Revue Méditations Littéraires
N° exclusif/Octobre 2026
"Ce que vieillir veut dire en littérature"
e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

La vieillesse en débat au XVII^e siècle. Sur trois discours académiques entre sagesse antique, morale chrétienne et humanisme classique

Charlotte DETREZ
Doctorante et chargée d'enseignement
Sorbonne Université - France

Abstract

This article examines the discourse on old-age in the 17th century, moving beyond literary stereotypes. It analyzes three academic texts from the period that explore the subject through academical debates. The first text considers whether a short, happy life is preferable to a long, painful one, while the second seeks to determine the age at which one is most content. The final discourse focuses on the possibility of retirement for men of letters. Inspired by ancient philosophy and Christian thinking, these debates reveal a complex view of old-age, which is seen as a time of wisdom, reflection, and challenge.

Au XVII^e siècle, la figure du vieillard constitue un objet de représentation particulièrement riche et ambivalent. La vieillesse s'incarne par exemple puissamment sur la scène théâtrale, où elle devient un vecteur dramatique et comique de premier ordre. La scène théâtrale donne à voir une trinité stéréotypée de la vieillesse – le sage, le tyran déchu, le parent moqué – qui structure l'imaginaire populaire et collectif. Chez Corneille, Racine ou Molière, les vieillards occupent une position à la fois centrale et fragile : Don Diègue, Athalie ou Créon, figures royales dépossédées de leur autorité, suscitent la pitié ; Harpagon, Argan ou madame Pernelle, en revanche, cristallisent les ridicules d'une vieillesse avare, hypocondriaque ou bornée.

En parallèle de ces représentations théâtrales, les séances en académies nous permettent de poser un regard plus réfléchi et théorique sur le thème de la vieillesse. En effet, les académies s'éloignent des stéréotypes théâtraux en engageant un débat plus nuancé et philosophique. À travers leurs discussions souvent nourries par la pensée des Anciens et par la pensée chrétienne, ces assemblées cherchent à explorer les implications pratiques et morales de la vieillesse, à travers des dilemmes éthiques et des interrogations pragmatiques. Elles permettent d'opposer à la vision théâtrale une approche plus rationnelle, éthique et nuancée de la vieillesse, nourrie par les débats philosophiques et moraux du temps.

L'exercice académique pendant cette période est standardisé, en particulier depuis qu'aux initiatives d'assemblées savantes privées s'étaient ajoutés les modèles institutionnalisés de l'Académie française en 1635 et de l'Académie des Sciences en 1666. Un sujet était proposé aux membres de l'assemblée, plusieurs jours ou semaines à l'avance ; les membres désignés ou volontaires préparaient des textes ou improvisaient. Ces débats pouvaient paraître sous la forme de recueils de discours, plus ou moins fidèles à leurs versions oralisées. Ce sont ces publications qui nous intéressent.

Cette étude est consacrée à trois discours académiques anonymes qui représentent les considérations morales et philosophiques sur la vieillesse dans la seconde moitié du XVII^e siècle : un premier discours sous forme de question fermée, qui vise à choisir entre une vie bonne et courte et

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

une vie longue et pénible ; un deuxième discours sous forme de question ouverte qui entend choisir l'âge auquel nous sommes le plus heureux ; et enfin un troisième discours sous format plus libre qui propose une réflexion sur la possibilité d'un retrait de la vie active quand on est un homme de lettres. Cette étude comparative nous mènera à appréhender une vision à la fois réaliste et complexe de la vieillesse. Elle considérera des questions qui, plus que jamais, font l'actualité : si la vieillesse n'est pas le meilleur temps de l'existence considérant qu'elle apparaît comme un temps de quiétude, de sagesse et de repos ; si la vieillesse n'est pas par ce moyen le moment le plus propice au bonheur ; et ce que signifie vraiment partir à la retraite.

Notre étude permettra de plus de voir comment les discours académiques sauvent la vieillesse d'un imaginaire collectif négatif, sans pour autant rompre avec les contradictions qu'elle incarne. Mieux, nous verrons que ces discours ne se contentent pas de réhabiliter la vieillesse, mais qu'ils construisent une légitimité morale, éthique et philosophique de cet âge traversé par des tensions insolubles entre repos et action, entre sagesse et décrépitude, entre exemplarité et inutilité. En somme, nous constaterons que ces textes ne proposent pas une vision apaisée de la vieillesse, mais une tentative érudite, parfois anxieuse, de lui conférer une valeur discursive, dans une époque qui commence à en douter structurellement.

1. « Si une vie bonne & courte est à préférer à une longue & penible » : une controverse morale sur la valeur de l'existence

Le premier discours, « Si une vie bonne & courte est à préférer à une longue & penible[1] », est un discours restitué par le Bureau d'Adresse[2] , un espace de débats dans lequel des personnes savantes venaient, de manière anonyme et ludique, répondre à des questions philosophiques, morales ou scientifiques. Ces débats ont été transposés dans cinq volumes de *Centuries des questions*, des recueils découpés en cent questions chacun. Le discours à l'étude est publié dans le quatrième recueil de centuries (1641) et propose une première réflexion : vaut-il mieux vivre peu mais bien, ou longtemps et dans la peine.

Le premier intervenant défend la vie longue. Son discours débute par une prolepse, une réfutation anticipée d'un argument contraire, qui associe la vie longue à la pénibilité du travail. Il affirme en effet qu'une vie courte n'échappe pas à l'obligation du travail. L'argumentation commence par une citation du livre de Job, « l'homme estant fait pour travailler […] comme l'estincelle pour aller en haut[3] », suivie de l'affirmation : « qui demande la vie demande l'action : laquelle entre aussi en sa définition : La vie estant l'action de l'animal vivant ». En définissant l'homme comme un être d'action, l'intervenant défend aussi bien la vie longue que la vie courte, les deux étant perçues comme respectant la nature fondamentale de l'homme. Il cite de très nombreux peuples et personnages qui ne servent qu'à illustrer des exemples de longues vies laborieuses parmi lesquels les Patriarches, les Arcadiens et les Sybiles, avant de nommer des peuples tout aussi travailleurs comme les Mandres et

[1] *Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse, depuis le 24 janvier 1639 jusques au 10 juin 1641, avec une table des matieres*, Paris, au Bureau d'Adresse, 1641, « CCII. Conference du Lundy 6 Juin 1639. Si une vie bonne & courte est à préférer à une longue & penible », p. 69-72.
[2] Sur le Bureau d'Adresse, voir particulièrement : Simone Mazauric, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e siècle*, Éditions de la Sorbonne, 1997 ; Simone Mazauric, « Un cas de polygraphie savante : les Conférences du Bureau d' Adresse », in *Littératures classiques*, automne 2003, n°49, p. 59-69 ; Aurélie Prévost, « De l'oral à l'écrit : les conférences du Bureau d'Adresse de Renaudot », in Stefano Simiz (éd.), *La parole publique en ville*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012.
[3] La citation est faussement attribuée à Salomon, mais il s'agit bien d'une référence à Job 5:7 (« L'homme naît pour souffrir comme l'étincelle pour voler », traduction Louis Segond).

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

les Callinges dont « les femmes portent à cinq ans, & meurent à huit[1] ». Selon lui, le travail n'est pas moins présent chez ceux qui vivent peu que chez ceux qui vivent longtemps, invalidant ainsi l'argument selon lequel la durée de vie devrait déterminer la valeur du travail.

L'intervenant développe ensuite trois arguments principaux : d'abord, une vie longue permet de mieux connaître les arts et les sciences ; ensuite, seules les vies longues sont bénies par la grâce divine (« Dieu l'a donnée pour récompense de tout ce qu'il ordonne ou défend dans sa Loi[2] »), alors que la vie courte est une conséquence du châtiment divin ; enfin, selon le principe de réciprocité aristotélicienne, celui qui jouit plus longtemps du bien (ici, la vie) en retire un meilleur partage que celui qui en bénéficie moins.

En somme, l'intervenant démontre que la durée de la vie, qu'elle soit longue ou courte, n'influence pas nécessairement la valeur du travail ou la nature de l'existence humaine. Il met en avant que la vie longue, loin d'être une simple accumulation de souffrances dues au travail, peut être une source d'épanouissement intellectuel et spirituel, et ce, dans une perspective à la fois théologique et morale. Par son raisonnement, il défend non seulement la valeur de la vie prolongée, mais aussi l'idée que chaque existence, quelle que soit sa durée, peut participer pleinement à la grandeur humaine, à travers la connaissance, la grâce divine et l'action vertueuse.

Le changement de perspective commence avec le deuxième et le troisième intervenant. Leurs argumentations s'articulent autour de raisonnements concessifs : ils soutiennent en exorde le parti de la vie longue et pénible pour le deuxième, et en épilogue pour le troisième, alors même qu'il s'oppose a priori à la position qu'ils doivent défendre en premier lieu. Le deuxième intervenant, par exemple, avance que « les plus longs actes d'une Comédie estoient les meilleurs : si ceux qui font les plus gros livres estoient les plus excellens Autheurs, & que les plus grands tableaux présupposassent tousjours qu'ils viendroient des meilleurs peintres[3] ». Il invoque maladroitement une référence à Solon, qui affirme que l'on ne peut être heureux avant la mort[4]. Quant au troisième intervenant, il déclare à la fin de son discours que « celui qui vit longuement, à la vérité en travail [...] n'en vit pas moins agréablement : & partant cette vie est à preferer à une autre plus courte[5] ».

Cependant, ces raisonnements sont contrebalancés par d'autres arguments qui défendent résolument l'idée d'une vie courte et bonne. Parmi ces derniers, nous trouvons les références à Salomon qui indique dans l'Ecclésiaste[6] qu'il n'y a rien de mieux dans l'existence que de se réjouir de la vie ; les arguments néo-épicuriens[7], héritiers des pensées de Démocrite, qui soutiennent qu'il vaut

[1] *Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse*, p. 70. Les exemples cités sont de Pline, Anacréon, Clitharque d'Alexandrie, Strabon, Metasthenes.
[2] *Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse*, p. 70.
[3] *Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse*, p. 70.
[4] La formule de Solon a été reprise par Montaigne : « Aristote, qui remue toutes choses, s'enquiert sur le mot de Solon que nul avant sa mort ne peut estre dict heureux, si celuy là mesme qui a vescu et est mort selon ordre peut estre dict heureux, si sa renommée va mal, si sa postérité est misérable » (Essais, 1, 3). Pour l'influence de Montaigne au XVII[e] siècle, voir : Delphine Reguig, « Réécrire Montaigne au XVII[e] siècle : remarques sur les enjeux de l'imitation linguistique des *Essais* » in Littératures classiques, 2011/1, n° 74, p. 49-69.
[5] *Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse*, p. 72.
[6] La référence est notamment celle du chapitre 2 de L'Ecclésiaste : « Puis, j'ai considéré tous les ouvrages que mes mains avaient faits, et la peine que j'avais prise à les exécuter ; et voici, tout est vanité et poursuite du vent, et il n'y a aucun avantage à tirer de ce qu'on fait sous le soleil. » (verset 11, traduction Louis Segond) ; « Il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger et à boire, et à faire jouir son âme du bien-être, au milieu de son travail » (verset 24, traduction Louis Segond). La fortune de L'Ecclésiaste est vaste au XVII[e] siècle, notamment dans la pensée de Pascal, de Jacques Esprit, de Pierre Nicole et chez La Rochefoucauld. Sur l'influence de L'Ecclésiaste sur ces auteurs, voir notamment les travaux de Philippe Sellier, de Jean Mesnard et l'article de Laurence Plazenet, « Mourir chez La Rochefoucauld : une fausse insignifiance », in *Dix-septième siècle*, 2015/2, n°267, p. 229-252.
[7] Sur le néo-épicurisme au XVII[e] siècle (Gassendi, Saint-Evremond, Descartes, Cyrano, Fontenelle), voir les travaux de Jean-Charles Darmon.

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

mieux vivre pleinement et sans souci, même si ce n'est que pour un temps bref, que de mourir sans avoir véritablement goûté à la vie ; ainsi que la comparaison entre une existence de forçat, privée de liberté, et une vie libre mais éphémère.

Cette défense de la vie courte est contredite par le quatrième intervenant, qui réintroduit l'argument de la vie longue en s'appuyant sur la théologie traditionnelle. Selon lui, l'être est préférable au non-être, et même une vie pénible vaut mieux que la mort, qui est une privation absolue. Il rappelle également que l'espérance, un bien essentiel, disparaît avec la mort, et qu'une vie longue, même difficile, permet de conserver cette espérance vivante.

Ainsi, la vieillesse se trouve valorisée à la fois par la structure du débat, en ce qu'elle est défendue en première et en dernière position, et par l'argumentation rhétorique, qui peine à défendre pleinement la vie courte et joyeuse. Ce débat, typique du XVII^e^ siècle, s'inscrit dans un contexte où la morale chrétienne, les références antiques et l'humanisme de la Renaissance se croisent. La vieillesse n'est pas abordée simplement comme une étape biologique, mais comme un symbole moral et philosophique. Tantôt vue comme sacrée et noble, comme sommet de l'existence humaine, tantôt perçue comme philosophiquement supérieure à la mort, parce qu'encore habitée par l'espérance, la conférence met en lumière plusieurs perspectives sur la vieillesse. Cette pluralité d'opinions reflète le renouvellement de la crise du modèle antique du « bien vivre pour bien mourir », que l'on retrouve par exemple dans le *Testament spirituel ou priere a Dieu pour se disposer à bien mourir* du père Pierre Lalemant qui a connu de multiples rééditions après une première publication en 1669. Surtout, elle montre que la vieillesse, loin d'être une simple dégradation, peut être un modèle de l'accomplissement humain. Ce débat témoigne de la richesse des conceptions de la vie et de la mort au XVII^e^ siècle, où les valeurs chrétiennes, philosophiques et humanistes se croisent, sans que la question de la vieillesse trouve de réponse définitive, mais plutôt comme un appel à une réflexion éthique plus profonde.

2. « En quel aage on est le plus heureux » : une défense néo-stoïcienne de la vieillesse

Dans le prolongement du premier débat portant sur la valeur relative d'une vie courte et bonne face à une vie longue et pénible, la seconde question traitée au Bureau d'Adresse s'intitule « En quel aage on est le plus heureux[1] ». Ce discours, structuré selon une progression chronologique, donne successivement la parole à quatre intervenants, chacun défendant un âge de la vie comme étant celui du bonheur véritable : l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, puis la vieillesse. C'est sur l'argumentation du quatrième intervenant, en faveur de la vieillesse, que nous concentrerons ici notre analyse.

Le discours s'ouvre sur une réfutation méthodique des thèses précédentes, reposant sur un contre-argumentaire rigoureusement mené. L'enfance est d'emblée disqualifiée comme âge du bonheur véritable, dans la mesure où l'enfant, encore dépourvu de maturité intellectuelle, est incapable de prendre conscience de sa condition et de jouir pleinement de ses privilèges. De surcroît, cette période est assimilée à une forme de captivité : totalement soumis à l'autorité parentale, l'enfant ne connaît ni autonomie ni liberté. L'adolescence, quant à elle, est rejetée en raison de l'agitation passionnelle qui la caractérise. L'excès d'émotions et d'instabilité morale empêche l'accès à la tranquillité intérieure, pourtant décrite comme une condition sine qua non du bonheur. L'âge adulte, ou « âge viril », n'est pas davantage retenu. Il est présenté comme celui des responsabilités et des charges multiples – sociales, familiales, politiques – qui, loin de procurer la paix, exposent l'individu aux inquiétudes, aux

[1] *Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse, depuis le 24 janvier 1639 jusques au 10 juin 1641, avec une table des matieres*, Paris, au Bureau d'Adresse, 1641, « CCXCII. Conference du Lundy 13 May 1641. En quel aage on est le plus heureux », p. 445-448.

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

désirs non comblés et à une perpétuelle tension vers un idéal inaccessible. Ces deux périodes sont ainsi pensées sous le signe de l'agitation, de la quête et de l'insatisfaction.

En contraste, la vieillesse apparaît, dans la seconde partie du discours, comme l'âge de la félicité véritable. Elle est définie comme un temps de recul, de résolution et de stabilité. À ce stade de la vie, l'individu a déjà choisi sa voie ; il n'est plus en recherche mais en confirmation. La liberté qu'il acquiert n'est plus théorique, mais vécue : il n'est plus soumis à des injonctions extérieures, notamment familiales. Le discours évoque à ce titre la liberté nouvelle de l'homme âgé, libéré du souci de l'éducation des enfants ou du poids du mariage. La vieillesse est alors décrite sous la métaphore saisonnière de l'automne : temps de récolte, où l'on peut goûter les fruits de ses efforts passés. Le bonheur y prend une forme apaisée : les passions sont atténuées, le rapport au temps se transforme. On ne le gaspille plus, car on en connaît la finitude et, par là, la valeur.

Si la réponse à la question posée s'inscrit toujours dans un horizon de pensée influencé par la morale chrétienne – notamment dans l'idée que la sérénité spirituelle est le but ultime de l'existence –, elle est ici plus fortement marquée par une inspiration néo-stoïcienne[1]. Ce courant, très actif au XVII[e] siècle, notamment sous l'impulsion des traductions et commentaires de Juste Lipse, valorise la modération des passions, la constance morale face aux bouleversements du monde, et l'accord avec l'ordre naturel. Comme le rappelle Emmanuel Bury dans son article sur les traductions d'Amyot, Baudouin et d'Ablancourt[2], cette pensée traverse de nombreuses œuvres morales du Grand Siècle. Le discours du Bureau d'Adresse en reprend les grandes lignes : la vieillesse est pensée non comme une phase déclinante, mais comme un moment de sagesse, de maîtrise de soi et de paix intérieure, en adéquation avec les idéaux de régularité, de raison et d'autonomie chers au néo-stoïcisme.

3. Un magistrat à la retraite : l'académie des personnes studieuses en réflexion

C'est précisément dans le cadre d'une réflexion renouvelée sur les modèles philosophiques antiques que s'inscrit le troisième et dernier discours retenu dans notre analyse. Il s'agit du troisième entretien issu du Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses, publié chez Louïs Billaine en 1669 par François de La Mothe Le Vayer[3]. Ce dernier constitue une figure majeure de la pensée libertine érudite, caractérisée par une posture sceptique fondée sur la suspension du jugement face à l'incertitude, et par la reconnaissance des limites du savoir humain. Il s'agit d'une philosophie de la prudence, qui invite à écouter, comparer, douter parfois, pour mieux approcher la vérité – ou, à défaut, pour éviter l'erreur.

L'adhésion de La Mothe Le Vayer à cette philosophie acquiert une dimension particulière lorsqu'elle est appliquée à la question de la vieillesse. L'auteur a en effet quatre-vingt-un ans au moment de la publication de son Mémorial, et tous les autres membres de son académie des personnes studieuses sont déjà décédés : François-Auguste de Thou en 1642, Pierre Gassendi en 1655, Élie Diodati en 1661, et Gabriel Naudé en 1653. La voix de La Mothe Le Vayer est donc la seule à subsister – la seule encore capable de s'exprimer.

[1]Sur le néo-stoïcisme au XVII[e] siècle, voir notamment Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994 ; Pierre-François Moreau, *Le stoïcisme au XVI[e] et au XVII[e] siècles*, Paris, Albin Michel, 1999 ; Jacqueline Lagrée, *Le Néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010 ; et plus récemment la synthèse de Denise Carabin, *Les Idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI[e] et XVII[e] siècles (1575-1642)*, Paris, Classiques Garnier, « Études et essais sur la Renaissance », 2024. Nous noterons également l'influence du néo-stoïcisme dans les pensées sur l'honnêteté qui ont largement influencé les académies ; voir à cet effet : Normand Doiron, « Le Portique et la cour. Néo-stoïcisme et théorie de l'honnêteté au XVII[e] siècle », in *Dix-septième siècle*, 2001/4, n°213, p. 689-698.
[2]Emmanuel Bury, « Trois traducteurs français aux XVI[e] et XVII[e] siècles : Amyot, Baudouin, d'Ablancourt », in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, mai-juin 1997, n°3, p. 361-371.
[3]*Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, Paris, Louïs Billaine, 1669, p. 22-28.

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

Le point de départ du discours est l'annonce par l'un des membres de l'académie du départ à la retraite d'un magistrat connu du cercle, qui se retirerait de ses fonctions avec le repos pour motif déclaré. Un autre membre de l'assemblée exprime immédiatement son scepticisme : il doute à la fois de la sincérité de cette décision et de la capacité réelle de cet homme, de nature active, à mener une véritable vie de retraité. Selon lui, tel un oiseau dressé à la chasse, incapable de rester immobile, ce magistrat s'agitera même dans l'oisiveté. Il convoque Cicéron : « *qui dum otium volunt etiam sine dignitate retinere, utramque amittunt* » (ceux qui veulent conserver leur dignité sans activité perdent à la fois l'un et l'autre)[1]. Le cœur du débat est ainsi posé : peut-on réellement vivre dans le repos lorsqu'on est fait pour l'action ? La retraite est-elle une libération ou un piège pour les esprits actifs ?

S'engage alors une discussion autour de la valeur du loisir intellectuel. Les membres de l'académie défendent l'idée que l'*otium* – le loisir – n'est vertueux que s'il est nourri d'étude. Ils citent une nouvelle fois Cicéron : « Quid dulcius otio litterato ? » (qu'y a-t-il de plus doux qu'un loisir cultivé ?)[2]. Sans dimension intellectuelle, le loisir dégénère en simple paresse. Des figures antiques telles que Socrate, Élien ou encore les Spartiates sont mobilisées pour illustrer que le bon usage du temps libre est valorisé sur le plan moral. Sénèque est également convoqué : « Otium sine litteris mors est » (le loisir sans lettres est une mort)[3].

En contrepoint, certains intervenants dénoncent une forme de paresse honteuse, stérile et méprisable. Ils citent des cas extrêmes, comme celui de Sagaris Maryandinus, personnage grotesque qui, par pure fainéantise, faisait mâcher sa nourriture par sa nourrice[4]. Cette inaction est perçue comme une indignité humaine. Le bâillement excessif d'un homme devant un censeur romain est ainsi interprété comme un signe de mollesse d'âme et de mépris. Lucrèce est appelé à l'appui : « Desidiosè agere vitam, lustrisque perire » (mener une vie fainéante et se perdre dans les plaisirs)[5]. Même la nature semble condamner l'inaction : le mouvement des astres est présenté comme supérieur à l'immobilité de la Terre.

La fin du discours cherche un juste équilibre. L'assemblée reconnaît que l'excès d'affaires – désigné chez les Grecs par le terme πολυπραγμοσύνη (l'agitation vaine) – doit être évité. Mais l'excès inverse, celui de la mollesse et de la lenteur, est considéré comme plus pernicieux encore. Les Anciens avaient des mots pour la nommer : fétardise ou dapocagine[6]. Un proverbe turc est alors cité : « *Saxum nisi volvitur obducitur musco* » (la pierre qui ne roule pas se couvre de mousse)[7]. Le mouvement apparaît comme le seul remède à la dégradation. La conclusion du débat se cristallise autour d'une notion centrale dans la pensée du XVII[e] siècle : celle de médiocrité, que le dictionnaire de Furetière définit

[1] *Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, p. 22. La formule provient du *Pro Sestio*. Voir Pierre Boyancé, « Cum dignitate otium », in *Revue des études anciennes*, 1941, tome 43, n°3-4, p. 172-191. Nous avons procédé aux traductions du latin.
[2] *Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, p. 23. La citation provient du livre VIII des *Tusculanes*.
[3] *Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, p. 24, citée des *Lettres à Lucilius*.
[4] L'ouvrage indique une référence de cette anecdote dans les Deipnosophistes d'Athenée de Naucratis que nous n'avons pas retrouvée. Si cette anecdote fait état d'un adulte à qui l'on prémâche la nourriture, ce qui est rare, la littérature des Anciens abonde cependant d'anecdotes de nourrices qui prémâchent la nourriture aux enfants ; pensons par exemple à la comédie des *Cavaliers* d'Aristophane (« tu fais comme les nourrices, tu le nourris mal : mâchant les morceaux, tu lui en mets un peu dans la bouche, et tu en dévores les trois quarts », traduit par Eugène Talbot) ou au raseur des *Caractères* de Théophraste (« enlevant le gosse des bras de la nounou, il mâche lui-même la nourriture pour lui donner la becquée », 20-5, traduit par Marie-Paule Loicq-Berger).
[5] *Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, p. 25, citée du livre IV de *De la nature des choses*.
[6] *Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, p. 26.
[7] *Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses*, p. 28.

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

comme « ce qui est au milieu de deux extrémités, qui n'a ni excès, ni défaut[1] ». La médiocrité ne désigne pas ici une forme de tiédeur, mais bien une voie d'équilibre et de tempérance.

En fait, la vieillesse est un âge où l'on est sommé de s'arrêter, mais interdit d'être inactif. Cette vision s'inscrit dans la tradition des modèles antiques (Cicéron, Sénèque, Socrate), elle s'ancre également dans une approche rationaliste, héritée du cartésianisme. Il valorise en effet un usage vertueux du temps, fondé non sur l'oisiveté mais sur l'activité de l'esprit, en conformité avec une certaine idée de la dignité humaine.

La vieillesse apparaît à travers ces trois discours comme un objet de réflexion philosophique, morale et sociale, profondément ancré dans les tensions intellectuelles du XVII^{e} siècle. Chacun des textes offre une perspective singulière sur cette étape de la vie, mais tous la traitent comme un moment de bilan, de sagesse ou d'épreuve, et surtout comme un révélateur de ce qui donne sens à l'existence humaine.

Dans le premier débat, issu du Bureau d'Adresse, la vieillesse est envisagée dans une dialectique entre quantité et qualité de vie : faut-il vivre longtemps, même dans la peine, ou préférer une vie brève mais heureuse ? Les voix qui s'y affrontent témoignent d'une pluralité de regards – biblique, antique, humaniste – qui font de la vieillesse tantôt une apogée, tantôt une souffrance acceptable au nom d'une espérance supérieure. Cette confrontation d'arguments, non tranchée mais féconde, illustre bien l'esprit d'un débat collectif, où la diversité des positions stimule la réflexion éthique.

Le second discours, également porté par le Bureau d'Adresse, renforce cette approche dialogique en proposant une mise en concurrence des âges de la vie. Loin d'idéaliser uniformément la jeunesse, il célèbre la vieillesse comme l'âge de la stabilité intérieure, du recul et de la maîtrise de soi. Ce plaidoyer stoïcien pour une vieillesse apaisée, libérée des passions, montre que le bonheur ne réside pas dans l'élan de la jeunesse mais dans la sagesse acquise avec le temps. Là encore, la parole circule entre des interlocuteurs qui défendent des points de vue divergents, rendant le discours moins dogmatique que véritablement réflexif.

Enfin, dans le troisième discours, La Mothe Le Vayer interroge la retraite des esprits actifs. Le débat, profondément sceptique, rejette les excès – aussi bien celui de l'agitation vaine que celui de l'oisiveté stérile – pour valoriser un idéal de modération. Cette position illustre une approche plus individuelle mais toujours ancrée dans un dialogue avec les figures du passé, et dans une volonté de transmettre une manière de vivre la vieillesse sans la subir.

Ces trois textes révèlent donc que les discours sur la vieillesse, loin d'être de simples méditations sur le temps qui passe, sont des lieux privilégiés de réflexion commune. Par leur forme dialoguée, académique ou épistolaire, ils offrent un espace collectif dans lequel la parole se partage, les opinions se confrontent, et l'homme tente, par la raison, la foi ou la prudence, de donner sens à la finitude. Ainsi, la vieillesse devient non seulement un âge à penser, mais un prétexte à penser ensemble : elle force à définir ce qu'est une vie réussie, à réinterroger nos modèles de sagesse et à reconnaître la richesse de la pluralité des expériences humaines.

[1] *Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts, recueilli & compilé par feu messire Antoine Furetière*, tome second L – Z, La Haye et Rotterdam, chez Arnout & Reinier Leers, 1690, « médiocrité », n. p.

e-ISSN : 2658-9451
p-ISSN : 2737-8462
CC-BY-NC 4.0

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts, recueilli & compilé par feu messire Antoine Furetière, tome second L – Z, La Haye et Rotterdam, chez Arnout & Reinier Leers, 1690

Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses, Paris, Louïs Billaine, 1669

Quatriesme centurie des questions traitees aux conferences du Bureau d'Adresse, depuis le 24 janvier 1639 jusques au 10 juin 1641, avec une table des matieres, Paris, au Bureau d'Adresse, 1641

BURY Emmanuel, « Trois traducteurs français aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles : Amyot, Baudouin, d'Ablancourt », in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, mai-juin 1997, n°3, p. 361-371

DOIRON Normand, « Le Portique et la cour. Néo-stoïcisme et théorie de l'honnêteté au XVII^e^ siècle », in *Dix-septième siècle*, 2001/4, n°213, p. 689-698

CARABIN Denise, *Les Idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e^ et XVII^e^ siècles (1575-1642)*, Paris, Classiques Garnier, 2024, « Études et essais sur la Renaissance »

LAGRÉE Jacqueline, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994

———— *Le Néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010

MAZAURIC Simone, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e^ siècle*, Éditions de la Sorbonne, 1997

———— « Un cas de polygraphie savante : les Conférences du Bureau d'Adresse », in *Littératures classiques*, automne 2003, n°49, p. 59-69

MOREAU Pierre-François, *Le stoïcisme au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles*, Paris, Albin Michel, 1999

PRÉVOST Aurélie, « De l'oral à l'écrit : les conférences du Bureau d'Adresse de Renaudot », in Stefano Simiz (éd.), *La parole publique en ville*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012

REGUIG Delphine, « Réécrire Montaigne au XVII^e^ siècle : remarques sur les enjeux de l'imitation linguistique des *Essais* », in Littératures classiques, 2011/1, n° 74, p. 49-69

NOTICE BIO- BIBLIOGRAPHIQUE DE L'AUTEURE

Charlotte DETREZ est doctorante et chargée d'enseignement à Sorbonne Université, rattachée au laboratoire du CELLF 16-18 (UMR8599). Ses recherches portent sur les académies comme sujet littéraire au XVII^e^ siècle. Sa thèse est encadrée par Emmanuel Bury.