même inclus dans le « tout » du verdict de 1,2 et 12,8 ? Enfin, n'est-ce pas une ironie de l'histoire que ce livre, qui se conclut par un avertissement à ne pas produire en surabondance des livres et à ne pas étudier avec excès, ait suscité autant de livres et d'études ?