

# L'agriculture et les agriculteurs chez Aristote : entre intégration et exclusion politique<sup>1</sup>

## Agriculture and Farmers in Aristotle: Between Integration and Political Exclusion

---

ÉTIENNE HELMER  
Universidad de Puerto Rico  
etiennhelmer@hotmail.fr

Recibido: 11/10/2023 - Aceptado: 22/01/2024  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8139>

### Abstract

While Xenophon in the *Economics* and Plato in the *Laws* unreservedly advocate the political integration of agriculture and farmers, my claim is that Aristotle's case in the *Politics* is different. While he makes agriculture the main economic activity of any just city, for both empirical and metaphysical reasons, the question of who should carry it out remains problematic: if the ideal situation would be for slaves or foreign populations to take charge of it, so that free men could devote themselves exclusively to political affairs, the reality of the Greek world often leads free men to take part in agricultural tasks themselves, and to neglect political functions. In this sense, Aristotle's *Politics* testifies to the limited and problematic political integration of farmers, between inclusion and exclusion, and invites us to question the distribution and relationships of political and economic functions in the city.

**Keywords:** Agriculture, Aristotle, Farmers, Farming, *Politics*

### Resumen

Si Jenofonte en el *Económico* y Platón en las *Leyes* promueven sin reservas la integración política de la agricultura y de los agricultores, nuestra tesis es que el caso de Aristóteles, en la *Política*, es diferente. Por razones empíricas y metafísicas este considera que la agricultura es la actividad económica principal de las ciudades justas. Sin embargo, resulta problemático determinar quiénes ejercen esta actividad. Si a su juicio lo ideal sería que los esclavos o los extranjeros la ejercieran, y que de esta manera los hombres libres se ocuparan exclusivamente de los asuntos políticos, la realidad del mundo griego conduce las más de las veces a estos últimos a participar en las labores agrícolas y a descuidar las funciones políticas. En este sentido, la *Política* de Aristóteles propone una integración política problemática y limitada de los agricultores, que oscila entre inclusión y exclusión e invita al lector a interrogarse sobre la distribución y la relación de las funciones políticas y económicas en la *polis*.

**Palabras clave:** Agricultura, Agricultores, Aristóteles, *Política*

---

<sup>1</sup> Je remercie chaleureusement David Léystone et Charlotte Murgier pour leurs remarques qui ont permis d'améliorer une première version de ce texte.

### 1. Introduction

Dans le sillage des *Travaux et des Jours*, la plupart des philosophes antiques qui se penchent sur les questions économiques font de l'agriculture l'activité de subsistance principale. À l'exception des épicuriens qui, sans toutefois l'exclure, tendent à lui préférer d'autres sources de revenus<sup>2</sup>, et à l'exception également de quelques textes faisant valoir le fort pouvoir rémunérateur des activités marchandes, nombreux sont ceux qui, comme Platon, Aristote et Xénophon, réservent une place secondaire aux activités artisanales et commerciales et mettent l'agriculture au centre de leur réflexion concernant la vie bonne, tant individuelle que collective<sup>3</sup>. Comment justifient-ils cette prééminence de l'agriculture, et lui donnent-ils tous la même importance et le même sens ?

Pour Xénophon dans l'*Économique* et Platon dans les *Lois*, l'intégration politique de l'agriculture et des agriculteurs est totale et sans faille. Xénophon avance en faveur de l'agriculture des arguments explicites, comme sa facilité, sa justice, ainsi que son rôle propédeutique aux activités politiques et militaires<sup>4</sup>, au point d'en faire l'activité caractéristique de l'homme libre<sup>5</sup>, le personnage Ischomaque semblant en mesure de travailler lui-même la terre et pas seulement de remplir un rôle de supervision ou d'administration. Platon, pour sa part, ajoute à l'argument implicite du caractère indispensable des ressources que l'agriculture procure, celui selon lequel le succès agricole est le signe de l'engagement civique des citoyens dans la *polis* juste des *Lois*<sup>6</sup> : les esclaves travaillent la terre tandis que les citoyens ne se chargent que de l'administration pour pouvoir se consacrer aux charges politiques et à « l'excellence du corps et de l'âme » (*Lg.* VII 806d-807c). Le cas d'Aristote, c'est notre thèse, est différent : il souscrit à l'entrée de l'agriculture au sein de la cité, mais oscille entre intégration et exclusion politique des agriculteurs. Plus exactement, s'il fait de l'agriculture l'activité économique principale de toute cité juste pour des raisons à la fois empiriques et métaphysiques, la question de savoir qui doit l'exercer reste problématique : tandis que l'idéal serait à ses yeux que des esclaves ou des populations étrangères s'en chargent afin que les hommes libres se consacrent exclusivement aux affaires politiques, la réalité du monde grec conduit bien souvent les hommes libres à participer aux tâches agricoles et à délaisser les fonctions politiques. En ce sens, à la différence de Xénophon et de Platon, on peut parler à propos d'Aristote d'une intégration politique limitée et problématique de l'agriculture.

Les passages économiques des *Politiques* et, dans une moindre mesure, de l'*Économique*, ont été examinés le plus souvent à l'aune de leur apport global à

<sup>2</sup> Voir par exemple Philodème de Gadara, *Des Vices* IX xxiii 1-29.

<sup>3</sup> Le cas de Xénophon est plus complexe : auteur des *Poroi* et de l'*Économique*, il voit dans l'agriculture et dans le commerce deux secteurs économiques importants pour la cité. Hésiode, de même, recommande l'agriculture à Persès mais ne lui interdit pas le commerce.

<sup>4</sup> HELMER (2022).

<sup>5</sup> VANHAEGENDOREN (2007), 8-10.

<sup>6</sup> HELMER (2010), 228-235.

l'histoire de la pensée économique<sup>7</sup> et, plus rarement, pour exposer la pensée aristotélicienne de l'économie<sup>8</sup>. Si des points plus spécifiques ont certes retenu aussi l'attention des commentateurs, comme l'esclavage et le statut de la propriété<sup>9</sup>, l'agriculture, pour sa part, n'a fait l'objet que de remarques très ponctuelles<sup>10</sup>, sans que ne soit examinée la façon dont elle s'articule à la finalité éthique de l'édifice politique. C'est ce mouvement d'ensemble que je propose de restituer ici, en signalant les questions qu'il pose, les enjeux qu'il soulève, les tensions qu'il signale. Aristote, on le verra, distingue deux cas opposés, tous deux marqués par la tendance normative de sa réflexion<sup>11</sup> : d'un côté, il propose un certain nombre d'arguments en faveur de l'intégration politique de l'activité agricole et des agriculteurs dans le cadre des régimes existant, en prenant acte des réalités empiriques dans ce domaine ; de l'autre, dans le cadre du meilleur régime possible absolument, Aristote refuse leur intégration politique, et scinde nettement la dimension économique de la vie collective de sa dimension proprement politique réduite à l'exercice civique de la citoyenneté<sup>12</sup>.

Malgré les difficultés posées par le texte des *Politiques* dans son détail parfois opaque comme dans son architecture d'ensemble, on peut y discerner trois étapes principales quant au sujet qui nous occupe. Dans un premier temps, Aristote se penche sur le statut épistémologique de l'agriculture et son articulation avec l'administration domestique qu'est l'*oikonomike tekhnē* ou *oikonomia*. Si elle est liée à cette dernière en raison du fait qu'elle est un art d'obtenir de la richesse, cette condition nécessaire n'est toutefois pas suffisante pour la rendre légitime : Aristote va également montrer le caractère « naturel » – on verra en quel sens – de cet art d'obtenir de la richesse pour l'intégrer pleinement et légitimement à l'*oikonomia*. Dans un second temps, Aristote examine le statut social et politique des agriculteurs en se demandant, à l'occasion de l'examen critique des constitutions de Platon et d'Hippodamos de Milet et de sa réflexion sur la propriété – commune ou privée – de la terre, *qui* doit la cultiver. C'est là l'origine de la séparation qu'il opère entre ce qu'il convient de faire dans les régimes empiriques, et ce qu'il conviendrait de faire absolument dans le meilleur régime possible. Enfin, Aristote mêle considérations politiques pragmatiques et empiriques pour justifier, d'un côté, que les agriculteurs sont « le meilleur des peuples », et refuser, de l'autre, de les intégrer politiquement

---

<sup>7</sup> CRESPO (2014) ; GALLAGHER (2018) ; DINNEEN (2015).

<sup>8</sup> MEIKLE (1995).

<sup>9</sup> NIELSEN (2013) ; MAYHEW (1993).

<sup>10</sup> MARSHALL (1947).

<sup>11</sup> « Although Aristotle is the most realistic of the Greek writers, he constantly has in mind an ideal by which he measures all the institutions found in actual society », MARSHALL (1947), 350.

<sup>12</sup> En ce sens, Aristote semble se rapprocher du Platon de la *République*, qui sépare l'exercice des fonctions économiques de l'exercice du pouvoir politique. Mais ce rapprochement doit être nuancé dans la mesure où, à la différence d'Aristote, Platon propose de penser l'intégration politique ou civique des producteurs au moyen d'un système d'échange fonctionnel avec les gardiens qui gouvernent : voir R. V 463a-b et HELMER (2016).

dans la meilleure cité en les considérant, ainsi que la terre, comme appartenant à la cité sans en former une « partie » proprement dite.

## 2. *Le statut épistémologique de l'agriculture au sein de l'art de l'administration domestique*

### 2.1. *Agriculture et oikonomia*

La réflexion d'Aristote sur l'intégration politique de l'agriculture commence par l'inscription de cette dernière au sein de l'art de l'administration domestique ou art oikonomique. L'*oikos* désigne la communauté élémentaire ayant pour fin le « vivre », soit la satisfaction des besoins nécessaires, et préfigure la dimension éthique de la *polis* tournée vers le « bien vivre », dans la mesure où, selon Aristote, le partage de valeurs communes « est ce qui fait une famille et une cité » (*Pol.* I 2, 1253a 18)<sup>13</sup>. « Intégration politique » ne signifie pas qu'Aristote pense d'emblée l'agriculture comme une activité politique à part entière, comme le fait Xénophon dans l'*Économique*, mais qu'il pose ici les fondements d'une possible dimension politique ou pré-politique de cette activité en vue de l'examen du meilleur régime empirique et du « meilleur des peuples ». Après avoir posé que l'art d'obtenir de la richesse ou « chrématistique » et l'art de l'administration domestique diffèrent quant à leur fonction en ce que le premier fournit des biens tandis que le second s'en sert, Aristote s'interroge sur la nature épistémologique de cette relation instrumentale entre les deux arts. Dans le passage ci-dessous, il se demande si le premier est une partie du second ou s'il s'agit de deux arts spécifiquement différents. Pour ce faire, il propose d'examiner « d'abord » (πρῶτον) si l'agriculture est une partie de l'art de l'administration domestique ou si elle en diffère en genre :

Mais l'art d'acquérir des richesses (ἡ χρηματιστικὴ) est-il une partie de l'administration familiale (τῆς οἰκονομικῆς) ou sont-ils spécifiquement différents, il y a débat sur ce point. S'il appartient, en effet, à celui qui les acquiert de savoir d'où viennent les biens et la propriété, et que la propriété, tout comme la richesse, comprend de nombreuses parties, il faut alors se demander *d'abord* (πρῶτον) si l'agriculture est une partie *de l'administration domestique* (τῆς οἰκονομικῆς) [ou selon une autre leçon : *de l'art d'obtenir des richesses* (τῆς χρηματιστικῆς)] ou si elle en diffère génériquement, et d'une manière générale se poser la même question à propos du souci et de l'acquisition de la nourriture (ἡ περὶ τὴν τροφήν ἐπιμέλεια καὶ κτήσις, *Pol.* I 8, 1256a 14-19 ; trad. Pellegri modifiée).

Pourquoi examiner la question générale des rapports entre l'art d'obtenir la richesse et l'*oikonomia* à la lumière d'un art ou d'une technique particulière, l'agriculture ? Et pourquoi « d'abord » l'agriculture et non une autre technique ? Pourquoi ce choix qui vient d'emblée donner à l'agriculture une sorte de privilège ou du moins de statut singulier parmi tous les arts relevant de la même espèce, c'est-à-

<sup>13</sup> Voir les analyses de Charlotte Murgier en ce sens dans ce volume.

dire les arts « du souci et de l'acquisition de la nourriture » ? Comme souvent, la question d'Aristote porte la marque rétrospective des développements qui vont suivre et qui expliqueront qu'elle est la technique la plus répandue dont les groupes humains tirent leur subsistance (τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῆ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν, *Pol.* I 8, 1256a 39). Ce caractère empiriste de l'argumentation d'Aristote n'est toutefois jamais neutre : loin d'être une forme d'observation naïve du monde, il rend raison de « ce qui est » à travers le filtre des réflexions et des positions du philosophe, en particulier les deux suivantes : d'une part, le principe général que « la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain » qui apparaîtra peu après (*Pol.* I 8, 1256b 22) – soit l'idée que les « faits » sont la manifestation de tendances naturelles porteuses de normes – ; et, d'autre part, le souci plus spécifique de poser ici les bases de la distinction entre deux espèces de chrématistique<sup>14</sup>, afin de garantir la légitimité de l'agriculture en tant qu'art économique contribuant à l'édification d'une cité autosuffisante, placée sous le signe de la limite ou de l'achèvement (ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινῶνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρασ τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, *Pol.* I 2, 1252b 29). En somme, la question initiale d'Aristote relative à l'agriculture dans le passage cité en oriente ou en canalise l'examen, de façon à en faire le support économique d'un régime juste, dans le cadre d'une réflexion sur ce que serait la meilleure constitution, non pas absolument, mais dans les conditions historiques et empiriques qu'Aristote observe. C'est un premier pas vers l'intégration politique de cette activité.

Signalons ici une difficulté philologique peut-être indécidable mais qui n'en est pas moins intéressante pour ce qu'elle dit de la façon dont Aristote cherche à placer l'agriculture du côté de l'acquisition limitée, donc légitime, de richesses. Certains, comme Saunders et Jowett, adoptent la correction qui substitue τῆς οἰκονομικῆς à τῆς χρηματιστικῆς alors que Pellegrin, comme Santa Cruz/Crespo et García Valdés, suivent le texte de Newman et n'adoptent pas cette correction. L'argument de Saunders est qu'il est évident que l'art agricole est un art d'obtenir de la richesse, une *tekhne khrematistike*. Aristote ne se demanderait donc pas si l'agriculture est « un art d'obtenir de la richesse », mais si l'agriculture fait partie de l'*oikonomike tekhnē*, afin de résoudre, sur la base d'un cas particulier, la question générale de savoir si l'art d'obtenir des richesses dans son ensemble fait partie de l'*oikonomia*. La partie, en somme, doit répondre pour le tout<sup>15</sup>. À l'appui de son interprétation, Saunders renvoie à un passage qui fait rapidement suite au nôtre et dans lequel Aristote, sans doute en référence à l'agriculture et à d'autres arts, conclut qu'« une espèce de l'art d'acquérir [...] est naturellement une partie de l'administration familiale » (ἔν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, *Pol.* I 8, 1256b 26)<sup>16</sup>. On peut

---

<sup>14</sup> Sur les deux chrématistiques, voir TABOSA (2016) et NATALI (1990).

<sup>15</sup> SAUNDERS (1995), 84.

<sup>16</sup> SAUNDERS (1995), 84 et 87.

toutefois se demander pourquoi, dans ce cas, Aristote n'emploie pas plutôt ici *χρηματιστικῆς* à la place de *κτητικῆς*.

L'autre leçon – celle de Newman adoptée par Pellegrin et d'autres – pourrait néanmoins se justifier de la façon suivante : la chrématistique ou art d'obtenir des richesses tendant à être identifiée à l'excès, à la démesure, à l'absence de limite – par Platon notamment<sup>17</sup> – Aristote se demanderait si l'agriculture, traditionnellement associée à l'idée d'effort et de subsistance plutôt qu'à celle de gain en excès comme c'est le cas du commerce (par exemple chez Hésiode), peut légitimement relever de la chrématistique. Pour ce faire, il montrerait que cette dernière est plus complexe qu'il n'y paraît : elle ne concerne pas seulement la quête de richesse illimitée mais aussi une forme de richesse limitée, c'est-à-dire de vraie richesse, dont l'agriculture fournirait le modèle. En ce sens, dans la conclusion de son raisonnement en *Pol. I 8, 1256b 26*, la substitution par Aristote du vocabulaire de l'acquisition (*κτητικῆς*) à celui, jusque-là employé, de l'obtention de richesse (*χρηματιστικῆς*) serait significatif de cette neutralisation éthique de l'acquisition de richesses, dont il existe une forme naturelle et bonne.

Il est difficile de trancher, mais dans un cas comme dans l'autre, ce questionnement sur le statut épistémologique de l'agriculture signale qu'il n'y a rien d'évident à ce qu'elle constitue la technique de subsistance principale d'une cité juste : il faut pour cela montrer qu'elle répond aux critères d'autosuffisance et de limite qui sont propres à la cité achevée. Il faut, en d'autres termes, montrer qu'elle est un art « naturel » d'acquisition.

## 2.2. *Naturaliser l'agriculture*

La naturalisation de l'agriculture s'effectue au moyen d'un décentrement anthropologique consistant à faire de l'être humain un animal parmi d'autres et à inscrire l'agriculture dans un vaste ensemble comprenant à la fois les moyens de se procurer de la nourriture, et les vies ou modes de vie (*βίοι*) qui leur sont associées (*Pol. I 8, 1256b 20-30*). Cette articulation du biologique et du social constitue l'un des éléments principaux du cadre théorique permettant de montrer que l'agriculture est l'art naturel d'acquisition le plus adapté à la cité achevée.

La diversité des vies ou modes de vie des animaux s'explique, selon Aristote, par le souci de la nature de leur faciliter l'accès à leur source d'alimentation et de répondre à leur inclination (*ὥστε πρὸς τὰς ῥαστώνας καὶ τὴν αἴρεσιν τὴν τοῦτων ἢ φύσιν τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν*, *Pol. I 8, 1256a 26-27*), étant donné que « ce n'est pas la même chose qui plaît à tous naturellement » (*Pol. I 8, 1256a 27*). Il en va de même chez les hommes : Aristote se fait anthropologue en énumérant sommairement les pratiques – tout à la fois les techniques et les vies ou modes de vie – qui permettent d'acquiescer de la nourriture, en se limitant néanmoins à celles qui constituent « une activité autonome » (*αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν*, *Pol. I 8, 1256a 40*), c'est-à-

---

<sup>17</sup> HELMER (2016).

dire celles qui tirent d'elles-mêmes leur propre substance, sans recourir aux échanges. Ce critère est décisif : il naturalise l'agriculture en l'inscrivant dans le prolongement des pratiques animales qui viennent d'être évoquées. Il permet également à Aristote de se conformer le plus possible au critère de l'autarcie ou de l'autosuffisance qui définit la *polis*, même si l'autarcie de cette dernière est avant tout éthique<sup>18</sup>, et pas principalement économique comme c'est le cas dans ce passage où elle renvoie davantage à l'idée d'avoir ce qui suffit qu'à celle d'indépendance<sup>19</sup>.

Les trois vies ou modes de vie principaux que présente Aristote et qui respectent le critère de l'*autophuton* sont : les nomades, les chasseurs et les agriculteurs. Cette liste, qui sera étendue peu après par l'inclusion de divers types de chasseurs (les brigands et les pêcheurs) n'est pas innocente ou naïve : elle représente une étape supplémentaire dans l'intégration politique de l'agriculture. Car en indiquant que les nomades sont les plus « inactifs » (ou les plus « paresseux » ?) (ἀργότατοι, *Pol.* I 8, 1256a 31), ont le plus de loisir (σχολάζουσιν, *Pol.* I 8, 1256a 32) et que leur art du pâturage s'apparente à « une agriculture animale » (ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες, *Pol.* I 8, 1256a 34-35), Aristote constitue indirectement les agriculteurs et l'agriculture en critères ou normes de la pratique acquisitive qui convient à la cité. D'une part, en effet, par son loisir et son haut degré d'« inactivité », la vie des nomades se rapproche de celle des citoyens tels que les conçoit Aristote et qui, eux, on le verra, jouissent d'une inactivité et d'un loisir complets en confiant à d'autres le soin de travailler la terre, du moins dans la constitution juste *absolument*<sup>20</sup>. Les nomades, eux, restent soumis à la nécessité (ἀναγκαίου, *Pol.* I 8, 1256a 34) que leur impose le déplacement des troupeaux. D'autre part, penser le pâturage comme une forme métaphorique d'agriculture est aussi une façon de faire de cette dernière le paradigme de l'art acquisitif autonome, sans le dire explicitement. Enfin, l'argument empirique selon lequel « la plus grande partie du genre humain vit de la terre et des fruits qu'on y cultive » (*Pol.* I 8, 1256a 39) donne aussi à l'agriculture un statut privilégié au sein des pratiques acquises naturelles, sans qu'Aristote ne dise jamais pour autant, il est vrai, qu'elle est la pratique « la plus naturelle », comme on aurait pu s'y attendre. Peut-être veut-il éviter de faire de l'agriculture une pratique isolée, un cas trop particulier qui fragiliserait l'argumentation générale qu'il déploie.

Ces façons d'acquérir de la nourriture, qui sont conformes au critère de l'*autophuton*, sont manifestement fournies à tous par la nature (ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτήσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, *Pol.* I 8, 1256b 8), que ce

---

<sup>18</sup> NEWMAN (1887), 172 n. 4.

<sup>19</sup> MEIKLE (1995), 45.

<sup>20</sup> « [...] l'une des choses les plus indispensables, c'est de veiller à ce que les meilleurs aient du loisir (σχολάζειν), c'est-à-dire qu'ils n'aient rien à faire qui soit indigne d'eux, non seulement quand ils exercent des magistratures, mais aussi dans leur vie privée » (*Pol.* II 11, 1273a 32-34) ; « [...] il faut que ce soit ceux qui sont capables de gouverner pour le mieux qui gouvernent ; mais le mieux c'est que, même s'il néglige le problème de l'aisance des gens de valeur, le législateur leur assure le loisir (τῆς σχολῆς) indispensable quand ils sont magistrats » (*Pol.* II 11, 1273b 5-8).

soit sous la forme de la nourriture donnée directement par les géniteurs à leurs petits ou de celle que les animaux et les hommes trouvent hors d'eux-mêmes dans les plantes et les autres animaux. L'agriculture, comme l'exploitation des autres animaux, sont donc bien des modes d'acquisition naturels.

La conclusion qu'en tire Aristote – « Une espèce par nature de l'art d'acquérir est donc une partie de l'art domestique » (ἐν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, *Pol.* I 8, 1256b 26) – ne singularise donc pas encore l'agriculture, même si les étapes antérieures ont préparé le terrain en ce sens pour la suite. Elle consiste plutôt à confirmer le caractère « naturel » des pratiques évoquées, l'emploi de κτητικῆς plutôt que de χρηματιστικῆς, on l'a dit, venant sans doute dissocier ces pratiques de toute tendance vers l'illimité. C'est ce que confirmera un passage ultérieur : après avoir distingué les deux formes d'art d'obtenir des richesses ou deux « chrématistiques » – celle qui repose sur l'acquisition proprement dite au moyen de diverses techniques, dont l'agriculture, et celle qui repose sur l'échange et tend à l'illimité – Aristote évoque, entre autres techniques, l'agriculture (περὶ γεωργίας, *Pol.* I 11, 1258b 19) comme étant l'une « des parties premières de l'art d'obtenir des richesses *au sens le plus propre* » (τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρηματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρῶτα, *Pol.* I 11, 1258b 21), c'est-à-dire au plus proche de l'acquisition limitée. On notera que « πρῶτα » répond peut-être ici au « πρῶτον » évoqué plus haut (*Pol.* I 8, 1256a 18), le pluriel venant intégrer l'agriculture dans le groupe des arts naturels (autonomes) d'acquisition<sup>21</sup>.

### 3. *Que faire des agriculteurs ?*

#### 3.1. *La place et le statut des agriculteurs à la lumière de la communauté des personnes dans la constitution de Platon*

Après l'agriculture, Aristote se penche sur les agriculteurs à l'occasion de son analyse critique des constitutions politiques (*politeiai*) de ses devanciers, en particulier Platon et Hippiodamos de Milet. Aristote les examine du point de vue de l'intégration politique de leurs membres : dans quelle mesure, se demande-t-il, ces constitutions garantissent-elles que la participation des membres de la cité se fasse à l'avantage

---

<sup>21</sup> Une difficulté soulevée par cette conclusion est de savoir à quoi s'y rapporte « *kata phusin* », NEWMAN (1887), II, 178-180. Aristote veut-il dire, comme on le propose, qu'une « espèce par nature de l'art d'acquérir », c'est-à-dire « une espèce – conforme à la nature, c'est-à-dire *autophuton* – de l'art d'acquérir », « est donc une partie de l'art de l'administration domestique » ? Ou veut-il dire qu'une « espèce de l'art d'acquérir est donc naturellement une partie de l'art de l'administration domestique » (Pellegrin, Saunders) ? Si l'on comprend que cette « espèce » renvoie à l'ensemble des techniques et des vies ou modes de vie qui sont « autonomes » et dont Aristote vient de dresser sommairement la liste, il est raisonnable de soutenir la première option, dans la mesure où Aristote, on l'a vu, a singularisé les modes d'acquisition qui sont naturels ou « par nature » sur la base de ce caractère de leur activité. En ce sens, « par nature » ou « naturel » ne désigne pas tant le lieu d'où provient la nourriture (*contra* SAUNDERS, 1995, 85) que cette modalité de leur pratique, ce qui permet notamment d'y inclure le brigandage dont on voit mal, sans cela, comment il pourrait relever de cette espèce.



d'une véritable communauté, s'il est vrai que « la vie en cité (ἡ γὰρ πολιτεία) est une certaine communauté » (*Pol.* II 1, 1260b 41) ? Cette question engage à la fois le statut de la propriété foncière et la question de la stabilité politique.

Le cœur conceptuel de la critique qu'Aristote adresse à la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens dans la *République* de Platon, consiste à distinguer unité et communauté. Selon Aristote, il n'y aurait de véritable communauté civique – c'est-à-dire autarcique – qu'à la condition de ne pas unifier exagérément la *polis*. L'unité maximale, celle de l'individu, serait en effet incompatible avec l'autarcie qui caractérise la cité en tant que tout composé de différentes parties (*Pol.* II 2, 1261b 10-16)<sup>22</sup>. Après quoi, Aristote énonce un certain nombre d'objections d'ordre pratique contre la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens de la cité platonicienne. Toutes pointent le risque accru de conflits et d'actes impies entre les individus dès l'instant que chacun ignore si un lien de parenté le lie aux autres : chacun risque, en somme, de traiter les autres comme s'il s'agissait d'étrangers, étrangers envers qui les actes violents ne sont pas impies (*Pol.* II 4, 1262a 25-33)<sup>23</sup>. En d'autres termes, la communauté platonicienne des femmes et des enfants conduit à dissoudre ou à atténuer la *philia* qu'Aristote estime être, comme Socrate « le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde » (*Pol.* II 4, 1262b 8-9).

Pourtant, Aristote arrive à la conclusion suivante :

Il semble que ce soit plutôt chez les agriculteurs que chez les gardiens qu'il soit avantageux d'instituer la communauté des femmes et des enfants, car quand femmes et enfants leur seront communs il y aura moins d'amitié entre eux, et il faut qu'il en soit ainsi chez des gens qui sont gouvernés (τοὺς ἀρχομένους), pour qu'ils soient soumis au pouvoir et qu'ils ne cherchent pas à innover (πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν, *Pol.* II 4, 1262a 41-b 3).

Ce passage est intéressant à plus d'un titre, en raison des questions qu'il soulève quant à la place des agriculteurs dans la communauté civique. En premier lieu, la remarque d'Aristote invitant à instaurer la communauté des femmes et des enfants plutôt chez les agriculteurs que chez les gardiens ne vise-t-elle que la cohérence interne de la *République* de Platon, sans qu'Aristote n'adhère à la proposition qu'il formule ? Ou bien Aristote fait-il de cette proposition un élément à intégrer dans « la communauté politique la plus valable de toutes » (*Pol.* II 1, 1260b 27-28) dont il ébauche les contours dans les *Politiques* ? La suite va montrer que si Aristote ne propose pas de mettre en place une telle communauté dans le groupe des agriculteurs de sa cité, il ne cherche pas moins à obtenir des résultats similaires à ceux qu'il présente ici dans la meilleure cité au sens absolu.

En second lieu, pourquoi Aristote parle-t-il seulement des agriculteurs – de même qu'il isolait en partie l'agriculture des autres arts d'acquisition de nourriture dans la

---

<sup>22</sup> Pour une analyse plus complète de la critique d'Aristote envers la *République* de Platon, voir MAYHEW (1997a).

<sup>23</sup> Sur ce passage, voir les commentaires de SAUNDERS (1995), 115-116.

section antérieure – alors que Socrate, dans la *République*, évoque le plus souvent l'ensemble des producteurs, ensemble qui regroupe tous les métiers destinés à pourvoir à nos besoins<sup>24</sup> ? Pourquoi, en d'autres termes, ce recentrage sur les seuls agriculteurs de la part d'Aristote ? Il y a certes un passage du Livre III de la *République* où Socrate n'évoque que les agriculteurs, comme s'ils représentaient à eux seuls, de façon métonymique, la fonction « nourricière » : au moment de conclure l'épisode du noble mensonge, Socrate prévient des dangers de la richesse, foncière notamment, chez les gardiens, en avertissant qu'ils risqueraient de devenir « administrateurs de leurs biens, agriculteurs au lieu d'être les gardiens de la cité » (οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, *R.* III 417e). Socrate, on le voit, n'évoque ici que les agriculteurs, sans faire référence aux autres artisans. Aristote ne songe-t-il donc qu'à cet unique passage – mais pour quelle raison ? – ou bien ne retient-il que les agriculteurs dans l'optique de sa réflexion sur leur intégration politique et celle de leur technique ? C'est ce que semble indiquer la suite du passage.

En troisième lieu, en effet, on peut s'étonner que le philosophe par excellence de la *philia* fasse ici une exception à sa règle en préconisant *moins de philia* chez les agriculteurs<sup>25</sup>. Comment comprendre que cette recommandation puisse être bénéfique à la communauté civique ? Aristote s'en explique par une sorte de sociologie politique et morale des agriculteurs : ces derniers ne doivent pas être en mesure de s'unir pour constituer une force politique d'opposition. En les présentant comme des gouvernés, Aristote semble vouloir exclure qu'ils soient des citoyens, s'il est vrai qu'« un citoyen au sens plein ne peut être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature » (*Pol.* III 1, 1275a 23-24). Ou du moins l'idéal serait-il de dissocier l'exercice des fonctions civiques de celui des fonctions économiques – la question étant de savoir qui, de ceux qui travaillent sans posséder la terre, soit des esclaves, ou de ceux qui la possèdent sans la travailler, soit des citoyens dans une vision idéale de cette notion, doit recevoir légitimement le nom d'« agriculteur ». Un autre passage des *Politiques* (*Pol.* VII 10, 1330a 25-34) semble aller dans le sens de la première option en recommandant que les agriculteurs soient, autant que possible, des esclaves et/ou des étrangers :

Pour les agriculteurs, le mieux, si l'on doit décider selon nos vœux, est que ce soient des esclaves (τοὺς δὲ γεωργήσοντας μάλιστα μὲν, εἰ δεῖ κατ' εὐχὴν, δούλους εἶναι) qui

<sup>24</sup> C'est le cas au moment de la naissance de la cité en parole, où il est aussi question d'un architecte, d'un tisserand et éventuellement d'un cordonnier (*R.* II 369d-e) ; de même dans les étapes suivantes qui voient croître la cité par l'agrégation d'artisans supplémentaires (*R.* II 370c-371e) ; ou encore dans le « noble mensonge » qui évoque le groupe commun des « artisans et des cultivateurs » marqués d'une âme de bronze et de fer (τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, *R.* III 415a-c) ; et également au moment de décrire l'échange des grandes fonctions qui constituent la cité en évoquant, pour ce qui nous occupe, les « donneurs de salaire » ou « nourriciers » (μισθοδότας τε καὶ τροφείας, *R.* V 463b), qui ne se limitent pas aux seuls agriculteurs.

<sup>25</sup> La littérature sur ce sujet est abondante. On ne mentionnera que PANGLE (2003) ; STERN-GILLET (1995) ; LUDWIG (2020) ; COOPER (1999).

ne soient ni de même race ni portés à la colère (δούλους εἶναι, μήτε ὁμοφύλων πάντων μήτε θυμοειδῶν) : ainsi seront-ils utiles pour leur tâche et sûrs parce qu'ils n'innoveront en rien (τὸ μηδὲν νεωτερίζειν). Οὐ, second choix, des périèques barbares de nature semblable à celle qu'on vient de dire ; parmi eux, les uns, esclaves privés, feront partie du patrimoine des propriétaires privés, les autres, attachés à la terre collective, seront collectifs. De quelle manière il faut en user avec les esclaves et pourquoi il est meilleur de présenter à tous les esclaves la liberté comme récompense, nous le dirons plus tard (*Pol.* VII 10, 1330a 25-34).

L'expression « le mieux si l'on doit décider selon nos vœux » souligne, nous y reviendrons, l'écart séparant l'analyse du meilleur régime en termes absolus, de celle du meilleur régime dans un ancrage historique et empirique donné selon lequel, dans l'Attique de l'époque classique, le modèle dominant consistait en agriculteurs indépendants qui travaillaient eux-mêmes leur terre de façon intensive même s'ils étaient d'ordinaire assistés par des esclaves appartenant à leur maison<sup>26</sup> : ils se trouvaient donc entravés dans l'exercice civique de la citoyenneté<sup>27</sup>.

Le motif du rejet de la *philia* entre les agriculteurs est donc, pourrait-on dire, d'ordre « sécuritaire » : Aristote est soucieux d'éviter tout motif de « nouveauté » ou de « révolution » – ce sont les deux sens du terme νεωτερίζειν employé dans ce passage et dans le précédent<sup>28</sup> – et de garantir ainsi la stabilité du régime politique, en raison d'une possible tendance à « introduire du nouveau » qui serait propre à « tous les gens habitant la campagne » (οἱ κατὰ τὴν χώραν) dès l'instant qu'ils vivent dans un régime injuste (*Pol.* VII 14, 1332b 28-35). Le choix préférentiel d'esclaves d'origines et de langues différentes pour assumer les tâches agricoles fait sans doute référence à un modèle analogue à celui de Sparte où une élite se consacre aux fonctions politiques en exploitant une main d'œuvre native et asservie, comme les hilotes, sommée d'assurer les travaux des champs selon un système de servage<sup>29</sup>. Il peut aussi s'agir, comme chez Platon (*Lg.* VI 777c-d), de prévenir toute tentative de révolte des esclaves en rendant difficile la communication entre eux. De même pour la propension à la colère : si elle est un puissant moteur d'action qui peut être propice au bien commun, par exemple en aidant les citoyens à se laisser conduire à la vertu par le législateur (διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν, *Pol.* VII 7, 1327b

<sup>26</sup> JAMESON (1992), 135 et 143 ; cf. AMOURETTI (1986), 208.

<sup>27</sup> Ce qui suppose qu'Aristote se réfère à des exploitations de petite taille tournées vers la « subsistance ». Sur l'usage de cette notion, voir JAMESON (1992), 143.

<sup>28</sup> Le terme νεωτερίζειν est toujours employé en mauvaise part dans les *Politiques* pour décrire l'instabilité qui précipite la chute d'une *politeia* particulière : en *Pol.* V 7, 1307b 17, Aristote évoque les « innovations » qui conduisent à la transformation des aristocraties ; en *Pol.* V 8, 1308b 21, « les innovations » concernant les modes de vie privée perturbent les régimes politiques ; en *Pol.* V 9, 1310a 26, Aristote indique que dans les oligarchies, les fils des gouvernants vivent dans la mollesse, alors que ceux des gens sans ressources deviennent entraînés et durs à la peine, si bien que c'est plutôt eux qui veulent et peuvent « innover », c'est-à-dire transformer le régime. Sur les dangers de « l'innovation » ou « révolution » dans différents domaines, voir aussi Platon, *Lg.* VII 798c et XII 953a ; *R.* IV 424b (à propos de l'éducation).

<sup>29</sup> JAMESON (1992), 136 ; AMOURETTI (1986), 209.

38), elle peut aussi servir un but opposé, notamment dans des situations de violence et d'injustice<sup>30</sup>.

La difficulté d'assurer l'intégration politique de l'agriculture exprimée dans les passages précédents pourrait être résumée de la façon suivante : il s'agit d'éviter la tendance à la révolte des populations rurales en faisant tout pour confier les tâches agricoles à des esclaves ou des étrangers – ce qui justifie qu'on attende d'eux des dispositions contraires à celles attendues des hommes libres (*philia* et propension à la colère) – tout en sachant que, comme Aristote semble le supposer implicitement, cette solution est difficile à mettre en place concrètement, sans doute parce que nombre de citoyens sont impliqués directement dans l'exploitation de leurs terres faute de pouvoir posséder beaucoup d'esclaves. Il faut dès lors trouver un moyen de contenir la *philia* entre les agriculteurs-citoyens, au nom de la stabilité des cités empiriques. Comment y parvenir ? L'examen par Aristote du statut de la propriété de la terre vient apporter quelques éléments de réponse.

### 3.2. *La question de la propriété de la terre à la lumière de la communauté des biens dans la constitution de Platon*

Faut-il que la propriété foncière soit commune ou non commune (κοινήν ἢ μὴ κοινήν εἶναι τὴν κτήσιν, *Pol.* II 5, 1262b 39-40) ? Aristote envisage trois cas possibles entre lesquels il s'agira d'arbitrer :

Voici les cas possibles : (1) ou le foncier (τὰ μὲν γήπεδα) est privé mais les produits sont mis et consommés en commun (c'est ce que font certaines peuplades) ; (2) ou, au contraire, la terre est commune et on la travaille en commun, mais les produits en seront partagés pour l'usage de chacun (on dit que certains peuples barbares pratiquent cette sorte de mise en commun (τὸν τρόπον κοινωνεῖν)) ; (3) ou le foncier et ses produits sont également communs (*Pol.* II 5, 1263a 4-9 ; trad. Pellegrin modifiée).

Immédiatement après, Aristote poursuit en ces termes :

Si ceux qui cultivent la terre sont autres [s.e. que ceux qui la possèdent], le problème sera différent et plus facile à résoudre, mais, quand ils travaillent pour leur propre compte, la question de la propriété soulèvera plus de difficultés (ἐτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεωργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥάων, αὐτῶν δ' αὐτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας). Si, en effet, les profits et les peines ne sont pas répartis également mais le sont inégalement, il s'élèvera nécessairement des récriminations à l'encontre de ceux qui reçoivent beaucoup de profits au prix de peu de peine de la part de ceux qui reçoivent moins pour plus de peine. D'une manière générale, vivre ensemble et notamment mettre en commun tous les biens de ce monde, c'est difficile, surtout dans ce domaine (*Pol.* II 5, 1263a 9-17).

<sup>30</sup> Violence : « c'est surtout quand on est victime de l'outrage qu'on en arrive à suivre sa colère (τοῖς θυμοῖς) » (*Pol.* V 10, 1312b 29-30). Injustice : Aristote critique Socrate qui confie les magistratures toujours aux mêmes gens, ce qui risque de créer une sédition d'autant plus grande qu'il s'agit des gens de guerre et des gens portés à la colère (θυμοειδέσι, *Pol.* II 5, 1264b 10).

Selon Saunders<sup>31</sup>, Aristote comparerait ici le système où la propriété serait privée et le travail confié aux esclaves – ce qui serait « plus facile » – avec le système où la propriété serait commune et le travail remis aux citoyens. Bien que la finalité immédiate de ce passage semble bien être celle que perçoit Saunders – argumenter, en dernière instance, en faveur de la propriété privée de la terre – on peut toutefois le lire un peu différemment. En effet, Aristote semble critiquer ici les deux dernières options (2 et 3) qu'il a envisagées dans le premier de ces deux passages, options qui ont en commun d'impliquer une possible injustice en cas de décalage entre le travail fourni par les citoyens et les produits reçus<sup>32</sup>. La question de la propriété de la terre est donc subordonnée à cette autre, qui occupe Aristote dans le second passage : celle de savoir *qui* doit la travailler pour éviter autant que possible les récriminations et les litiges, c'est-à-dire les injustices qui sont un facteur de déstabilisation politique. Le raisonnement d'Aristote semble donc être le suivant. D'une part, le système fondé sur la communauté (solutions 2 et 3) serait viable si l'on pouvait confier le travail à « d'autres » – des esclaves ou des étrangers comme cela a été évoqué plus haut. À leur propos en effet, la question de savoir qui travaille plus ou moins n'a pas de sens, notamment en ce qui concerne les esclaves s'il est vrai qu'un esclave est « un bien possédé [c'est-à-dire] un instrument en vue de l'action et séparé [s.e. de son possesseur] » (*Pol.* I 4, 1254a 17). Mais, d'autre part, étant donné la difficulté de mettre en place ce système – probablement parce qu'il est rare que le citoyen ait suffisamment d'esclaves pour se dispenser de participer aux tâches agricoles – il est préférable d'opter pour la propriété privée de la terre, solution qui évite les litiges<sup>33</sup>, tout en la combinant avec l'usage commun des ressources pour préserver quelque chose du commun requis pour édifier une véritable cité.

Aristote préconise donc qu'« il faut qu'en un sens les propriétés soient communes, mais que fondamentalement elles soient privées. [...] Car chacun possédant personnellement son bien fait en sorte d'en rendre une partie utile à ses amis, et se sert d'une autre partie comme d'un bien commun. [...]. Il est donc manifeste que la meilleure solution, c'est que la propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par leur usage » (*Pol.* II 5, 1263a 30-39)<sup>34</sup>.

En plus d'être une façon de stabiliser la cité en évitant les litiges, et ainsi de renforcer indirectement la communauté, on peut se demander si la propriété privée de la terre n'est pas aussi un moyen de limiter la *philia* entre les agriculteurs-citoyens,

---

<sup>31</sup> SAUNDERS (1995), 117.

<sup>32</sup> MAYHEW (1993), 806-807.

<sup>33</sup> MAYHEW (1993), 811. Si Mayhew a raison sur ce point, on ne peut le suivre lorsqu'il ajoute que la propriété privée de la terre « also improves the citizens' well-being by making them more productive » (MAYHEW, 1993, 811) : ce n'est peut-être pas faux en soi, mais Aristote ne dit rien de la sorte. L'argument de la productivité n'intervient pas dans sa réflexion sur la propriété de la terre.

<sup>34</sup> Même idée en *Pol.* VII 10, 1330a 10-11, où Aristote recommande de diviser le territoire entre une partie commune, et une partie destinée aux particuliers.

comme y invite Aristote dans le passage cité plus haut. Les deux arguments anthropologiques et éthiques qu'il invoque par la suite pour étayer l'idée de la propriété privée de la terre sont 1) que l'amour qu'on a pour sa propriété prolonge l'amour qu'on a pour soi-même et procure un plaisir bénéfique aussi longtemps qu'il ne dégénère pas en égoïsme ; et 2) qu'on ne peut faire preuve de libéralité et faire bénéficier les autres de ses biens qu'à la condition d'en posséder soi-même (*Pol.* II 5, 1263a 41-b 5)<sup>35</sup>. Ces deux arguments sont certes tendus vers l'horizon du commun et de la *philia* que la propriété privée doit rendre possibles, l'excès de mise en commun pouvant dissoudre la *philia*. Mais on peut peut-être y voir aussi une manière indirecte de poser une limite à ce commun et à cette *philia*, dans la mesure où cette propriété repose sur la séparation du tien et du mien.

En somme, tout se passe comme si la cité parfaite ou achevée dont Aristote élabore le concept n'avait pas les moyens de ses ambitions en raison des conditions empiriques dans lesquelles elle est amenée à voir le jour, et qu'il fallait donc trouver les moyens alternatifs de s'en approcher. On verra plus bas que cet entre-deux, au carrefour du travail conceptuel concernant la communauté civique et de l'observation empirique qui vient limiter ses possibilités d'actualisation, caractérise aussi la façon dont Aristote qualifiera politiquement le peuple des agriculteurs.

### 3.3. *Hippodamos de Milet et la question de l'intégration politique des agriculteurs*

Que la question de l'intégration politique des agriculteurs soit au cœur de la réflexion d'Aristote, c'est ce que montre également son analyse critique de la constitution d'Hippodamos de Milet. Le passage qu'Aristote lui consacre est l'une des rares sources dont nous disposons sur ce personnage<sup>36</sup>, qu'on aborde en général en dissociant son travail d'urbaniste – on lui attribue (à tort) l'invention du plan urbain en damier ou orthogonal – et sa réflexion de philosophe politique. En réalité, Aristote évoque ensemble ces deux versants du personnage parce qu'ils forment probablement deux aspects d'une seule et même théorie, dont les liens et la cohérence ont été bien étudiés, notamment par Roger Paden dans un article très convaincant<sup>37</sup>. C'est ici la présentation qu'Aristote fait du projet politique d'Hippodamos, plus que son contenu même, qui retient notre attention, pour ce qu'il signale de la préoccupation d'Aristote concernant la place à réserver aux agriculteurs dans la communauté civique :

[Hippodamos de Milet] concevait la cité comme composée de dix mille citoyens, et la divisait en trois parties : il en faisait une des ouvriers, une autre des paysans, la troisième étant la classe combattante qui détient les armes. Il divisait aussi le territoire en trois parties : la sacrée, la publique, la privée. Celle où l'on prendra ce qui traditionnellement revient aux dieux sera la partie sacrée, celle d'où les combattants tireront leur

<sup>35</sup> HELMER (2013), 105-107.

<sup>36</sup> Les rares fragments attribués à Hippodamos par Stobée sont reproduits par HOGAN (1959), 777-783.

<sup>37</sup> PADEN (2001). Voir aussi HOGAN (1959) et CURSARU (2010).

subsistance la partie commune, celle laissée aux paysans la partie privée (*Pol.* II 8, 1267b 31-37).

La division dont Hippodamos est l'initiateur est sociale avant d'être territoriale<sup>38</sup>. Les deux critiques qu'Aristote lui adresse portent en grande partie sur le rôle et la place politiques problématiques qu'y jouent les agriculteurs. Voici la première :

La première difficulté qu'on pourrait soulever concerne la division du corps des citoyens. Les ouvriers, les paysans et ceux qui détiennent les armes prennent en commun part au pouvoir politique ; mais les paysans n'ont pas d'armes et les ouvriers n'ont ni terre ni armes, ce qui en fera à peu de chose près des esclaves de ceux qui possèdent les armes. Il est donc impossible qu'ils aient part à tous les honneurs publics, car c'est nécessairement parmi ceux qui détiennent les armes que seront pris les stratèges, les gardes civiques, et, à vrai dire, les détenteurs des magistratures les plus importantes. Or comment des gens qui ne participent pas au pouvoir politique seront-ils susceptibles de sympathie pour la constitution en place ? Pourtant, il faut bien que ceux qui détiennent les armes soient plus forts que les deux autres parties prises ensemble (*Pol.* II 8, 1268a 16-29).

La critique d'Aristote signale l'incohérence consistant, d'un côté, à entraver la participation des agriculteurs et des artisans aux charges politiques les plus importantes en les privant d'armes, et, de l'autre, à ne pas voir qu'une telle relégation risque de déstabiliser le régime en le privant du soutien des deux tiers de sa population (les artisans et les agriculteurs). Aristote soulève ici la question de savoir comment l'agriculteur peut être véritablement citoyen, sans négliger sa fonction propre et sans négliger non plus sa fonction civique.

La seconde critique d'Aristote envers Hippodamos de Milet est la suivante :

De plus, en quoi les paysans sont-ils utiles à la cité (ἔτι οἱ γεωργοὶ τί χρήσιμοι τῇ πόλει) ? Des ouvriers, il est nécessaire qu'il y en ait, car toute cité a besoin d'ouvriers, et ils peuvent vivre de leur métier comme dans les autres cités. Mais les paysans, s'ils fournissaient la nourriture de ceux qui détiennent les armes, il serait raisonnable (εὐλόγως) qu'ils constituent une partie de la cité ; mais, en fait, dans la constitution d'Hippodamos, ils possèdent leur terre en propre et la cultivent pour leur propre compte. De plus, le domaine commun d'où les combattants tirent leur subsistance, si c'est eux-mêmes qui le cultivent, il n'y aura plus de différence entre fonctions militaire et agricole comme le voulait le législateur. Si au contraire ceux qui le cultivent sont différents à la fois de ceux qui cultivent leurs propres terres et des combattants, il y aura alors une quatrième partie de la cité ne participant en rien à la vie politique et y restant étrangère. Mais si l'on dispose que ce sont les mêmes qui cultivent leurs propriétés privées et le domaine public, la quantité de produits récoltés sera insuffisante pour que chacun tire de la terre de quoi entretenir deux familles, et, pour ce faire, pourquoi les paysans ne tireraient-ils pas directement des mêmes lots de terre et leur propre nourriture et celle qu'ils fourniraient aux militaires ? Tout cela est bien confus (*Pol.* II 8, 1268a 29-b4).

---

<sup>38</sup> CURSARU (2010), 4-7.

Aristote pointe ici la difficile insertion des agriculteurs comme groupe fonctionnel à part entière dans la constitution (*politeia*) d'Hippodamos. La question initiale sur « l'utilité » des agriculteurs pour la cité peut être prise en un sens étroit et en un sens général. Au sens étroit, Aristote se demande quelle part les agriculteurs prennent à l'édification de la communauté civique d'Hippodamos, soit quel rôle politique ils y jouent. Ils en joueraient un s'ils fournissaient leur nourriture aux militaires, comme c'est le cas dans la *République* de Platon (V 463b). Or ce n'est pas le cas chez Hippodamos, la propriété privée de la terre n'étant pas accompagnée d'un usage commun de ses produits, contrairement à ce qu'Aristote a recommandé, on l'a vu, à l'issue de sa réflexion sur la propriété foncière. À quoi s'ajoute toute une série d'arguments pragmatiques et d'incohérences qui plaident contre la possibilité de donner aux agriculteurs un rôle dans la cité d'Hippodamos. Mais prise en son sens général, la question d'Aristote dépasse le seul cas d'Hippodamos : les agriculteurs sont-ils utiles à la cité en général ? Certes, ils le sont matériellement, en tant que support économique, mais la cité n'étant pas en soi une association destinée à satisfaire les besoins de ses membres – c'est le rôle des *oikoi* (*Pol.* I 2, 1252b 14) – mais une communauté politique réalisant des fins communes de nature éthique, quelle fonction politique des agriculteurs pourraient-ils bien y remplir ? Cette tension repérée à propos d'Hippodamos semble innover toute la réflexion d'Aristote depuis le début des *Politiques*, réflexion qui oscille entre, d'un côté, l'idéal impossible d'une terre travaillée par les seuls esclaves pour mieux libérer les « agriculteurs » (au sens de propriétaires fonciers) pour les tâches politiques, et, de l'autre, la nécessité d'intégrer politiquement des agriculteurs nécessairement impliqués dans les travaux agricoles, afin d'assurer la stabilité et l'autarcie politique de la cité. La définition du « peuple des agriculteurs » va préciser cette idée.

#### 4. Le « peuple des agriculteurs » est-il le meilleur ?

Malgré sa défiance affichée contre « ceux de la campagne » et le risque « d'innovation » ou de bouleversement qu'il leur prête, Aristote n'en formule pas moins ce jugement : « Le peuple le meilleur, c'est celui des paysans » (βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστίν, *Pol.* VI 3, 1318b 10). Comment comprendre cette idée, et Aristote échappe-t-il à la contradiction ? C'est sans doute le cas si l'on part de l'hypothèse que sa réflexion distingue, d'un côté, ce qu'il y a de mieux à faire dans les limites du possible circonscrit par la réalité empirique des régimes existant, démocratiques notamment, et, de l'autre, ce qu'il serait souhaitable de faire dans l'absolu.

##### 4.1. Un peuple d'une espèce particulière

Le sens de *demōs* dans les sources anciennes oscille entre le tout du corps civique, soit l'ensemble des citoyens par-delà leurs divisions sociologiques, et le seul groupe des



citoyens ordinaires par opposition aux citoyens appartenant aux élites<sup>39</sup>. Aristote tend à employer le terme en ce second sens, en en faisant un usage sociologique et, en partie, économique : *demōs* désigne chez lui la fraction des citoyens soumis à la nécessité du travail et devant se contenter de ressources faibles ou modérées. De manière générale, l'usage du terme peut être simplement descriptif, mais il peut aussi contenir un jugement de valeur dépréciatif quand il est employé par les élites. Sur le plan politique, le *demōs* est un agent collectif unitaire, par opposition aux termes désignant la multitude sans unité, comme *laos* chez Homère. C'est toutefois un agent partiel dans la mesure où d'autres agents venus des élites exercent eux aussi un rôle politique, par exemple en occupant des positions de leaders<sup>40</sup>. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre la liste qu'Aristote propose des « espèces de peuple » :

il y a plusieurs espèces de peuple comme de ceux qu'on appelle les notables (τῶν λεγομένων γνωρίμων). Des espèces de peuple, par exemple, l'une est celle des agriculteurs (οἱ γεωργοί), une autre celle des gens de métiers, une autre l'espèce commerçante qui passe son temps à acheter et vendre, une autre celle des gens de mer, et dans celle-ci on distingue ce qui concerne la marine de guerre, la marine marchande, le transport de passagers, la pêche [...]. Outre cela, il y a la classe des manœuvres, et ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir (τὸ μικρὰν ἔχον οὐσίαν ὥστε μὴ δύνασθαι σχολάζειν), et aussi l'espèce des gens libres qui n'ont pas leurs deux parents citoyens, et, si elle existe, toute autre espèce de ce genre au sein de la masse (πλήθους). Quant aux notables, ils se distinguent par la richesse, la naissance, la vertu, l'éducation et les autres caractères relevant du même genre de distinction (*Pol.* IV 4, 1291b 18-29).

Comme d'autres catégories professionnelles, les agriculteurs sont clairement situés du côté du *demōs*, par opposition aux notables. Si Aristote précise que l'une des classes du peuple a trop peu de bien pour « mener une vie de loisir »<sup>41</sup>, on peut comprendre qu'elle en est incapable *absolument*, tandis que les premières espèces de peuple, parmi lesquelles les agriculteurs, en seraient capables un peu plus, sans toutefois jouir d'un loisir complet en raison de leurs activités économiques. Que les agriculteurs représentent une fraction pauvre de l'ensemble du corps civique – conformément au sens sociologique de *demōs* – est confirmé dans deux autres passages. Selon le premier, « quand [...] la partie agricole et celle qui possède une fortune mesurée sont souveraines selon la constitution (ὅταν μὲν οὖν τὸ γεωργικὸν καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν κύριον ᾖ τῆς πολιτείας), le gouvernement se fait selon des lois. Ces gens-là en effet ont de quoi vivre mais ne peuvent pas mener une vie de loisir, de sorte qu'ayant établi la loi au-dessus de tout, ils ne tiennent que les assemblées indispensables (τὰς ἀναγκαίας ἐκκλησίας) » (*Pol.* IV 6, 1292b25-29). Les

---

<sup>39</sup> CAMMACK (2019), 42-43.

<sup>40</sup> CAMMACK (2019), 46-53.

<sup>41</sup> Pellegrin comprend καὶ comme un explétif et identifie cette catégorie à celle des manœuvres, qui la précède : « Outre cela, il y a la classe des manœuvres, *c'est-à-dire* ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir ».

agriculteurs semblent donc posséder une fortune inférieure à une fortune « mesurée », leur permettant tout juste de vivre ; dire qu'ils ne mènent pas une vie de loisir signifie, là encore, qu'ils participent peu aux assemblées, non qu'ils n'y participent pas du tout. Le second passage signale plus clairement encore les faibles ressources des agriculteurs : « Là où la masse de gens pauvres (τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος)<sup>42</sup> dépasse la proportion que nous avons dite, dans ce cas il y a naturellement une démocratie, et chaque espèce de démocratie correspond à la prépondérance d'une espèce du peuple : si les paysans sont les plus nombreux, c'est la première sorte de démocratie, si ce sont les artisans et les salariés, c'est la dernière sorte (οἷον ἔαν μὲν τὸ τῶν γεωργῶν ὑπερτείνῃ πλῆθος, τὴν πρώτην δημοκρατίαν, ἔαν δὲ τὸ τῶν βαναύσων καὶ μισθαρνούντων, τὴν τελευταίαν), et il en est de même pour les autres formes intermédiaires » (*Pol.* IV 12, 1296b 25-31). Les agriculteurs, on le voit, sont l'un des groupes relevant des gens pauvres. Reste à comprendre ce que signifie que s'ils sont les plus nombreux se forme « la première sorte de démocratie ».

#### 4.2. *Le meilleur peuple*

Qu'ils forment une « démocratie » se comprend au sens où dans ce régime, le pouvoir est remis au *demos*, soit la masse pauvre de la majorité des citoyens. Qu'ils forment la « première sorte » de démocratie est à entendre en un sens hiérarchique de « la meilleure des démocraties », dont il existe plusieurs espèces. Selon Aristote en effet, « puisque nous affirmons qu'il y a plusieurs démocraties et plusieurs oligarchies, laquelle il faut placer en *premier*, laquelle en second et ainsi de suite *dans l'ordre de la meilleure à la pire*, une fois définie la meilleure, ce n'est pas difficile à voir » (*Pol.* IV 11, 1296b 4-7 ; je souligne). Le critère pour établir cette hiérarchie des démocraties est leur degré de proximité au régime « moyen », celui où les gouvernants sont « moyens » en termes sociaux et économiques, et où la classe moyenne est « plus forte que les deux autres ou au moins que l'une des deux », soit le *demos* (pauvre) et l'élite (riche) (*Pol.* IV 12, 1296b 35-40). Ou, comme l'a dit Aristote un peu auparavant, la démocratie qui est « la première » est celle qui tend le plus à l'égalité, soit le régime configuré de telle sorte que « rien ne mette les gens modestes ou les gens aisés les uns au-dessus des autres, qu'aucun de ces deux groupes ne soit souverain, mais que les deux soient égaux » (*Pol.* IV 4, 1291b 30 ; même idée en VI 2, 1318a 7-8).

La raison pour laquelle la démocratie où prime le *demos* des agriculteurs est la première des démocraties – donc sans être le meilleur régime absolument – tient au fait que « le peuple le meilleur est celui des paysans » (βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστίν, *Pol.* VI 4, 1318b 9-10) « de sorte que », poursuit-il, « il est même<sup>43</sup> possible d'instituer une démocratie là où la masse populaire a une vie agricole » (*Pol.* VI 4, 1318b 10-11). Aristote semble vouloir répondre ici à une objection sous-

<sup>42</sup> Et non, comme traduit Pellegrin, « des gens modestes ».

<sup>43</sup> C'est ainsi, et selon nous à juste titre, que Pellegrin rend καὶ dans la formule ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῆ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας (*Pol.* VI 4, 1318b 10-11).

entendue, qui porte là encore sur la problématique intégration politique des agriculteurs : comment des citoyens que la nécessité rive à leurs champs peuvent-ils bien exercer leur rôle de *demos* au sens politique, c'est-à-dire gouverner ? Comment, en somme, une démocratie peut-elle être « agricole » ? La réponse d'Aristote est à la fois politique et morale – d'une morale qui sert la politique. La supériorité du peuple des agriculteurs se mesure à la stabilité qu'ils apportent à leur cité : leur condition économique réduit au minimum leur participation aux assemblées en les obligeant à « passer leur temps au travail » (πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι, *Pol.* VI 4, 1318b 14) parce qu'ils « préfèrent le gain aux honneurs » (οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς, *Pol.* VI 4, 1318b 16). Cette valeur accordée au travail et au gain matériel plutôt qu'aux honneurs est bénéfique sur le plan politique puisqu'elle freine la « convoitise pour le bien d'autrui » (τῶν ἄλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, *Pol.* VI 4, 1318b 14)<sup>44</sup>. Outre qu'elle évite ainsi une rivalité économique qui serait fatale à l'égalité dans la cité, la démocratie des agriculteurs offre par là même l'avantage de ne pas faire le jeu de « l'innovation » ou de la « révolution » évoquées plus haut.

Reste toutefois à se demander comment un *demos* qui ne se réunit en assemblée que lorsque c'est nécessaire peut gouverner efficacement. Il y parvient, explique Aristote, parce que les agriculteurs choisissent les responsables des magistratures les plus importantes parmi ceux qui sont capables de s'acquitter d'un cens (*Pol.* VI 4, 1318b 28-32), sans que ces derniers ne puissent néanmoins profiter de la situation pour s'enrichir, parce qu'ils dépendent du vote du *demos*. Il y a là comme une sorte de pouvoir oligarchique soumis au contrôle du pouvoir démocratique<sup>45</sup>. L'intégration politique des agriculteurs dans le cadre d'une certaine démocratie consiste donc à articuler les contraintes de leur activité économique avec les réquisits d'une cité stable parce qu'égalitaire. Mais la démocratie des agriculteurs est-elle la meilleure formule au sens absolu pour un tel régime ?

### 4.3. *Qu'en est-il des agriculteurs dans la politeia la meilleure ?*

Puisqu'il se trouve que nous examinons la meilleure constitution (τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας), et que c'est celle sous laquelle la cité serait parfaitement heureuse, et comme nous avons dit plus haut que le bonheur est impossible sans vertu, il est manifeste d'après cela que dans la cité qui est gouvernée au mieux et qui possède des hommes justes absolument et non dans le cadre d'une constitution déterminée, les citoyens ne doivent mener la vie ni d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir citoyens ne seront pas non plus agriculteurs (γεωργούς), car il faut du loisir tant pour développer la vertu que pour les activités politiques (*Pol.* VII 5, 1328b 34-1329a 2).

---

<sup>44</sup> Aristote n'explique pas comment l'intérêt porté plus au gain matériel qu'aux honneurs peut limiter la convoitise pour le bien d'autrui, et non pas l'encourager.

<sup>45</sup> ZIZZA (2022), 335-336.

Ce passage indique que la citoyenneté, sous sa forme la plus achevée ou parfaite, implique une vie de loisir incompatible avec l'exercice d'une fonction économique. Et si la vie des agriculteurs n'est pas « contraire à la vertu », elle n'est pas vertueuse pour autant mais seulement en mesure de l'être, ce qui requiert du temps dont précisément ils manquent. Aussi Aristote propose-t-il les solutions pratique et théorique suivantes pour déterminer le lieu politique des agriculteurs. La proposition pratique est claire : dans la cité la meilleure, la propriété de la terre revient à ceux qui délibèrent et à ceux qui combattent (*Pol.* VII 9, 1329a 18 et 1329a 25 ; idem en VII 10, 1329b 37-38), ce qui implique que « nécessairement les agriculteurs seront des esclaves, des barbares ou des périèques » (*Pol.* VII 9, 1329a 25-26) ; ou, pour reprendre une formule déjà évoquée, « pour les agriculteurs, le mieux, si l'on doit décider selon nos vœux, c'est que ce soient des esclaves [...] » (*Pol.* VII 10, 1330a 25). Autrement dit, contre la pratique courante, Aristote propose de dissocier la propriété de la terre de son travail, soit de dissocier la fonction politique de la fonction économique – en cela il est le fidèle héritier de Platon – pour le bien de la cité tout entière. Mais si cette séparation peut fonctionner sur le plan pratique, quelle valeur a-t-elle d'un point de vue théorique, dans la mesure où il ne saurait y avoir de cité sans terre ?

La réponse d'Aristote consiste à distinguer « appartenir à » et « être une partie de » la cité comme corps civique : si les agriculteurs sont indispensables à la cité la meilleure pour qu'elle se nourrisse et soit le plus autarcique possible, ils ne sauraient pour autant former un *demós* – soit un corps de citoyens – mais seulement une « masse » de nature servile (δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆθος, οἱ παρασκευάσουσι τὴν τροφήν, *Pol.* VII 8, 1328b 20). Ce groupe sans unité et sans capacité politique appartient à la cité mais n'en forme pas une partie, de même que « la classe artisanale *ne participe pas* à la cité, pas plus qu'aucun autre groupe qui n'est pas producteur de vertu » (τὸ γὰρ βάναισον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν, *Pol.* VII 9, 1329a 20-21 ; je souligne). Ce qu'Aristote confirme quelques lignes plus bas, en recourant à la distinction, fréquente chez lui<sup>46</sup>, entre condition nécessaire ou « ce sans quoi », et partie fonctionnelle :

On a donc dit ce sans quoi une cité ne peut être constituée et combien il y a de parties d'une cité. En effet, les agriculteurs, les ouvriers et toute la classe des hommes de peine appartiennent nécessairement aux cités (γεωργοὺς μὲν γὰρ καὶ τεχνίτας καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν) ; d'autre part, sont parties de la cité la classe militaire et celle qui délibère (μέρη δὲ τῆς πόλεως τὸ τε ὀπλιτικὸν καὶ βουλευτικόν), et chacune est distincte des autres, soit toujours, soit temporairement (*Pol.* VII 9, 1329a 34-39).

---

<sup>46</sup> Par exemple *Pol.* VII 8, 1328a 22-23 ; *EEI* 2, 1214b 26. Je remercie Charlotte Murgier pour ces références.

Il en va de même des propriétés foncières, dont Aristote reconnaît la nécessité tout en leur déniait le statut de « parties de la cité » (*Pol.* VII 8, 1328b 5-24)<sup>47</sup>. L'intégration politique de l'agriculture, comme celle des agriculteurs, atteint ici sa limite : il s'agit plutôt, dans le cas de la cité la meilleure absolument, d'une exclusion que d'une intégration. L'agriculture et l'agriculteur conditionnent la possibilité de l'exercice et de la sphère politiques mais sont par eux-mêmes dépourvus de tout sens politique. Ces passages éclairent rétrospectivement les difficultés suscitées par leur intégration politique dans les régimes existant, difficultés qu'Aristote soumet toutefois à son examen parce que, de son aveu même, l'agriculture est l'activité de subsistance « naturelle » la plus répandue.

### 5. Conclusion

La tension qui est au cœur de la réflexion d'Aristote concernant la place des agriculteurs et de l'agriculture dans la cité, est révélatrice de la difficulté et des questionnements qui animent les philosophes classiques sur la place que l'économie peut occuper dans la cité, c'est-à-dire sur la signification politique qu'elle peut revêtir. À cet égard, Aristote oscille entre une vision stricte ou étroite de la communauté politique, réduite aux seuls citoyens disposant d'un complet loisir et centrée uniquement sur les activités civiques, et une vision plus large, fondée sur des motifs pragmatiques et empiriques, et consistant à intégrer les citoyens qui ne sont pas libérés de la charge du travail agricole. Dans ce second cas, les agriculteurs et l'agriculture franchissent le seuil de la cité, mais moins pour des motifs positifs qui tiendraient à ce qu'ils apporteraient de bénéfique à l'édifice politique, que pour des motifs négatifs tenant à ce qu'ils représentent la moins mauvaise option dans les cités démocratiques. Si de ce point de vue, il est vrai que l'agriculture représente pour Aristote un « compromis »<sup>48</sup>, ce n'est pas tant parce que c'est une activité qui respecte la nature que parce qu'elle est celle qui est la moins incompatible à la fois avec le loisir nécessaire pour se consacrer à la politique<sup>49</sup>, et avec la *possibilité* de la vertu attendue des citoyens.

Cette position est singulièrement différente de celle de Xénophon qui, en la personne d'Ischomaque dans *l'Économique*, signale les bénéfices positifs de l'agriculture pour la cité et les citoyens eux-mêmes en tant qu'elle leur inculque le savoir, les vertus et le corps requis pour l'exercice du pouvoir et des pratiques militaires. Au point qu'Ischomaque, tout homme de bien qu'il est, tend parfois à se confondre avec ses esclaves parce qu'il est à même d'exécuter tous les travaux des champs<sup>50</sup>, confusion des statuts impensable chez Aristote s'il est vrai qu'existent selon lui des esclaves « par nature ». Platon, dans la cité juste des *Lois* comme dans celle de

---

<sup>47</sup> MAYHEW (1997b) n'évoque pas ce passage dans son étude sur le sens de « partie » dans les *Politiques*.

<sup>48</sup> MARSHALL (1947), 355.

<sup>49</sup> MARSHALL (1947), 354.

<sup>50</sup> HELMER (2021), 109-112.

la *République*, propose un schéma encore différent : s'il distingue, d'un côté, les fonctions et les agents relevant de la direction de la cité, et, de l'autre, les agents et les fonctions d'ordre économique, il les intègre tous néanmoins dans un même ensemble au nom de leur complémentarité hiérarchique, si bien qu'il est légitime de parler à son égard d'une véritable intégration politique des activités économiques, et notamment de l'agriculture. La pensée économique antique, on le voit, est riche de diversité.

### Références

#### Éditions des Politiques

- Curnis, M. (éd.) (2011-2022), Aristotele, *La Politica*, 6 volumes, Roma.  
 García Valdés, M. (éd.) (1988), Aristóteles, *La Política*, Madrid.  
 Jowett, B. (éd.) (1885), Aristotle, *Politics*, in J. Barnes (éd.) (1984), *Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, I, Princeton.  
 Lintott, A. (éd.) (2018), *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context. A New Translation and Commentary on Politics Books 5 and 6*, London.  
 Newman, W.L. (1887-1902), *The Politics of Aristotle*, I-IV, Oxford.  
 Pellegrin, P. (éd.) (2015), Aristote, *Les Politiques*, Paris.  
 Santa Cruz, M.I., Crespo, M.I. (éds.) (2005), Aristóteles, *La Política*, Buenos Aires.  
 Saunders, T. (éd.) (1995), Aristotle, *Politics. Books I and II*, Oxford.

#### Études

- Amouretti, M.-C. (1986), *Le pain et l'huile dans la Grèce antique. De l'aire au moulin*, Paris.  
 Cammack, D. (2019), « The dēmos in dēmokratia », *The Classical Quarterly* 69, 1, 42-61.  
 Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton.  
 Crespo, R.F. (2014), *A Re-assessment of Aristotle's Economic Thought*, London.  
 Cursaru, G. (2006), « Hippodamos de Milet : évolution ou révolution des structures spatiales urbaines ? », *Studia Humaniora Tartuensia*, 12 pp. (online: <http://www.ut.ee/klassik/sht/2006/cursaru1.pdf>).  
 Dinneen, N. (2015), « Aristotle's Political Economy : Three Waves of Interpretation », *Polis* 32, 96-142.  
 Gallagher, R. (2018), *Aristotle's Critique of Political Economy with a Contemporary Application*, London.  
 Helmer, É. (2022), « Agriculture and Justice in Xenophon's *Economics* », *Dialogos* 53, 111, 423-447.  
 Helmer, É. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris.  
 Helmer, É. (2016), « D'une réciprocité à l'autre : la spécialisation métiers et des fonctions comme principe d'unité politique dans la *République* de Platon », *Archai* 16, 13-29.

- Helmer, É. (2013), « Platon et Aristote : deux anthropologies économiques, deux cités justes », *Revue de philosophie ancienne* XXXI 2, 99-117.
- Helmer, É. (2010), *La Part du bronze. Platon et l'économie*, Paris.
- Hogan, J.C. (1959), « Hippodamus on the Best Form of Government and Law », *The Western Political Quarterly* 12, 3, 763-783.
- Jameson M.H. (1992), « Agricultural Labor in Ancient Greece », in B. Wells (éd.), *Agriculture in ancient Greece*. International symposium (07 ; 1990), Athènes, 135-146.
- Ludwig, P.W. (2020), *Rediscovering political friendship: Aristotle's theory and modern identity, community, and equality*, Cambridge.
- Marshall, J.S. (1947), « Aristotle and the Agrarians », *The Review of Politics* 9, 3, 350-361.
- Mayhew, R. (1997a), *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, Lanham.
- Mayhew, R. (1997b), « Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy », *The Journal of Ethics* 1, 4, 325-340.
- Mayhew, R. (1993), « Aristotle on Property », *Review of Metaphysics* 46, 803-831.
- Meikle, S. (1995), *Aristotle's Economic thought*, New York.
- Natali, C. (1990), « Aristote et la chrématistique », in G. Patzig (dir.), *Aristoteles'Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 296-324.
- Nielsen, K.M. (2013), « Economy and Private Property », in M. Deslauriers et P. Destrée (éds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, 67-91.
- Paden, R. (2001), « The two professions of Hippodamus of Miletus », *Philosophy & Geography* 4, 1, 25-48.
- Pangle, L.S. (2003), *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge.
- Stern-Gillet, S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany.
- Tabosa, A. (2016), « Les métamorphoses de la richesse : économie et chrématistique chez Aristote », in É. Helmer (éd.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 251-273.
- Vanhaegendoren, K. (2007), « Travail et loisir en Grèce ancienne : à propos de la complémentarité des activités du citoyen », *Ancient Society* 37, 1-35.
- Zizza, C. (2022), « Aristotle, the Agricultural Democracy, and the Aphytaians (*Pol.* 6, 1319a 14-19) », *Araucaria* 24, 49, 329-349.