

Argomentare o conversare in politica? Una sfida ancora aperta fra Karl Popper e Michael Oakeshott

di Paola Mastrantonio*

Abstract

In January 1948 Popper sent a copy of his essay *Utopia and Violence* to Oakeshott. The letters the two philosophers exchanged represent two different conceptions of politics. Both thinkers were opposed to the dogmatic use of reason. For Popper only a *reasonable* argument can stop violence-generating utopianism. Oakeshott, instead, theorizes the *conversation* as an encounter between the plural “voices” of civil society, without the need to seek absolute solutions to political issues. The synthesis of the *reasonable* and the *skeptical* model, after the end of the post-war ideological conflict, can still be a useful answer to face the challenges of contemporary politics.

Keywords: Popper, Oakeshott, Politics, Rationalism, Argument, Conversation.

Quando, nel gennaio 1948, Karl Popper inviò a Michael Oakeshott il suo saggio *Utopia e Violenza*, trascrizione di una conferenza tenuta all’Institut des Arts di Bruxelles l’anno precedente e appena pubblicato sul “The Hibbert Journal”, era già piuttosto celebre grazie al successo ottenuto con *Miseria dello storicismo* del 1944-45 e soprattutto con *La società aperta e i suoi nemici*, dato alle stampe nel 1946, ma la cui stesura era stata completa già nel 1943¹. Oakeshott, invece, occupava una cattedra di storia a

* Dottore di ricerca in Filosofia, Sapienza Università di Roma; paola.mastrantonio@uniroma1.it.

¹ Come è noto, il filosofo austriaco, emigrato in Nuova Zelanda dopo l’*Anschluss*, si era trasferito nel 1945 a Londra su interessamento dell’amico Friedrich von Hayek, che già l’aveva aiutato a fuggire da Vienna insieme alla moglie e che si adoperò perché gli fosse riservata una cattedra in logica e filosofia della scienza, creata appositamente per lui alla LSE nel 1946; cfr. Hacohen (2000). Per inciso, anche *The Poverty of Historicism* (trad. it. 1957) e *The Open Society and Its Enemies* (trad. it. 1973-74), che lo resero noto al grande pubblico, nei quali Popper

Cambridge, ma nel 1951 avrebbe raggiunto Popper alla London School of Economics, dove entrambi insegnarono fino alla pensione, dirigendo anche i rispettivi dipartimenti, Popper quello di Filosofia e Oakeshott quello di Politica.

All'epoca, oltre a *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (1939), una raccolta di testi che illustravano le principali dottrine politiche dell'Europa contemporanea, Oakeshott aveva al suo attivo due pubblicazioni filosofiche: *Experience and its Modes*, del 1933, un libro di impianto idealistico, decisamente e consapevolmente non al passo con i tempi, e la famosa e brillante *Introduction* all'edizione Blackwell del *Leviathan*, uscita nel 1946 subito dopo il suo ritorno dalla guerra, che avrebbe lasciato il segno nella storiografia e nell'interpretazione "liberale" della filosofia hobbesiana². C'è da dire, inoltre, che il pensatore britannico, la fama del quale non sarebbe mai stata all'altezza della popolarità raggiunta da Popper in tutto il mondo, era allora conosciuto soprattutto per un'originale produzione saggistica, ironica, polemica e insieme raffinata, che, come già il suo volume di esordio in filosofia, esprimeva posizioni spesso non compatibili con le tendenze allora prevalenti nel mondo intellettuale.

Saggi come *Rationalism in Politics* (RP), pubblicato per la prima volta nel 1947 sul "The Cambridge Journal"³, la rivista da lui fondata e diretta, gli valsero infatti da diverse parti l'accusa di conservatorismo, concetto del resto inteso da Oakeshott in un senso filosofico ed "esistenziale" del tutto peculiare (cfr. Alexander, 2013 per uno studio specifico di questo aspetto del pensiero oakeshottiano). In realtà, quello che egli riteneva non «a creed or a doctrine, but a disposition»⁴, non era chiaramente spendi-

condannava in blocco le dottrine storistiche, il loro "olismo" profetizzante e il totalitarismo di qualsiasi provenienza, ravvisandone i semi già nella filosofia platonica, vennero dati alle stampe grazie all'aiuto di Hayek. La prima opera di Popper, *Logik der Forschung*, pubblicata nel 1935 e tradotta in inglese nel 1959 con il titolo *The Logic of Scientific Discovery* (trad. it. 1970), costituiva invece il fondamento logico e metodologico della sua epistemologia fallibilista. *Utopia e violenza* (di qui in poi UV) fu invece ripubblicato in *Conjectures and Refutation* nel 1969, dalla cui traduzione italiana (1972) sono tratte tutte le citazioni.

² L'*Introduzione* di Oakeshott fu ripubblicata, con altri scritti hobbesiani, nel 1975; cfr. Oakeshott (1975b).

³ *Rationalism in Politics* (di qui in poi RP) fu ristampato per la raccolta che porta lo stesso nome nel 1962. L'edizione a cui farò riferimento per le citazioni è quella, ampliata, del 1991.

⁴ Così Oakeshott in *On Being Conservative*, saggio del 1956 pubblicato nel già citato *Rationalism in Politics and other Essays* (Oakeshott, 1991, p. 407). La disposizione conservatrice non è infatti un set di ideali e non deve essere confusa con la reazione. Per questo Oakeshott riteneva necessario che la sua visione del conservatorismo non fosse associata a un partito, o allo stato, o alla chiesa: gli elementi che costituiscono "l'essere conservatore" sono infatti ben altro rispetto a ideali o istituzioni politiche così definiti.

bile sul piano politico da alcun partito conservatore, di qualsiasi tempo e latitudine, mentre l'insistenza su una visione pratica ed epistemologica “modesta” lo rendeva, semmai, più coerente con un approccio liberale⁵.

Ma torniamo al breve e intenso scambio epistolare fra Popper e Oakeshott, il cui oggetto principale, accanto al rapporto con la tradizione, è proprio il razionalismo, in particolare nella sua declinazione politica⁶. Entrambi i filosofi nutrivano la stessa preoccupazione, condivisa non solo da Hayek, stimato e ben conosciuto da tutti e due, ma anche da pensatori come Isaiah Berlin e Hannah Arendt, riguardo la pericolosità e gli effetti perversi del dogmatismo razionalistico. Per entrambi era assolutamente necessario porre un fermo caveat sull'esercizio di una ragione troppo fiduciosa nei suoi mezzi e troppo spesso asservita a un potere che di essa, e della scienza che ne era il prodotto, aveva fatto unicamente un uso strumentale ai suoi propri fini, demonizzando ogni critica o dissenso, e i cui tragici risultati erano sotto gli occhi di tutti. Se dunque l'obiettivo polemico era lo stesso, e lo stesso era il giudizio sul rischio che si correva, molto diverse e in qualche modo opposte risultavano però la diagnosi e la cura individuate e sostenute dai due filosofi.

Va poi tenuto presente il contesto in cui si svolse questa corrispondenza: un secondo dopoguerra carico di tensioni, “residuo” oggettivo di uno scontro avvenuto sotto l'egida della stessa Ragione positiva che aveva dominato, nell'analisi di Oakeshott, il mondo occidentale, con il progressivo predominio del sapere tecnico astratto sul più umile e concreto sapere pratico.

Non è chiaro se e quando fra i due ci fossero stati incontri o altre comunicazioni, ma i riferimenti di Popper a *Rationalism in Politics* lasciano intuire che dovette essere proprio questa lettura, della quale egli aveva certamente apprezzato la pertinenza rispetto ai temi trattati ne *La società aperta*, a convincerlo a mandare a Oakeshott una copia del suo *Utopia e violenza* (cfr. Jacobs, Tregenza, 2014, p. 7), anche se non sappiamo se sia stato Oakeshott a richiederla o viceversa. Il tono cordiale lascia però trapelare una certa diffidenza reciproca, come si evince dal fatto che l'invito rivolto a Popper di pubblicare qualcosa per il “The Cambridge Journal” cadde nel vuoto, ma soprattutto dal modo in cui quest'ultimo si riferì al collega, citandolo come un avversario in una successiva conferenza sul tema della tradizione, alla quale tornerò più avanti.

⁵ Sono per un Oakeshott “liberale”, fra gli altri, Flathman (1992); Cotellessa (1999); Giorgini (1999, pp. 99-150); Podoksik (2003); Marsh (2012); Orsi (2016).

⁶ Sul carteggio Oakeshott-Popper, cfr. Jacobs, Tregenza (2014), che ripropongono una trascrizione delle tre lettere nell'appendice del loro articolo; Pupo (2016), che ne fornisce la traduzione in italiano. La corrispondenza tra i due, trascritta e annotata da Efraim Podoksik, è disponibile anche sul sito http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/mo_letters_popper.pdf.

Da parte sua, in *RP*, Oakeshott aveva nominato proprio Hayek, in quel momento vicinissimo a Popper, sostenendo che il suo *The Road to Serfdom* (1944), persuasivo o meno che fosse, era anch'esso un esempio di “dottrina” razionalistica e che, di fatto, «a plan to resist all planning may be better than its opposite, but it belongs to the same style of politics» (*RP*, p. 26).

In effetti, per Oakeshott, il Razionalismo moderno, «the most remarkable intellectual fashion of post-Renaissance Europe» (*RP*, p. 5) era nato da una fede eccessiva nella conoscenza tecnica (*know-that*), che, a differenza della conoscenza pratica (*know-how*), pre-riflessiva, in gran parte non articolata, incorporata in forme abituali di comportamento o sedimentata in pratiche storiche, appare completamente trasparente, codificata com’è in una formula o in un insieme di regole. La conoscenza tecnica, con la sua autorevolezza, sembra più certa e affidabile di quella pratica, consuetudinaria e tradizionale, che il razionalista, secondo il filosofo, disprezza, collegandola all’ignoranza e al pregiudizio, senza rendersi conto che la prima non è altro che un “riassunto” astratto della seconda. Pur non negandone l’utilità, Oakeshott temeva che la tecnica, divenuta l’unica forma accettabile di conoscenza, invadesse completamente la vita sociale e potesse condizionare le condotte politiche.

Se così fosse stato, i pianificatori e gli “ingegneri sociali” della ricostruzione post-bellica avrebbero avuto il potere quasi incontrollato di imporre i loro schemi *scientifici* sulla società britannica e sull’antica tradizione liberale del *rule of law*, espressione giuridica dell’*associazione civile*. La *civil association*, descritta come quella forma storica di governo che in Europa si era mostrata in grado di garantire il pluralismo e le libertà individuali, correva il rischio di cedere il passo a un modello di stato prevalentemente “imprenditoriale”, secondo l’analisi originale che il filosofo avrebbe compiuto in *On Human Conduct* (1975), il suo secondo e ultimo libro, un volume estremamente interessante e troppo poco conosciuto⁷.

Quello che a molti appariva come l’inizio di un rinnovamento necessario e razionale in vista della creazione di una società più coesa ed egualitaria, unita da fini e speranze comuni, impensieriva Oakeshott che, sulla scorta della sua concezione scettica di una ragione limitata e fallibile, vi vedeva agire ancora pericolose tendenze autoritarie, se non addirittura dispotiche.

⁷ Cfr. Oakeshott (1975a). Di questo libro, forse il capolavoro di Oakeshott, che unisce il suo peculiare approccio filosofico all’analisi storica della condotta umana, esiste una traduzione italiana del 1985, per il Mulino, non più ristampata.

A sua volta, nei testi che precedevano *Utopia e Violenza*, Popper aveva attaccato l'irrazionalismo, ma anche il falso razionalismo, altrimenti detto “razionalismo acritico o radicale”, giudicandolo un metodo argomentativo errato, capace di generare proprio la *reazione irrazionalistica* di coloro che disprezzano la ragione e vorrebbero eliminare *tout court* chi ne fa uso.

Al posto di tale razionalismo dogmatico, basato su una fede assoluta e indimostrabile nei poteri della ragione, Popper proclamava la necessità di un *razionalismo critico*, che fa uso dell'argomentazione, presentata come un atteggiamento di ragionevolezza e disponibilità reciproca anche a cambiare le proprie idee, una forma di “socratismo” che riconosce la sua stessa limitatezza e la possibilità di cedere all'intolleranza e di cadere in errore, del cui fondamento *irrazionale*, ovvero del suo essere basato comunque su una *fede* nella ragionevolezza umana, egli era ben consapevole. Sul piano politico un simile atteggiamento si traduceva, per Popper, nella possibilità di un libero confronto di idee, ciò che distingue la società aperta, razionale, critica e pluralista da quella chiusa, tribalistica, magica e irrazionale, identificata, di fatto, nel modello nazista.

Utopia e violenza aggiunge a questa riflessione l'ulteriore elemento dell'utopismo, che, «anche se può spesso presentarsi nelle forme di un razionalismo, non può essere altro che pseudorazionalismo» (UV, p. 612). L'utopista razionalista è un vero e proprio ingegnere sociale (soggetto già acutamente descritto da Oakeshott in *RP*), il quale, progettando piani finalizzati al raggiungimento della felicità, dimentica i problemi contingenti della popolazione, è disposto a sacrificare le generazioni presenti per un futuro incerto e, soprattutto, entra necessariamente in conflitto con gli altri utopisti e i loro differenti sistemi di credenze, in un'escalation che può sfociare solo nella violenza, dal momento che nessuno sarà disposto a modificare o a rinunciare ai propri ideali e ai propri obiettivi⁸. Ai sogni utopistici, pur generosamente concepiti, ma sempre pericolosi e nocivi, Popper risponde con un “imperativo” che suona così:

Agisci per l'eliminazione dei mali concreti piuttosto che per realizzare dei beni astratti. Non mirare a realizzare la felicità con mezzi politici. Tendi piuttosto ad eliminare le miserie concrete. [...] Individua quello che ritieni il male più urgente della società in cui vivi e cerca pazientemente di convincere la gente che è possibi-

⁸ Non a caso l'unica forma di “ingegneria sociale” razionale ammessa da Popper è quella che nella traduzione italiana di *The Open Society and Its Enemies* suona, piuttosto impropriamente, come «ingegneria gradualistica» (Popper, 1973, p. 221), ma che nell'originale egli chiama *piecemeal engineering*. Considerando, filosoficamente, un errore di *ignoratio elenchi* (cfr. Oakeshott, 1933) l'idea di un'ingegneria applicata alla società, è interessante che Oakeshott, come si dirà più avanti, pensi all'attività del politico come a quella di un «cercatore di indizi o di suggerimenti».

le eliminarlo. [...] L'attingimento della felicità dovrebbe essere lasciato agli sforzi dei singoli (UV, pp. 610-1).

Nel suo resoconto epistolare su *Utopia e Violenza*, dicendosi d'accordo con tutto quanto Popper aveva affermato sull'utopismo, e premettendo che la critica che egli leva contro il razionalismo non è contro la ragione, Oakeshott precisa di considerare «irragionevole» proprio il «Razionalismo», compreso evidentemente quello professato e difeso da Popper. Infatti, se l'utopismo è irragionevole, anche le ricette di Popper si rivelano una forma di utopismo, seppure in tono minore, dal momento che la loro pretesa è quella di risolvere i singoli problemi in modo definitivo, facendone gli obiettivi predominanti dell'azione politica e perdendo di vista «the real business of politics – which is to keep the society *as a whole*, in *all* its arrangements, coherent and stable as well as progressive» (Oakeshott, 1948, in Jacobs, Tregenza, 2014, p. 21).

Oakeshott sostiene invece che tanto la vita pratica quanto quella politica degli esseri umani

does not consist entirely in performing a number of reasonable actions. It consists in living according to certain habits of behaviour, which may be analysed into separate actions but which does not appear as separate actions except on a few occasions (*ibid.*).

Infine, pur odiando la violenza quanto Popper, ma convinto che né la ragione, né altro siano in grado di eliminarla completamente dall'esperienza umana, Oakeshott dice di conoscere «un metodo della politica»

which is not either truly or falsely rationalistic but which is the opponent of violence. [...] The politics I have in mind is the politics of conversation, as against your politics of argument. You see, I don't believe that reason is the only bond which unites men, not because men are unreasonable sometimes, but because there is something else much stronger that unites them e.g. a common civilization (where it exists), common habits of behaviour (where they exist) – neither of which are rational, dependent on argument or common to all men. There is nothing, I think, common to all men (ivi, p. 22).

La *politica della conversazione* è dunque il rimedio parziale e limitato, proposto da Oakeshott come alternativa alla politica dell'argomentazione popperiana. Questa metafora, cara al filosofo inglese e onnipresente nella sua opera, rappresenta il carattere aperto dell'attività politica, ma anche la natura dell'educazione e il modo in cui si può svolgere il rapporto fra i diversi saperi e le diverse pratiche umane. La conversazione non è “eristica” (se lo diventasse cesserebbe di essere una conversazione), ma è uno spazio libero dove si possono esprimere la pluralità delle “voci” e i

differenti interessi che nella società civile si incontrano e convivono, senza l'imposizione di soluzioni salvifiche o a senso unico ai problemi di coloro che vi partecipano.

La politica così concepita si rivolge alle risorse sedimentate e disponibili all'interno di un concreto tessuto sociale, ponendo attenzione ai processi trasformativi e contingenti che vi avvengono di continuo, dato che, a differenza di quanto pensa il razionalista, le tradizioni sono preminentemente *fluide*. Se, sostiene Oakeshott, «the place of reason, in politics & in life, is not to take the place of habits of behaviour, but to act as the critic of habits of behaviour, keeping them from superstition etc.» (ivi, p. 22), al politico spetta il compito di raccogliere i «suggerimenti», «pursuit of intimations» (*RP*, p. 57) disseminati in una vivente ed evolutiva tradizione di condotta sociale, morale e politica e di farne un uso intelligente e realistico in funzione di quello che si potrebbe chiamare un «cambiamento nell'equilibrio». Non a caso il politico «scettico» sarà descritto più avanti come un «trimmer» (Oakeshott, 1996, p. 122), ovvero colui che ha il compito di tenere in equilibrio la barca durante la navigazione⁹.

La replica non si fa attendere: dopo aver esordito dicendo di essere praticamente d'accordo su tutto, e perfino di trovare «deliziosa» la formula oakeshottiana della politica come conversazione, tanto da poterla addirittura accettare come un'alternativa alla sua «politica dell'argomentazione», Popper aggiunge:

Another of your formulae – that reason is not to take the place of habits of behaviour, but should act as the critic of habits and behaviour, – I can hardly consider as a criticism of my view, so much do I think it part of it (Popper, 1948, in Jacobs, Tregenza, 2014, p. 23).

Ciò che invece egli non manca di rimproverare all'interlocutore è quello spirito di «disimpegno» e di attendismo che avrebbe favorito proprio il razionalismo tanto aborrito da Oakeshott, e che sarebbe stato in larga misura responsabile di aver scatenato la rivoluzione francese (e forse anche quella russa), e perfino di aver offerto al marxismo la sua «opportunità storica». Oltre a questo Popper sostiene che la critica oakeshottiana all'«idealismo morale» non tiene conto del valore della spinta riformatrice di rivoluzioni etiche come quella del cristianesimo, ancora attiva dopo duemila anni, ma soprattutto pensa che si tratti di una moralità diversa

⁹ È una delle immagini utilizzate da Oakeshott in *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, ritrovato fra le sue carte e pubblicato dopo la sua morte, che è quanto di più simile a un «manuale» filosofico per il governo egli abbia mai scritto, un'edizione del quale è disponibile in italiano per Rubbettino.

dalla «tradition of moral behaviour» invocata da Oakeshott, concludendo, forse provocatoriamente, così:

Perhaps, that the latter is the more important thing, politically and morally; perhaps that there is a hysterical element in this “moral idealism” of Christianity, and humanitarianism, in the refusal to look passively at human suffering (if so, we might be able to do a little to temper it). But although it seems to me quite clear that the very action of writing your article is somehow inspired by it, you do not wish to admit its reality (*ibid.*).

Infine, Popper rilancia e ricambia l'accusa di Oakeshott facendogli notare che il “burkismo”, che evidentemente gli attribuisce, non è esente dal rischio di diventare, a sua volta, una sorta di utopia¹⁰.

A quanto pare, Oakeshott non raccolse direttamente le critiche di Popper, ma si limitò a invitarlo di nuovo a scrivere un articolo per il suo giornale, senza però ottenerne risposta.

Di lì a breve, nel luglio dello stesso anno, Popper avrebbe chiamato in causa proprio Oakeshott, «uno storico di Cambridge, pensatore senz'altro originale» (Popper, 1972, pp. 208-9), citandolo come esempio di una grave reazione antirazionalista diffusa fra uomini intelligenti ed eminenti, e si sarebbe riferito esplicitamente al suo *Rationalism in Politics*, dalle cui pagine era stato «lanciato un attacco al razionalismo» (ivi, p. 209) che non doveva essere assolutamente sottovalutato¹¹.

L'occasione fu la conferenza annuale della Rationalist Press Association durante la quale, nella relazione dal titolo *Per una teoria razionale della tradizione* (ivi, p. 207), il filosofo si era risolto ad affrontare il «difficile» rapporto fra tradizione e razionalismo. Davanti a una platea che condivideva la medesima fiducia nella razionalità, ma costretto ad ammettere che un attacco come quello di Oakeshott, basato sul valore della tradizione,

¹⁰ In realtà, in *On Being Conservative* Oakeshott avrebbe preso esplicitamente le distanze da Burke, sostenendo che la disposizione conservatrice che stava descrivendo aveva più affinità con Montaigne, Pascal, Hobbes, e Hume che con Burke (cfr. *RP*, p. 435).

¹¹ Secondo Birner (2012), in realtà, il vero obiettivo polemico di Popper sarebbe stato Hayek, uno degli «eminenti pensatori» nominati nella conferenza, che però non poteva citare direttamente per la stima e la riconoscenza che gli doveva per il suo aiuto. In effetti Hayek dipinge la ragione e la tradizione come reciprocamente incompatibili, mentre in questa conferenza Popper sostiene che ragione e tradizione siano complementari. Birner ritiene perciò che il saggio di Popper sia una critica ad Hayek e che, inoltre, rappresenti il culmine delle loro discussioni precedenti (cfr. p. 52). Se questo è possibile, l'autore però non sembra al corrente del rapporto epistolare con Oakeshott e delle sue conseguenze. Devo a un referee anonimo della rivista, che ringrazio, un prezioso rimando al contributo di O'Hear (1992), in cui lo studioso ipotizza che la prospettiva di Oakeshott sulla tradizione possa essere vista come una sorta di *via media* tra il “razionalismo” popperiano e l’“antirazionalismo” di Hayek.

era realmente efficace, Popper sosteneva che per fronteggiare questa e altre offensive antirazionaliste, sarebbe stato necessario trovare risposte adeguate che tenessero conto dell'importanza delle tradizioni nella vita degli esseri umani e le coniugassero ai motivi della ragione positiva.

Concludendo, la mia impressione è che i due filosofi, razionalista fallibilista l'uno e "umanista" scettico l'altro, erano forse molto meno lontani di quanto potesse sembrare a loro stessi. Popper, ottimista e fiducioso nella ragione, apparteneva alla stessa tradizione liberale di Oakeshott, libertario e scettico, estimatore della libertà negativa e dello stato minimo. In effetti, il loro nemico comune era il dogmatismo, in politica e nella scienza e, come Oakeshott sapeva bene, la politica occidentale, divisa fra *fede* (razionale o meno) e *scetticismo* (che comporta moderazione e rispetto per la pluralità), non è altro che la «concordia discors» (Oakeshott, 1996, p. 118) fra questi due modi di concepire e governare la cosa pubblica. Al netto delle differenze, da non sottovalutare, ma anzi da porre in evidenza come utili elementi di riflessione storica e filosofica, ciò che va sottolineato, a mio parere, è però soprattutto il fatto che quelle proposte possono essere considerate complementari, più che antagoniste, e dunque, pur nella loro diversità, esse costituiscono ancora oggi una risorsa utile ad affrontare problemi analoghi – non per eliminarli, perché, come sostengono entrambi i filosofi, non sembrano esservi, in ogni caso, soluzioni definitive dei problemi politici (cfr. Oakeshott, 1948, in Jacobs, Tregenza, 2014, pp. 21; 23).

Un'ultimissima nota: nella sua lettera di risposta, Popper inizia la discussione su ciò che non lo convince delle posizioni di Oakeshott in *Rationalism in Politics*, scrivendo di non credere che «the “passage of time” is “the only healer of social complaints worth considering”» (*ibid.*), come l'autore aveva apertamente sostenuto nel saggio. Ebbene, nel testo pubblicato nella raccolta omonima del 1962, questa frase non compare più. Evidentemente, Oakeshott aveva colto il senso della critica di Popper e aveva preso una posizione meno *tranchant*.

Nota bibliografica

- ALEXANDER J. (2013), *The Contradictions of Conservatism*, in “Government and Opposition”, 48.4, pp. 594-616.
- BIRNER J. (2012), *Karl Popper e Friedrich von Hayek: uniti e divisi dal razionalismo*, in “Il politico”, 77.2, pp. 49-70.
- COTELLESSA S. (1999), *Il ragionevole disaccordo. Hayek, Oakeshott e le regole “immotivate” della società*, Vita e Pensiero, Milano.
- FLATHMAN R. (1992), *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca.
- GIORGINI G. (1999), *Michael Oakeshott*, in Id., *Liberalismi eretici*, Edizioni Golardiche, Trieste, pp. 99-150.

- HACOHEN M. H. (2000), *Karl Popper. The Formative Years, 1902- 1945: Politics and Philosophy on Interwar Vienna*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAYEK F. A. VON (1944), *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).
- JACOBS S., TREGENZA I. (2014), *Rationalism and Tradition: The Popper-Oakeshott Conversation*, in "European Journal of Political Theory", 13.1, pp. 3-24.
- MARSH L. (2012), *Oakeshott and Hayek: Situating the Mind*, in P. Franco, L. Marsh (eds.), *A Companion to Michael Oakeshott*, Pennsylvania University Press, University Park, pp. 248-67.
- OAKESHOTT M. (1933), *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- ID. (1939), *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- ID. (1975a), *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *La condotta umana*, il Mulino, Bologna 1985).
- ID. (1975b), *Hobbes on Civil Association*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- ID. (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays*, ed. by T. Fuller, Liberty Fund, Indianapolis.
- ID. (1996), *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism*, ed. by T. Fuller, Yale University Press, New Haven (trad. it. *La politica moderna tra scetticismo e fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013).
- O'HEAR A. (1992), *Criticism and Tradition in Popper, Oakeshott and Hayek*, in "Journal of Applied Philosophy", 9.1, pp. 65-75.
- ORSI D. (2016), *Michael Oakeshott's Political Philosophy of International Relations*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke.
- PODOSIK E. (2003), *In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*, Imprint Academic, Exeter.
- POPPER K. R. (1946), *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London (trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 1973-74).
- ID. (1957), *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London (trad. it. *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1957).
- ID. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London (trad. it. *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970).
- ID. (1963), *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London (trad. it. *Congettture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1972).
- PUPO S. (2016), *Razionalismo e tradizionalismo in politica. Il carteggio fra Karl R. Popper e Michael Oakeshott*, in "Scienza & Politica", 28/54, pp. 121-46.