



ΟΙ ΥΠΟΧΡΕΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΠΟΛΙΤΕΣ, ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗΣ «ΔΙΑΔΙΚΑΣΤΙΚΗΣ» ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Φίλιππος Νικολόπουλος

Δρας Κοινωνιολογίας

πρ. Επίκ. Καθηγητής Κοινωνιολογίας Παν/μίου Κρήτης-Νομικού

πρ. Αν. Καθηγητής Κοινωνιολογίας Παν/μίου Ινδιανάπολης (Παν/λης Αθηνών)

Περίληψη: Σύμφωνα με την αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία η Πόλη-Κράτος έχει υποχρέωση να διαπαιδαγωγεί και να πολιτικοποιεί τους πολίτες της με έναν ορισμένο τρόπο, να περνά δηλ. στις συνειδήσεις τους ένα συγκεκριμένο σύστημα αξιών, ανάλογο με το είδος πολιτεύματος που υιοθετεί. Η Πόλη-Κράτος δηλ. υποχρεούται να τους διδάσκει «το ευ ζην», ανάλογα με τις αξιολογικές προτεραιότητες του πολιτεύματος που υιοθετεί. Το αυτό ισχύει και για την Πολιτεία, ένα από τα τρία ορθά πολιτεύματα κατά τον Αριστοτέλη. Η Πολιτεία, λοιπόν, δεν περιορίζεται απλώς στο να ακολουθεί δημοκρατικές διαδικασίες (προσδιορισμός πλειοψηφιών και μειοψηφιών) αλλά προσπαθεί να διδάξει στους πολίτες της έναν ορθό τρόπο κοινωνικής και πολιτικής ζωής που ν' αντιστοιχεί στις αξίες που υιοθετεί. Το αυτό ισχύει, κατ' επέκταση, και στο σύγχρονο δημοκρατικό πολίτευμα, που οι λειτουργίες του δεν περιορίζονται μόνον στο να προσδιορίζει πλειοψηφίες και μειοψηφίες, (όπως υποστηρίζει η σύγχρονη φιλελεύθερη εκδοχή της δημοκρατίας), αλλά επεκτείνονται και στο να περνούν στις συνειδήσεις των πολιτών έναν ολόκληρο κόσμο αξιών που αντιστοιχεί, σύμφωνα με τα δικά του κριτήρια, στον ορθό και δίκαιο τρόπο κοινωνικής ζωής (ρεπουμπλικανική εκδοχή της δημοκρατίας) που αναιρεί τις μεγάλες οικονομικές και κοινωνικές ανισότητες.

Λέξεις κλειδιά: Πόλη-Κράτος, ευ ζην, Πολιτεία (ως ορθό πολίτευμα), δημοκρατικές διαδικασίες, διαδικαστική και ρεπουμπλικανική εκδοχή της σύγχρονης δημοκρατίας.

THE OBLIGATIONS OF THE POLICY TOWARDS ITS CITIZENS ACCORDING TO ARISTOTLE, AND THE CRITICISM AGAINST THE MODERN LIBERAL “PROCEDURAL” VERSION OF DEMOCRACY

Abstract: According to Aristotelian political philosophy the City-State is obliged to school and politicalize its citizens with a concrete way, i.e. to pass into their consciences a concrete value system, which corresponds to the kind of political regime that it adopts. In other words the City-State is not “neutral”, but is obliged to teach them the “ευ ζην” (the good life), in



correspondence with the value priorities of the political regime that it adopts. The same thing should be said even for “Politeia” (Republic), one of the three right political regimes according to Aristotle. Thus, the Republic is not simply limited to follow democratic processes (measurements of majorities and minorities), but tries to teach its citizens a correct way of social and political life in correspondence with the value world which it adopts. The same thing also exists, by extension, in the modern democratic political regime. Its functions are not only related with the specification of majorities and minorities (as the contemporary liberal version of democracy maintains), but also extends to passing an entire value world in the consciences of its citizens. And we mean a value world which corresponds, according to its own criteria, to a good and fair organization of social life (republican version of democracy), which overthrows the big economic and social inequalities.

Keywords: city-state, “ευ ζην” (good life), “politeia” (republic, as correct political regime), democratic processes, “procedural” and republic version of modern democracy.

I.

Είναι γνωστό ότι η σύνδεση του αρχαίου Έλληνα πολίτη με την πόλη του (την Πόλη-Κράτος) ήταν πολύ πιο ολοκληρωμένη απ’ ό,τι του πολίτη με το έθνος-κράτος των νεότερων χρόνων. Η Πόλη-Κράτος στον αρχαίο Έλληνα (και δεν εννοούμε μόνον τα δημοκρατικά πολιτεύματα, αλλά και τα ολιγαρχικά και τα βασιλικά) δεν γινόταν αντιληπτή, όπως σήμερα ο πολίτης αντιλαμβάνεται και συνειδητοποιεί το σύγχρονο κράτος, το κράτος-«Λεβιάθαν». Η ζωή του ήταν πολύ πιο δεμένη με τη δημόσια ζωή της Πόλης-Κράτους (Coulanges, 1991, σσ. 24-25, 346), στην οποία ανήκε, σε όλες τις εκδοχές της.

Στα δημοκρατικά πολιτεύματα (π.χ. στο πολίτευμα της αρχαίας Αθήνας) (Coulanges, 1991, σσ. 495-504), η σύνδεση του πολίτη προς την πόλη του ήταν ακόμη πιο ισχυρή, γιατί το «νομοθετεί» και το «δικάζει» επιτελείτο απ’ ευθείας, άμεσα από αυτόν, όπως και ευρύτερα η λήψη των αποφάσεων για τη συνολική πολιτική της πόλης του ανήκε σε αυτόν. Στην έμμεση αντιπροσωπευτική δημοκρατία των νεότερων χρόνων δυτικού τύπου (πολύ περισσότερο των τελευταίων δεκαετιών με τη συνεχώς επεκτεινόμενη μαζικότητα και τους αποτελεσματικούς μηχανισμούς χειραγώγησης και αποπροσανατολισμού του κοινωνικού σώματος) οι «κατ’ όνομα» πολίτες δεν μπορούσαν να αισθανθούν αυτή τη βαθύτητα της σύνδεσης που χαρακτήριζε τη δημόσια ζωή εκείνων των χρόνων στα αμεσοδημοκρατικά πολιτεύματα (Coulanges, 1991, σσ. 495-498. Αριστοτέλης. 1992, 1289α27- 1289β5, 1294α32-1295α1).

Ο Fustel de Coulanges στο περίφημο έργο του «Η Αρχαία Πόλη» (Coulanges, 1991, σ. 24-29. Σακελλαρίου, 1991, σσ. 7-29) περιγράφει και αναλύει σε βάθος το πώς λειτουργούσε ο πολίτης στην αρχαία «Πόλη-Κράτος» και πώς εκφραζόταν από αυτήν και το πώς δεν μπορούσε να εννοήσει τον εαυτό του (στο πλαίσιο μιας, ας πούμε, «ατομικιστικής πορείας ή καριέρας»), να ενεργεί και να δραστηριοποιείται έξω από αυτήν.



Ιδιαίτερα στα δημοκρατικά πολιτεύματα ο Δήμος κυριολεκτικά «κρατούσε» και μπορούσε, όπως και ο Αριστοτέλης επισημαίνει, να καταλήξει «τύραννος» όσον αφορά τη διαδικασία λήψης αποφάσεων και την αντιμετώπιση προσώπων, που λόγω της επιρροής τους και των φυσικών ικανοτήτων τους, μπορούσαν ν' αποτελέσουν κίνδυνο περιορισμού της κυριαρχίας του. Ο πολίτης της δημοκρατικής πόλης-κράτους δεν είχε ακριβώς ατομικά και πολιτικά δικαιώματα, όπως τα εννοούμε σήμερα (δηλ. ως άμυνα του ατόμου απέναντι σε μία ισχυρή κεντρική εξουσία, που έχει επεκτατικές κυριαρχικές τάσεις επί του κοινωνικού σώματος και λόγω αναπτυσσόμενων γραφειοκρατικών δομών αλλά και λόγω μη ελεγχόμενων αυτονομιστικών τάσεων της λεγόμενης πολιτικής τάξης ή της οικονομικής εξουσίας που μπορεί να επηρεάζει την προηγούμενη ορισμένες φορές μάλιστα καθοριστικά), αλλά ασκούσε ο ίδιος *άμεσα την εξουσία* και λάμβανε ο ίδιος τις μεγάλες αποφάσεις που αφορούσαν στην πόλη του, ανεξάρτητα αν δεχόταν την κοινωνικοοικονομική ανισότητα μεταξύ των πολιτών, όπως φυσικά και τον θεσμό της δουλείας. Παράλληλα ήταν δεμένος εκούσια με ένα σύνολο υποχρεώσεων με την πόλη του και δεν μπορούσε να διανοηθεί τον εαυτό του έξω από αυτές.

Ο Fustel de Coulanges ήθελε να τονίσει, αν και υπερέβαλε κάπως σχετικά με τον ρόλο της θρησκείας, ότι στην αρχαία πόλη-κράτος *δεν υπήρχε ατομική δραστηριότητα και ιδιωτικότητα*, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, ιδιωτικότητα, που σαφώς σχετιζόταν με την άνοδο και την κυριαρχία των αστικών στρωμάτων στον δυτικό κόσμο και την πολιτισμική ηγεμονία που επέβαλαν ακόμη και πριν από τον 19^ο αιώνα (Φίλιας, 1979, σσ. 114-135. Γκράμσι, 1982, σσ. 177-181). Ακόμη και η δημοκρατική πόλη δέσμευε αρκετά πιεστικά τους πολίτες, ιδιαίτερα όταν βρισκόταν σε κίνδυνο (Coulanges, 1991, σσ. 349-350, 502-504). Από την άλλη η πόλη καθοδηγούσε τον πολίτη στην εκπαίδευση και στην εκτέλεση των βασικών του καθηκόντων. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που γράφει ο παραπάνω συγγραφέας: «Ο άνθρωπος δεν είχε κανενός είδους ανεξαρτησία. Το σώμα του ανήκε στο κράτος και ήταν αφιερωμένο στην υπεράσπισή του... Η ιδιωτική ζωή δεν ξέφευγε από αυτήν την παντοδυναμία του κράτους... Η εκπαίδευση δεν ήταν καθόλου ελεύθερη στους Έλληνες (εννοεί τους κατοίκους της αρχαίας Πόλης-Κράτους). Αντίθετα ήταν ο τομέας, στον οποίο το κράτος περισσότερο από κάθε άλλον επενέβαινε αποφασιστικά... Η πόλη θεωρούσε κτήμα της το σώμα και τη ψυχή του κάθε πολίτη, έτσι ήθελε να διαπλάσει αυτό το σώμα και αυτήν τη ψυχή με τρόπο που να της αποδώσουν όσο το δυνατόν περισσότερα... Η ελευθερία της σκέψης σχετικά με τη θρησκεία της πόλης ήταν κάτι εντελώς άγνωστο στους αρχαίους... Η αθηναϊκή νομοθεσία προέβλεπε ποινές για όσους αρνούντο να τιμήσουν θρησκευτικά μία εθνική εορτή... Η ζωή του ανθρώπου δεν είχε καμιά αξία, όταν διακυβεύονταν τα συμφέροντα της πόλης...» (Coulanges, 1991, σσ. 345-350).



Μόνον αν κατανοήσουμε σε βάθος αυτήν την *πολιτική κουλτούρα*¹ (Kavanagh, 1991, σ. 23-42. Δεμερτζής, 1989, σσ. 31-55, 312-320. Kroeber-Kluckhohn, 1952, σ. 182) μπορούμε να καταλάβουμε και τα βιβλία Ζ' (περί της «άριστης πόλης» που χαρακτηρίζεται από επικράτηση της αρετής) και Η' (περί εκπαίδευσης και αγωγής των πολιτών) των «Πολιτικών» του Αριστοτέλη και ευρύτερα τη θεμελιακή του θέση ότι η πολιτεία (δηλ. η Πόλη-Κράτος) πρέπει να καθοδηγεί τους εφήβους, αλλά και τους ενήλικους προς έναν ορισμένο τρόπο ζωής, ανάλογα με τα αξιακά-πολιτειακά πρότυπα που υιοθετεί, θεμελιακή θέση που ίσχυε για κάθε πολίτευμα ακόμη και το πιο δημοκρατικό. Παράλληλα υπό το πρίσμα της ίδιας πολιτικής κουλτούρας και των θέσεων του Αριστοτέλη μπορούμε να αντιληφθούμε και το πόσο λανθασμένη και ρηχή μπορεί να χαρακτηριστεί η σύγχρονη νεοφιλελεύθερη άποψη, σύμφωνα με την οποία το δημοκρατικό πολίτευμα πρέπει να εξαντλείται απλώς σε «διαδικασίες», μέσα από τις οποίες «καταμετρούνται» πλειοψηφίες και μειοψηφίες και δεν περιλαμβάνει τίποτε άλλο από πλευράς πολιτειακών υποχρεώσεων σε σχέση πάντα με την αγωγή των πολιτών και την κατίσχυση ορισμένων πολιτικών και κοινωνικών αρχών (Sandel, 1998, σσ. 7-8, 25-28).

II.

Ο Αριστοτέλης στηρίχτηκε στα παραπάνω σημεία της πολιτικής κουλτούρας της Πόλης-Κράτους για να συνδέσει τη διδασκαλία του «ευ ζην» προς τις υποχρεώσεις της προς τους πολίτες. Κατά κάποιο τρόπο αναβάθμισε θεωρητικά και εμπλούτισε ποιοτικά αυτά τα σημεία για να υποστηρίξει τελικά ότι ο σκοπός της πόλης, όπως και του πολίτη, αποτελεί η *ευδαιμονία* (Αριστοτέλης, 1992, 1323β 22 – 1324α 4. Halper, 1995, σσ. 84-96). Και ευδαιμονία δεν νοείται χωρίς κατίσχυση της *αρετής* (Αριστοτέλης, 1992, 1323β 40 – 1324α 1. Anton, 2003, σσ. 11-19. Santas, 1995, σσ. 157-178). Αλλά η *αρετή διδάσκεται* και η άριστη πόλη διαμορφώνεται, καθώς λαμβάνονται πρόνοιες από πλευράς της ώστε να επιβληθούν κάποιες αρχές και κανονιστικά πρότυπα στη δημόσια ζωή, αρχές και πρότυπα που θα εμπεδωθούν στη συνείδηση των πολιτών. Η άριστη πόλη δεν διαμορφώνεται με ένα «νομοθέτη» και μια «πολιτική εξουσία ουδέτερη», όπως θα το ήθελε η σύγχρονη φιλελεύθερη «διαδικαστική» εκδοχή της δημοκρατίας, αλλά με ένα νομοθέτη και μια *εξουσία που παίρνει θέσεις, υιοθετεί κάποια κανονιστικά πρότυπα και διαπαιδαγωγεί και κατευθύνει τους πολίτες προς έναν ορισμένο τρόπο του «πολιτεύεσθαι», ανάλογο με το είδος του πολιτεύματος που έχει επιβληθεί.*

Και η υιοθέτηση αυτών των κανονιστικών προτύπων προς την κατεύθυνση της αρετής και της ευδαιμονίας δεν γίνεται κατά τρόπο «ολοκληρωτικό», αλλά πάνω στη βάση μιας πλατιάς

¹ Μιλώντας σ' αυτό το σημείο για «πολιτική κουλτούρα» εννοούμε επαναλαμβανόμενα πρότυπα πολιτικής συμπεριφοράς, γύρω από έναν κεντρικό άξονα ιδεών, αξιών και αρχών. Με άλλα λόγια υπό αυτή την έννοια κουλτούρα σημαίνει αυθόρμητες πρακτικές ζωής με νοηματοδότηση και αξιολογικούς προσδιορισμούς που δεν τυχαίνουν κάθε φορά εκ νέου ορθολογικής επεξεργασίας. Αποτελούν «δοσμένες» πρακτικές που έχουν καταλήξει να υποβαθμούνται από συλλογικά ψυχικά περιεχόμενα χωρίς ορθολογική κάθε φορά δικαιολόγηση.



και όχι μονολιθικής αντίληψης, γύρω από την ορθότητα του πολιτεύματος (Αριστοτέλης, 1992, 1279α 17 – 1279α 39). Είναι γνωστό ότι ο Σταγειρίτης φιλόσοφος δεν προσδιόρισε ως ορθό πολίτευμα μόνον ένα, όπως έπραξε ο Πλάτωνας με την «Πολιτεία» του, αλλά τρία: *Βασιλεία, Αριστοκρατία και Πολιτεία* (Αριστοτέλης, 1992, 1279α 33 – 1279α 39). Η δε τελευταία θεωρούσε ότι συνίσταται σε *μείξη στοιχείων δημοκρατίας και ολιγαρχίας* (Αριστοτέλης, 1992, 1293β 33 – 1293β 34, 1294α 32 – 1294β 43). Αυτό λέει πολλά. Ένας ολοκληρωτικός τρόπος πολιτικής σκέψης γύρω από την ορθή πολιτεία και κοινωνία επιμένει και επιβάλλει έναν και μόνον τρόπο οργανωμένης πολιτικής ζωής και δεν αφήνει περιθώρια σε εναλλακτικά πολιτικά πρότυπα ή σε συνδυασμούς πολιτευμάτων.

Γι’ αυτό και είναι τελείως άδικη και ακατανόητη η αυστηρή κριτική του Karl Popper προς τον Αριστοτέλη (Πόππερ, 2003, σσ. 11-22) (ότι δηλ. και αυτός συνέβαλε με τις φιλοσοφικές του θέσεις τη διαμόρφωση «κλειστών κοινωνιών», όπως ο Πλάτωνας) στο γνωστό βιβλίο του η «Ανοικτή Κοινωνία και οι Εχθροί της». Αν αναγνώσει κανείς προσεκτικά και όχι με προκατάληψη τα «Πολιτικά» θα διαπιστώσει πόσο μη δογματικός και πόσο επαγωγικός είναι ο τρόπος σκέψης του μεγάλου Σταγειρίτη. Δεν αφήνει περιθώρια να πιστέψει κανείς ότι πρέσβευε ότι βρήκε αποκλειστικά την πολιτειακή ορθότητα σε ένα και μόνον πολίτευμα και ότι επέμενε ότι αυτό και μόνον αυτό έπρεπε οπωσδήποτε να επιβληθεί, έστω και με τη βία, και ότι αυτό θα παρέμενε αναλλοίωτο.

Ίσα-ίσα τα ορθά πολιτεύματα (*Βασιλεία, Αριστοκρατία, Πολιτεία*) μπορεί να αλλοιωθούν, να φθαρούν, να ξεπέσουν και να καταλήξουν στις παρεκβάσεις τους: *Τυραννία, Ολιγαρχία, Δημοκρατία* (Αριστοτέλης, 1992, 1279β 4 – 1279β 10). Και στα «Πολιτικά» του, σε ορισμένα σημεία τους προσδιορίζει πώς δυστυχώς μπορεί να συμβεί αυτό ή υπό ποιες προϋποθέσεις μπορεί να αποφευχθεί (συμπεριλαμβανομένης και της διαπαιδαγώγησης του χαρακτήρα των πολιτών). Ίσα-ίσα ο τρόπος έρευνας των πολιτευμάτων που ακολουθεί καταδεικνύει ότι προσπαθεί να έχει και *εμπειρική προσέγγιση*, όπως θα λέγαμε στη σύγχρονη κοινωνιολογία και πολιτική επιστήμη, των πολιτειακών διαμορφώσεων και εξελίξεων. Επαγωγικός και εμπειρικός αποκλείει κάθε ταύτιση με δογματική θεώρηση του «πολιτειακού ορθού».

Αυτό φαίνεται επίσης και στο Ε’ βιβλίο των «Πολιτικών», όπου αναλύει τα αίτια των επαναστάσεων των πόλεων (Αριστοτέλης, 1992, 1301α 16 – 1316β 27). Τόσο με τις αναλύσεις του στο Ε’, όσο και στο Δ’ και το Ζ’ βιβλίο των «Πολιτικών» αποδεικνύει ότι η σκέψη του δεν σχετίζεται με το πνεύμα μονομερών κοινωνιολογικών και πολιτικών θεωρήσεων, όπως τις γνωρίσαμε στον 19^ο αιώνα, όπως και δεν σχετίζεται με οποιοδήποτε είδος *ιστορικοκοινωνικού ντετερμινισμού* (συνδεόμενου πάντα με υποτιθέμενη ύπαρξη *αντικειμενικών ιστορικοκοινωνικών νόμων* – με τους οποίους θα μπορούσε κανείς να προβλέψει τα μελλοντικά στάδια της εξέλιξης μιας κοινωνίας ή και ολόκληρης της ανθρωπότητας – «ύπαρξη νόμων» αμφισβητηθείσα ανοικτά από τον Karl Popper) (Popper, 1976, σσ. 1-4, 139-161), που θα μπορούσε να συμβάλει στη γένεση και παγίωση «κλειστών κοινωνιών». Η έννοια της *ενδελέχειας* έχει άλλο νόημα. Σχετίζεται με τη θέση ότι η Πόλη-Κράτος έχει πάντα ένα σκοπό που σε τελευταία ανάλυση κατατείνει στην άνοδο της



ποιότητας και της πνευματικότητας της κοινωνικής ζωής, που με κανένα τρόπο δεν μπορεί να νοηθεί ως απλή συμβίωση χάριν κοινού οφέλους (Αριστοτέλης, 1992, 1280α 31 – 1281α 4. Anagnostopoulos, 1995, σσ. 13-15). Ο παραπάνω σκοπός όμως δεν συλλαμβάνεται ταυτισμένος με μία και μοναδική κατεύθυνση πολιτειακής ρύθμισης την οποία αναγκαστικά έπρεπε να ασπασθούν όλοι οι πολίτες ως «αιδεώδη». Γι' αυτό κατ' αυτόν ορθό πολίτευμα, όπως είπαμε παραπάνω, δεν ήταν μόνον η Πολιτεία, αλλά και η Βασιλεία και η Αριστοκρατία.

III.

Αυτό όμως που αποτελούσε ακλόνητη θέση του μεγάλου Σταγειρίτη ήταν ότι σε κάθε πολίτευμα η Πόλη-Κράτος είχε σαφείς υποχρεώσεις προς τους πολίτες, όσον αφορά τη διαπαιδαγώγηση και την κοινωνικοποίησή τους, (Αριστοτέλης, 1992, 1333α 11 – 1333β 5, 1337α 12 – 1337α 32) όπως και αυτοί προς αυτήν. Οι υποχρεώσεις αυτής της κατηγορίας «χρωματίζονται» ανάλογα με το είδος του πολιτεύματος και οπωσδήποτε συνδέονται με ό,τι αποκαλείται «ευ ζην». Η συγκεκριμένη αυτή διαπαιδαγώγηση, κοινωνικοποίηση και πολιτικοποίηση, (Αριστοτέλης, 1992, 1337α 12 – 1342β 34, 1337α 12 – 1337α 32) κατ' ανάδραση, συμβάλλει στην σταθερότητα και την καλή λειτουργία του ίδιου του πολιτεύματος. Ρητά λέγει στο Θ' βιβλίο² (Αριστοτέλης, 1337α 12 – 1342β 34) ότι «... δει γαρ προς εκάστην (δηλ. πολιτείαν) παιδεύεσθαι· το γαρ ήθος της πολιτείας εκάστης το οικείον και φυλάττειν είθε την πολιτείαν και καθίστησιν εξ αρχής, οίον το μεν δημοκρατικόν δημοκρατίαν το δε ολιγαρχικόν ολιγαρχίαν· αεί δε το βέλτιον ήθος βελτίονος αίτιον πολιτείας» («Η αγωγή του πολίτη πρέπει να συμβαδίζει με το πολίτευμα, αφού το πνεύμα κάθε μορφής πολιτεύματος, συνήθως όχι μόνο το προστατεύει, αλλά και το εγκαθιδρύει από την αρχή. Έτσι το δημοκρατικό πνεύμα προστατεύει κι εγκαθιδρύει τη δημοκρατία και το ολιγαρχικό πνεύμα την ολιγαρχία. Και πάντα καλύτερο πνεύμα σημαίνει αιτία καλύτερης μορφής πολιτεύματος) (Αριστοτέλης, 1337α 12 – 1337α 19).

Με άλλα λόγια υποστηρίζει τη βασική θέση της σύγχρονης θεωρίας πολιτικής ανάπτυξης (ΠΑ), σύμφωνα με την οποία ο υψηλός δείκτης της τελευταίας επιτυγχάνεται όχι μόνον με κατάλληλους και ανάλογους πολιτικούς θεσμούς, αλλά και με μια αντίστοιχη πολιτική κουλτούρα, (Pye, 1978, σσ. 134-138. Τερλεξής, 1975, σσ. 37-47. Νικολόπουλος, 1994, σσ. 121-122) (που σαφώς περιλαμβάνει και κάποιο είδος πολιτικού ήθους), κουλτούρα που διαπιστώνεται ή όχι ανεξάρτητα από την τυπική θεσμική αποκρυστάλλωση.

Ό,τι είπαμε παραπάνω γενικά για όλα τα πολιτεύματα, ισχύει ειδικά και για το πολίτευμα της Πολιτείας (με την αριστοτελική έννοια του όρου). Η Πολιτεία ως μείξη ολιγαρχίας και

² Στο όγδοο βιβλίο των Πολιτικών ο Αριστοτέλης ομιλεί περί της εκπαίδευσης των νέων και γενικά του τρόπου αγωγής των πολιτών. Δίνει ιδιαίτερη σημασία σ' αυτές τις διαδικασίες γιατί πάγια πεποίθησή του ήταν ότι τα πολιτεύματα δεν προσδιορίζουν μόνο τη δομή της πολιτειακής οργάνωσης, αλλά και τον τρόπο ζωής των πολιτών. Γι' αυτό και πίστευε ότι η εκπαίδευση των νέων έπρεπε να είναι υπό την επίβλεψη των δημόσιων αρχών.



δημοκρατίας (Αριστοτέλης, 1992, 1293β 34, 1294α 32 – 1294β 18), έπρεπε να διαπαιδαγωγήσει με τέτοιο τρόπο τους πολίτες ώστε να αντιτίθενται, τόσο ενάντια στην καθαρή ολιγαρχία (με ό,τι αυθαιρεσία και αδικία αυτή περικλείει), όσο και ενάντια σε ό,τι σήμερα θα ονομάζαμε «οχλοκρατία» (με ένα δήμο «ομαδικό τύραννο», που δεν σέβεται τους νόμους και την αξιοκρατία και άγεται και φέρεται από τους δημαγωγούς). Στην Πολιτεία η δημοκρατική λήψη αποφάσεων, το πνεύμα της *ισότητας* (όχι με την κοινωνικοοικονομική έννοια του όρου) και της *ελευθερίας* δεν συγκρούεται με τις αξιοκρατικές επιλογές ούτε απορρίπτει την θετική επιρροή των «αρίστων» και των δικαίων.

Ήταν αδιανόητο για τον Αριστοτέλη ένα πολίτευμα αυτού του είδους να εξαντλείτο μόνον σε διαδικαστικές ρυθμίσεις, μέσα από τις οποίες θα καταμετρούντο μόνο «μειοψηφίες» και «πλειοψηφίες». Αντίθετα κατ' εξοχήν αυτό το πολίτευμα, που πλησίαζε το ιδανικό, είχε υποχρέωση να βρίσκεται συνδεδεμένο με τη διδασκαλία του «ευ ζην», ώστε οι αποφάσεις που θα λαμβανόντουσαν από τους πολλούς³ (Αριστοτέλης, 1294α 9 – 1294α 25) να μην οδηγούσαν μακράν της αρετής και της ευδαιμονίας της πόλης. Επομένως έπρεπε να διαμορφώνει ορισμένους *αξιολογικούς άξονες για τη δημόσια ζωή* με βάση τους οποίους θα δομείτο η πολιτική της πόλης τόσο ως προς τα εσωτερικά ζητήματα όσο και ως προς τις σχέσεις της με τις άλλες πόλεις. Δεν μπορούσε να μένει αξιολογικά «ουδέτερη», δήθεν αμέτοχη οποιασδήποτε ιδεολογίας.

Είναι κατάδηλο ότι η παραπάνω αριστοτέλεια αντίληψη έρχεται σε *πλήρη αντίθεση με τη φιλελεύθερη «διαδικαστική» εκδοχή του σύγχρονου δημοκρατικού πολιτεύματος* (Sandel, 1984, σσ. 1-11. Hayek, 1984, σσ. 80-96) (που φυσικά είναι έμμεσο κι αντιπροσωπευτικό ,πράγμα που αφήνει πολλά περιθώρια για οργανωμένες και δομημένες διαμεσολαβήσεις και ανεπτυγμένους μηχανισμούς χειραγώγησης των πολιτών), σύμφωνα με την οποία το κράτος πρέπει να παραμένει «ουδέτερο» ως προς την επιλογή δημόσιων αξιολογικών αξόνων, αρκούμενο μόνον στην κατοχύρωση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων και στην ανοχή απλώς της «διαφορετικής άποψης» (Sandel, 1996, σσ. 8-17). Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή, η δημοκρατία των νεότερων χρόνων δεν υποχρεούται σε καμία καθοδήγηση των πολιτών προς την κατεύθυνση κάποιου «ευ ζην» και κάποιας, έστω περιορισμένης, ιδεολογικής γραμμής. Η δημοκρατικότητά της κυρίως εξαντλείται στην παροχή εγγυήσεων ως προς τον διαδικαστικό προσδιορισμό πλειοψηφιών και μειοψηφιών και ως προς την κατίσχυση της αόριστης αρχής της ανεκτικότητας (tolerance). Κατά κάποιο τρόπο αυτού του τύπου το «δημοκρατικό» κράτος αντιστοιχεί στο «κράτος-νυκτοφύλακα» του 19^{ου} αιώνα, στο οποίο πίστευε ο τότε ανερχόμενος πολιτικός και οικονομικός φιλελευθερισμός έναντι της κρατικής απολυταρχίας του «old regime».

³ Φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης ήθελε στην «Πολιτεία» να υπεισέρχεται και στοιχείο «Αριστοκρατίας», με την έννοια ότι έδινε ιδιαίτερη σημασία στην αναγνώριση της αρετής ως καθοριστικό στοιχείο της σύστασης του ορθού πολιτεύματος. Μερικοί σχολιαστές των Πολιτικών του πιστεύουν ότι ο φιλόσοφος «παρεκκλίνει» από την «Πολιτεία» στην «Αριστοκρατία» (Αριστοτέλης, 1993, 328, σχόλιο 34).



Ωστόσο αυτή η εκδοχή, αν αναλυθεί προσεκτικότερα, συνδέεται τελικά με κάποιο είδος πολιτικής υποκρισίας και «πλαστής ουδετερότητας». Υπάρχει μάλλον «δήθεν ουδετερότητα», διότι ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση κάποιες αξίες κρίνεται ότι πρέπει να προωθηθούν και να επιβληθούν, αφού υπάρχει δέσμευση με τα ατομικά και ανθρώπινα δικαιώματα και την αρχή της ανεκτικότητας. Φαίνεται, λοιπόν, ότι είναι αδύνατον η οποιαδήποτε πολιτειακή οργάνωση να αποδεσμευτεί, πλήρως από οποιαδήποτε προτίμηση και ιεράρχηση αξιών. Ακόμη και ο πιο ακραίος *libertarian* (ελευθεριακός) επιλέγει αυτή τη στάση ζωής, ακριβώς γιατί έκανε κάποια αξιολογική επιλογή. *Το ανθρώπινο ον*, κατά κάποιο τρόπο, είναι «καταδικασμένο» να προσδιορίζεται αξιολογικά, είτε το θέλει είτε δεν το θέλει. Από εκεί κι ύστερα το ζήτημα είναι η κατεύθυνση της προαίρεσης και το αξιολογικό της περιεχόμενο, όπως και η αιτιολόγησή της ή από πλευράς πολιτικού συστήματος πόσο δεσμευτικό είναι το αξιολογικό-κανονιστικό πλαίσιο (που επιλέγεται) για την καθημερινή ζωή του ατόμου και για τις δικές του προσωπικές αποφάσεις. Το ότι θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι *δεν υπάρχει ένα απόλυτο αντικειμενικό κριτήριο* για την ορθότητα ή μη των αξιολογικών επιλογών δεν αποτελεί επιχείρημα για τη διακήρυξη της «δήθεν ουδετερότητας» του κράτους και των ακολουθούμενων πολιτικών. Η αξιολόγηση και η εκτίμηση των επιλογών και των ακολουθούμενων πολιτικών αποτελεί ένα ζήτημα που θα εκτιμηθεί και θα κριθεί από την ίδια τη ζωή, τις γενιές που θα ακολουθήσουν και τελικά την ίδια την ιστορία.

Ύστερα επιχείρημα-καταπέλτης ενάντια στη «δήθεν ουδετερότητα» της φιλελεύθερης διαδικαστικής εκδοχής της έμμεσης δημοκρατίας των νεότερων χρόνων αποτελεί η ύπαρξη *εκτεταμένων μηχανισμών χειραγώγησης* των ατόμων, που τελικά από πολίτες μεταβάλλονται ουσιαστικά σε απλούς «υπηκόους» οικονομικών και διευθυντικών ολιγαρχιών. Στις δυτικές αστικές δημοκρατίες, ιδιαίτερα του *ύστερου καπιταλισμού*, οι μηχανισμοί χειραγώγησης (π.χ. διαφήμιση προϊόντων, πολιτική διαφήμιση, πολιτική προπαγάνδα) δεν αφήνουν τα άτομα «ουδέτερα», αλλ' αντίθετα τα ωθούν (πάνω στη βάση κατάλληλων τεχνικών επιρροής της σκέψης και της προσωπικότητάς τους) προς μία συγκεκριμένη αξιολογική προτίμηση (π.χ. να ακολουθούν την α ή β σταδιοδρομία γιατί είναι επικερδής, να είναι άκρατοι καταναλωτές προϊόντων, να προτιμούν το α ή το β κόμμα), που συνδέεται πάντα με συμφέροντα και σκοπιμότητες. Οι εμμεσοποιημένες διαδικασίες και ορισμένες εξειδικευμένες δομές του πολιτικού συστήματος βοηθούν προς αυτή την κατεύθυνση. Πίσω από την προτίμηση της δήθεν «ουδετερότητας» του φιλελεύθερου κράτους, υποκρύπτεται ένας αδίστακτος οικονομικός λιμπεραλισμός που καλλιεργεί και αναπαράγει κοινωνικοοικονομικές ανισότητες και διατηρεί ένα καθεστώς εκμετάλλευσης των εργαζομένων. Κάτω από τέτοιες συνθήκες γιατί δεν δικαιούται μια άλλη κρατική πολιτική να θέσει άλλα *αξιακά προτάγματα* και να διαπαιδαγωγήσει συνειδητά πολίτες προς άλλα κανονιστικά πρότυπα απορρίπτοντας την έννοια της «ουδετερότητας».



IV.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Αριστοτέλη, η Πόλη-Κράτος όχι απλώς «νομιμοποιείται» να διαπαιδαγωγεί τους πολίτες και να τους περνά κατά την κοινωνικοποίηση και πολιτικοποίησή τους, ένα συγκεκριμένο αξιακό σύστημα, αλλά και υποχρεούται να πράττει έτσι. Από την άλλη, είναι γνωστό ότι στα «Πολιτικά του» υποστηρίζει τη θέση ότι η *μεσαία τάξη* αποτελεί εγγύηση σταθερότητας του πολιτεύματος (Αριστοτέλης, 1295α 25 – 1296β 9, 1296β 35 – 1297α 13). Όσο λιγότερες ακραίες οικονομικές ανισότητες υπάρχουν μέσα σε μία κοινωνία, τόσο περισσότερο απουσιάζουν οι εντάσεις και οι ανατρεπτικές τάσεις μέσα στους κόλπους της. Και εκτεταμένη μεσαία τάξη υπάρχει, όταν ακριβώς απουσιάζουν ακραίες καταστάσεις πλούτου και φτώχειας, με άλλα λόγια ακραίες ταξικές αντιπαραθέσεις. Η Πόλη-Κράτος, λοιπόν, *αν έχει ισχυρή μεσαία τάξη*, αυτό αποτελεί *σημαντική θετική προϋπόθεση για τη σταθερότητα και μακροβιότητα του πολιτεύματος*.

Αν μεταφερθούμε, στη συνέχεια, στα σύγχρονα αντιπροσωπευτικά δημοκρατικά πολιτεύματα του δυτικού κόσμου, θα πρέπει με βάση την ίδια αριστοτέλεια θέση να συμπεράνουμε ότι σταθερότητα πολιτεύματος υπάρχει, μόνον όταν οι *ταξικές ανισότητες δεν είναι μεγάλες* και τα μεγάλα από τα μικρά «εισοδήματα» δεν απέχουν *σε υπερβολικό βαθμό*, δηλ. με άλλα λόγια τα μικρομεσαία στρώματα είναι εκτεταμένα έχουν επιρροή και δεν αισθάνονται ότι ιδιαίτερα αδικούνται από κάποιους μηχανισμούς εκμετάλλευσης που ευνοούν κάποια συγκεκριμένη οικονομική ολιγαρχία (Φίλιας, 1993, σσ. 7-18). Για να συμβεί όμως αυτό (Keynes, 2001, σσ. 389-399. Soros, 1999, σσ. 31-37. Galbraith, 1996, σσ. 33-42) απαιτείται *κοινωνική παρέμβαση του κράτους*, αφού παρατηρείται ακόμη και στο ύστερο στάδιο του καπιταλισμού (όπου κυριαρχεί το χρηματοπιστωτικό κεφάλαιο) ότι οι οικονομικές ανισότητες αυξάνουν (σε εσωτερικό και διεθνές επίπεδο), αντί να μειώνονται. Και αυτό σημαίνει αποτελεσματική *κοινωνική πολιτική* (Κασιμάτης, 1967, σσ. 83-85, 236-244, 343-346. Arnault, σσ. 29-38, 79-104, 112-118) που σκοπός της είναι να *μειώνει*, όσο το δυνατόν περισσότερο, *τις κοινωνικοοικονομικές ανισότητες*, με περιορισμούς του μεγάλου πλούτου και αύξηση των παροχών του κράτους *Κοινωνικής Πρόνοιας*. Σε καθεστώς μάλιστα νεοφιλελευθερισμού, κατά το οποίο *διαπιστώνονται συνεχείς πιέσεις από ειδικά οικονομικά συμφέροντα να συρρικνώνεται το κοινωνικό κράτος*, η κρατική υποχρέωση να υπερασπίζεται την κοινωνική πολιτική και τους οικονομικά ασθενέστερους αυξάνεται.

Αυτή όμως η κρατική υποχρέωση πρέπει να πλαισιώνεται και να υποστηρίζεται από ένα *ολόκληρο αξιακό σύστημα*, όπου η ιδέα της *κοινωνικής δικαιοσύνης και της κοινωνικής αλληλεγγύης* κυριαρχεί και αντίστοιχα η ανάγκη του περιορισμού των προνομίων της οικονομικής ολιγαρχίας αναγνωρίζεται ως πρωταρχική και θεμελιακή. Σε καθεστώς νεοφιλελευθερισμού μάλιστα για την προώθηση των παραπάνω αρχών και ιδεών, οφείλεται παράλληλα και η καταπολέμηση ενός πνεύματος ρηχού οικονομισμού και «μονεταρισμού» στηριζόμενου στην «αγοραία» εκτίμηση των οποιωνδήποτε ανθρώπινων δραστηριοτήτων (Nicolopoulos, 2016).



Σε αυτό το σημείο πρέπει να ξεκαθαριστεί ότι αυτό το είδος του οικονομικού φιλελευθερισμού, που ονειρεύεται ο Freedman και το θεωρεί προϋπόθεση για τον πολιτικό φιλελευθερισμό (Friedman, 2012, σσ. 31-50), μέσα στην πραγματικότητα του σύγχρονου μιντιοκρατούμενου καπιταλισμού, όπου η μεγιστοποίηση του κέρδους και η ανταγωνιστικότητα πρυτανεύουν, δεν υπάρχει. Επιπλέον την κατάσταση της ανισότητας σήμερα πρέπει να την προσεγγίζουμε με όρους *παγκοσμιοποίησης* (Φίλιας, 1996, σσ. 115-158. Φίλιας, 2012, σσ. 201-208⁴), κατά την οποία οι περιφερειακές χώρες υφίστανται το βάρος της εκμετάλλευσης των μητροπολιτικών χωρών υπό την πίεση ποικίλων μηχανισμών που δρουν στα πλαίσια των world-economy systems (οικονομικών κοσμοσυστημάτων) (Wallerstein, 2009, σσ. 40-44, 52-72).

Επομένως για την επίτευξη της *κοινωνικής και οικονομικής δημοκρατίας*, στην οποία κατατείνει η κοινωνική πολιτική, «νομιμοποιείται» αλλά και απαιτείται παρέμβαση του κράτους για την ανακοπή όλων αυτών των πιέσεων κατεστημένων συμφερόντων που οδηγούν σε διαρκώς αυξανόμενες ανισότητες (Φίλιας, σ. 199-200)⁵. Σε συστοιχία με τα παραπάνω η σύγχρονη δημοκρατία έχει την *υποχρέωση να διαπαιδαγωγεί τους πολίτες και με ένα αντίστοιχο «ευ ζην»*, για να μπορέσει αξιακά-πολιτισμικά να υποβαθρώσει την κοινωνική πολιτική της.

Με βάση πάντα την αριστοτέλεια πολιτική φιλοσοφία η *ρεπουμπλικανική* έννοια της δημοκρατίας και ελευθερίας (Sandel, 1998, σσ. 5-6) υπερτερεί της σύγχρονης φιλελεύθερης «διαδικαστικής» (το κράτος «ουδέτερο» χωρίς δέσμη υποχρεώσεων που προσδιορίζουν κάποιο δεσμευτικό «ευ ζην») (Sandel, 1998, σσ. 11-13, 17-19, 23-24)⁶ και αφήνει περιθώρια για το πλούσιο κοινωνικό περιεχόμενο των κρατικών παρεμβάσεων και για τις αξιακές προϋποθέσεις που το προσδιορίζουν.

Ας υπογραμμιστεί ακόμη και τούτο: το δήθεν «ουδέτερο» κράτος και η παραπάνω «διαδικαστική» έννοια της δημοκρατίας στην πραγματικότητα αφήνει ανοικτό το πεδίο σε έναν επικίνδυνο *φονταμενταλισμό* της αγοράς, όπου η καπιταλιστική συσσώρευση πρέπει να είναι η μόνη αξιόλογη δραστηριότητα των ατόμων.

Αυτή την κατάσταση την διαπιστώνει ακόμη και ο μεγιστάνας του πλούτου G. Soros, όταν επισημαίνει (κρούοντας φυσικά τον κώδωνα του κινδύνου) ότι το «αγοραίο τμήμα» της κοινωνίας είναι πολύ πιο ανεπτυγμένο από το «μη αγοραίο» με επικίνδυνα απρόβλεπτες συνέπειες για όλη την ανθρωπότητα (Soros, 1999, σσ. 327-334).

⁴ Στις αναφερθείσες σελίδες αναπτύσσονται καίριες και συμπυκνωμένες επιστημονικές απόψεις γύρω από τη νέα κατάσταση της παγκοσμιοποίησης και τις επιπτώσεις της στην οικονομική και κοινωνική κατάσταση των περιφερειακών υπανάπτυκτων χωρών.

⁵ Στις αναφερθείσες σελίδες αναπτύσσονται συμπυκνωμένες απόψεις για το πώς η «Κεϋνσιανή θεραπευτική» λειτουργεί ενεργητικά για τις μεταπολεμικές ευρωπαϊκές χώρες, αφού έγινε δεκτή η ανάγκη της κρατικής παρέμβασης για τη δημιουργία κοινωνικού κράτους.

⁶ Στις αναφερθείσες σελίδες εκτίθενται οι φιλελεύθερες απόψεις, σύμφωνα με τις οποίες το κράτος πρέπει να παραμένει «ουδέτερο» σχετικά με το ποιές πρέπει να είναι οι κυρίαρχες ηθικές και κοινωνικές αξίες, δίνοντας προτεραιότητα αποκλειστικά στα δικαιώματα και τις ελευθερίες των ατόμων.



Συνακόλουθα η «ουδετερότητα» της «διαδικαστικής» εκδοχής είναι φανερά υποκριτική και καλύπτει έναν αχαλίνωτο καπιταλισμό, αποφεύγοντας σοβαρό προβληματισμό γύρω από τον σύγχρονο προσδιορισμό του «ευ ζην» από πλευράς κράτους και δίνοντας προτεραιότητα στις «αγοραίες αξίες».

Βιβλιογραφία

- Anagnostopoulos, G. (1995). Aristotle on the Good and Political Union in K.J. Voudouris (ed), *Aristotelian Political Philosophy*, vol. II. Athens, σσ.13-15.
- Anton, J.P. (2003). The Reality of Polis and the Deception of Cosmopolis in K. Voudouris (ed.), *Polis and Cosmpolis: Problems of a Global Era*. Athens: Ionia Publications, σσ.11-19
- Αριστοτέλης. (1992). *Πολιτικά, Βιβλίο Τρίτο, Τέταρτο, Πέμπτο, Έβδομο και Όγδοο*. Αθήνα: Εκδ. Οδυσσέα Χατζόπουλου.
- Αριστοτέλης. (1993). *Πολιτικά 2*. Αθήνα. Εκδ. Κάκτος.
- Γκράμσι, Α. (1982). Ατομικισμός και Κολλεκτιβισμός, σε Γκράμσι, Α. *Σοσιαλισμός και Κουλτούρα*, Τόμος ΣΤ'. Αθήνα: Στοχαστής, σσ. 177-181.
- Coulanges, F. De. (1991). *Η Αρχαία Πόλη*. Αθήνα: εκδ. «Ειρμός».
- Arnault, J. *Ο Σουηδικός «Σοσιαλισμός», Μία Μικτή Κοινωνία*. Αθήνα: εκδ. «Πανόραμα».
- Δεμερτζής, Ν. (1989). *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Friedman, M. (2012). *Καπιταλισμός και Ελευθερία*. Αθήνα: εκδ. Παπαδόπουλος.
- Galbraith, J.K. (1996). *The Good Society, The Humane Agenda*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Halper, E.C. (1995). Αρετή και Πολιτεία. Κ. Βουδούρη (επιμ.), *Αριστοτελική Πολιτική Φιλοσοφία*. Αθήνα, σσ.84-96
- Hayek, F.A. (1984). Equality, Values and Merit. Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press. pp. 80-96.
- Κασμάτης, Γ.Π. (1967). *Μαθήματα Κοινωνικού Δικαίου και Κοινωνικής Πολιτικής*, Τεύχος Πρώτο: *Γενικαί Αρχαί*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Kavanagh, D. (1991). *Πολιτική Κουλτούρα* (με πρόλογο-επιμέλεια Νίκου Δεμερτζή). Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Keynes, J.M. (2001). *Η Γενική Θεωρία Απασχόλησης, του Τόκου και του Χρήματος*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Kroeber, A.L. – C. Kluckhohn. (1952). Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, vol. 47, No1. σ. 182.
- Νικολόπουλος, Φ. (1994). *Πολιτική Ανάπτυξη και Κοινωνική Δυναμική*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.



- Nicolopoulos, P. (2016). Criticism Against Neoliberalism: The Aristotelian Views on the Obligations of the Republic Towards its Citizens and Radical Humanism. *Τόμος Πρακτικών Φιλοσοφικού Forum «Ανάδρασις» ετών 2015-2016* (με επιμ. Πηνελόπης Δημάκη, Άννας Λάζου και Κωνσταντίνου Καλαχάνη). Αθήνα: Διεθνές Φιλοσοφικό Forum «Ανάδρασις» και Διεθνής Επιστημονική Εταιρεία Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας (ηλεκτρονική έκδοση).
- Πόππερ, Κ. (2003). *Η Ανοικτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, τόμ. ΙΙ. Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Popper, K. (1976). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pye, L.W. (1978). *Στοιχεία Πολιτικής Ανάπτυξης*. Αθήνα: εκδ. Παπαζήσης.
- Σακελλαρίου, Μ.Β. (1991). Εισαγωγή στη Μετάφραση στην Ελληνική του έργου του Fustel De Coulanges «Η Αρχαία Πόλη», Fustel De Coulanges, *Η Αρχαία Πόλη*. Αθήνα: εκδ. «Ειρμός», σσ. 7-23.
- Sandel, M. (1998). *Democracy's Discontent*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, M. (1984). Introduction, Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press. σσ. 1-11.
- Santas, G. Η Σχέση Μεταξύ Ηθικής και Πολιτικής στον Αριστοτέλη. (1995). Κ. Βουδούρη (επιμ.), *Αριστοτελική Πολιτική Φιλοσοφία*. Αθήνα, σσ.157-178
- Soros, G. (1999). *Η Κρίση του Παγκόσμιου Καπιταλισμού*. Αθήνα: εκδ. «Νέα Σύνορα» - Α.Α. Λιβάνη.
- Τερλεξής, Π. (1975). *Πολιτική Κοινωνικοποίηση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Φίλιας, Β.Ι. (1978). *Τα Πολιτικά Συστήματα*. Αθήνα: εκδ. Νέα Σύνορα, Α. Λιβάνη.
- Φίλιας, Β.Ι. (1993). Κατεστημένο: Έννοια και Προβληματική, σε βιβλίο του ίδιου με τίτλο *Κοινωνιολογικές Προσεγγίσεις*, 12^η εκδ. Αθήνα: «Σύγχρονη Εποχή» σσ.7-18
- Φίλιας, Β.Ι. (1996). *Κοινωνιολογία της Υπανάπτυξης*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Φίλιας, Β.Ι. (2012). *Από την Εξαχρείωση στην Εξαθλίωση (1974-2012), Οδοιπορικό της Χρωκοπίας, των Κατεστημένων Ελληνικών Ηγεσιών*. Αθήνα: Προσκήνιο/Άγγελος Σιδεράτος.
- Wallestein, I. (2009). *Για να καταλάβουμε τον κόσμο μας, Εισαγωγή στην Ανάλυση Κοσμοσυστημάτων*. Αθήνα: εκδ. Θύραθεν.