

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Razionalismo e tradizionalismo in politica. Il carteggio fra Karl R. Popper e Michael Oakeshott

Rationalism and Traditionalism in Politics.
The Correspondence Between Karl R. Popper and Michael Oakeshott

Spartaco Pupo

Università della Calabria

spartaco.pupo@unical.it

ABSTRACT

Il carteggio del 1948 tra Karl Popper e Michael Oakeshott, tradotto per la prima volta in italiano e pubblicato in appendice a questo saggio, testimonia l'esistenza di due diversi modi di pensare la politica: quello razionalista, improntato all'"argomentazione" come mezzo razionale per la soluzione non violenta dei problemi (Popper), e quello tradizionalista, ispirato al metodo della "conversazione" come garanzia di apertura alla diversità delle identità (Oakeshott). A risaltare dalle lettere è una mutua influenza circa l'interpretazione dei principali concetti caratterizzanti il pensiero dei due autori che tuttavia non annulla la divergenza di fondo del loro orientamento politico.

PAROLE CHIAVE: Popper; Oakeshott; Razionalismo; Tradizionalismo; Utopia.

The correspondence of 1948 between Karl Popper and Michael Oakeshott, translated for the first time in Italian and published in the appendix to this paper, demonstrates the existence of two different ways of thinking about politics: the rationalist approach, founded on the "argumentation" as a rational means for the non-violent solution of problems (Popper), and the traditionalist mode, inspired by the method of "conversation" as a guarantee of constant openness to the diversity of identities (Oakeshott). To rise from the letters is a mutual influence on the interpretation of the key concepts that characterize the thought of the two authors, which however does not cancel the fundamental divergence of their political orientation.

KEYWORDS: Popper; Oakeshott; Rationalism; Traditionalism; Utopia.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVIII, no. 54, anno 2016, pp. 121-146

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/6199

ISSN: 1825-9618



1. Sulla strada per Londra

Il pensiero politico di Michael Oakeshott, essenzialmente improntato al rifiuto del razionalismo e alla sfida aperta nei confronti delle mode intellettuali e delle tendenze culturali e accademiche del suo tempo, si fa apprezzare per una coerenza e un rigore teorico tali da richiamare l'attenzione di molti contemporanei, anche di quelli più affermati, dall'orientamento diverso e qualche volta persino distanti dalle sue posizioni, come nel caso – che qui mi propongo di esaminare – di Karl Raimund Popper, il quale ne riconosce con un certo anticipo l'originalità e l'autorevolezza.

Così alta è la considerazione per Oakeshott che Popper si sottopone al suo giudizio critico, inviandogli una copia del suo ultimo saggio, *Utopia e violenza*, che è il testo di una conferenza tenuta nel giugno del 1947 presso l'*Institut des Arts* di Bruxelles e pubblicato su *The Hibbert Journal* nel gennaio 1948¹. Oakeshott riceve il saggio presso il Gonville and Caius College di Cambridge, dove si fermerà fino al 1951, anno del suo trasferimento alla *London School of Economics and Political Science*, presso cui insegnerà scienza politica e in seguito dirigerà anche il dipartimento di Scienza politica². Nel prestigioso istituto londinese Oakeshott diventerà collega proprio di Popper, chiamato nel 1946, al suo rientro dall'emigrazione, come professore di logica e metodologia scientifica, per poi essere designato anche lui a capo di un dipartimento, quello di Filosofia³. Alla LSE entrambi insegneranno fino alla pensione⁴.

L'incontro epistolare con Popper segna per Oakeshott l'inizio del periodo intellettualmente più proficuo della sua carriera. Al momento ha al suo attivo due sole opere: una di carattere filosofico, *Experience and its Modes*, del 1933⁵, molto apprezzata dagli idealisti britannici seguaci di Robin George Collingwood; l'altra politica, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, del 1939⁶, dedicata alle principali dottrine politiche dell'Europa contemporanea, vere e proprie «fedi», del tutto irrealizzabili sul piano pratico e dallo scarso valore filosofico. Ha anche pubblicato, nel 1946, appena tornato dalla

¹ K.R. POPPER, *Utopia e Violenza* (1948), in K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni: lo sviluppo della conoscenza scientifica* (1963), Bologna, il Mulino, 1972, pp. 601-615.

² Per la biografia di Oakeshott, insuperato è il volume di P. FRANCO, *Michael Oakeshott. An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.

³ Per le notizie sulla vita di Popper si veda, oltre all'autobiografia, K. POPPER, *La ricerca non ha fine: autobiografia intellettuale* (1976), Roma, Armando, 1997, anche D. MILLER, *Sir Karl Popper. Una biografia scientifica* (1997), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000.

⁴ Oakeshott si ritirerà nel 1968 a Dorset, nel sudovest dell'Inghilterra, dove andrà a trascorrere gli ultimi vent'anni della sua vita insieme alla terza moglie, e dove morirà il 18 dicembre 1990. Popper, di un anno più giovane (è nato nel 1902), andrà in pensione l'anno dopo, non prima di essere stato insignito di importanti onorificenze, ma rimarrà intellettualmente attivo fino al 1994, anno della sua morte sopraggiunta il 17 settembre a Croydon, cittadina a sud di Londra.

⁵ M. OAKESHOTT, *Experience and Its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.

⁶ M. OAKESHOTT, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.



guerra, un'edizione a sua cura del *Leviatano*, destinata a lasciare il segno negli studi storiografici su Hobbes⁷. Da un anno, inoltre, dirige il *Cambridge Journal*, la rivista su cui ha iniziato a pubblicare recensioni sulle più importanti opere politiche contemporanee, insieme con alcuni significativi saggi, tra cui *Razionalismo in politica*⁸, la prima, serrata critica all'ossessione razionalista per l'uniformità e la perfezione nell'agire politico. Popper, invece, è nel pieno della sua notorietà, grazie a *La società aperta e i suoi nemici*, l'opera pubblicata nel 1945⁹ che ha riscosso un notevole successo di pubblico, e *Miseria dello storicismo*, del 1944¹⁰, contenente la critica, destinata a rimanere memorabile, alla filosofia della storia di Hegel e Marx.

Dopo aver ricevuto e letto *Utopia e violenza*, Oakeshott, il 28 gennaio 1948, scrive una lettera con le sue impressioni a Popper, che risponderà prontamente, appena tre giorni dopo. Dal piccolo carteggio, conclusosi con una breve missiva di Oakeshott dell'1 marzo 1948, che più che una replica è un invito formale rivolto a Popper affinché collabori al *Cambridge Journal*, scaturisce un interessantissimo scambio di opinioni sul modo di concepire la politica. A risaltare con una certa immediatezza dalle lettere, che in appendice al presente saggio vengono pubblicate integralmente nella loro prima edizione italiana, è la mutua influenza sull'interpretazione dei concetti politici maggiormente caratterizzanti il loro pensiero unita alla vicendevole sollecitazione alla rielaborazione critica delle loro teorie. Infatti, a seguito delle puntualizzazioni e delle reciproche obiezioni in punta di penna, viene sì confermata la contrarietà di fondo delle loro visioni con riguardo, soprattutto, al ruolo della ragione nel suo rapporto con la tradizione in ambito politico, poiché Popper resta un sostenitore convinto del razionalismo politico e Oakeshott il suo oppositore più coerente, ma in entrambi gli autori scatta l'esigenza di rivedere le loro posizioni per renderle, nei rispettivi scritti immediatamente successivi al carteggio, meno radicali e più prudenti rispetto a quello che in ogni caso resta un tema di interesse comune, e cioè la vicenda del razionalismo in politica. In questa stima reciproca, in quest'influenza dell'uno sugli scritti dell'altro sta l'importanza di questo scambio epistolare ai fini della completezza delle informazioni utili alla ricostruzione critica della genesi delle loro dottrine, destinate a incidere così pro-

⁷ M. OAKESHOTT, *Introduction to T. HOBBS, Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1946. Quanto all'originalità dell'interpretazione oakeshottiana di Hobbes, mi permetto di rinviare al mio saggio *Thomas Hobbes e l'individualismo moderno. Il "Leviatano" secondo Michael Oakeshott*, «Rivista di Politica», 4/2013, pp. 149-166.

⁸ M. OAKESHOTT, *Rationalism in Politics*, «Cambridge Journal», 1/1947, pp. 145-57, ora in M. OAKESHOTT, *Razionalismo in politica* (1962), Torino, IBL Libri Editore, 2013.

⁹ K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), Roma, Armando, 2003.

¹⁰ K.R. POPPER, *Miseria dello storicismo* (1944), Milano, Feltrinelli, 1999.

fondamento sulle dinamiche evolutive del pensiero politico occidentale della seconda metà del '900.

2. Popper: il razionalismo critico e la politica come “argomentazione”

Nel saggio inviato a Oakeshott, Popper riprende, affinandola in sede politica, la critica al falso razionalismo che ha già caratterizzato parte dei suoi scritti precedenti. Se in *Miseria dello storicismo* egli non era andato oltre la definizione del razionalismo critico come «prontezza nel correggere i nostri errori e nell'imparare consapevolmente da essi»¹¹, ne *La società aperta e i suoi nemici*, affrontando il problema del conflitto tra «razionalismo» e «irrazionalismo» come uno dei fenomeni intellettuali più rilevanti del suo tempo, descrive il razionalismo come un atteggiamento di disponibilità a discutere sulla base della conoscenza empirica mediante l'«argomentazione» (*argumentation*), per essere sempre «più vicini alla verità». Il razionalismo, grazie all'argomentazione critica, quale modo razionale in grado di risolvere qualsiasi disaccordo, permette di giungere alla soluzione del maggior numero possibile di problemi senza dover ricorrere alla costrizione fisica, ma facendo appello alla sola ragione, «al pensiero chiaro e all'esperienza». Dopo avere precisato di essere dalla parte del razionalismo «totalmente»¹², tranne che nei casi in cui i suoi eccessi ne indeboliscono la posizione favorendo la «reazione irrazionalistica» tipica di quanti disprezzano la ragione e vorrebbero sbarazzarsi di chi privilegia l'interlocuzione ragionevole, Popper introduce la distinzione tra «razionalismo critico» e «razionalismo acritico o radicale»: il primo insiste sull'argomentazione e sull'esperienza, suggerisce l'idea che nessuno debba elevarsi a giudice di se stesso ed è fondato su una conoscenza di tipo socratico, consapevole cioè dei propri limiti e del fatto che la ragione non è infallibile e può tramutarsi in dogmatismi ed errori; il secondo scaturisce dalla convinzione per cui va accantonata qualsiasi asserzione che non sia sostenibile tramite l'argomentazione. Popper accoglie come valido solo il primo orientamento, considerando il secondo come del tutto incoerente per il fatto di non potere essere a sua volta sostenuto né dall'argomentazione né dall'esperienza. Mentre il razionalismo critico coincide con la consapevolezza dei limiti della ragione, la quale, lungi dall'essere un infallibile strumento di conoscenza, può rivelarsi fonte di errori e dogmatismi laddove non si lasci accompagnare dall'atteggiamento critico, il razionalismo acritico, detto anche «falso razionalismo», si distingue per una cieca fede nei poteri della ragione che ne indebolisce le posizioni facendogli correre anche il rischio di essere battuto con la sua stessa arma, quella dell'argomentazione.

¹¹ K.R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, p. 10.

¹² K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, p. 513.



Il razionalismo critico viene dunque posto in stretta relazione con l'esercizio dell'argomentazione e l'analisi delle condizioni che la permettono secondo una prospettiva duplice: filosofico-politica ed epistemologica. Nella teorizzazione popperiana della «società aperta», la funzione argomentativa (*argumentative function*), grazie alla quale si discute pro o contro una qualche proposizione, utilizzando criteri di controllo come la «verità», il «contenuto», la «verosimiglianza» e, soprattutto, la «validità»¹³, si rivela come uno degli elementi fondamentali della società aperta stessa perché è sempre preferibile alla forza bruta, tipica della «società chiusa». Il razionalismo critico, in questa prospettiva, si configura come un atteggiamento che è sì «caratterizzato dall'importanza attribuita all'argomentazione», ma che non scaturisce dall'argomentazione in quanto tale. Nei suoi confronti è sensibile soltanto chi considera l'argomentazione avendola già adottata come atteggiamento razionale. «In altri termini – precisa Popper – un atteggiamento razionalistico dev'essere già preventivamente adottato se si vuole che l'argomentazione e l'esperienza risultino efficaci e quindi non può esso stesso essere fondato sull'argomentazione o sull'esperienza»¹⁴. Orbene, giacché, secondo Popper, nessuna argomentazione avrà un effetto razionale su un uomo che non voglia adottare un atteggiamento razionale, l'ipotesi del razionalismo radicale è «logicamente insostenibile». L'essere razionalista è, infatti, una «fede irrazionale» nella ragione che, quando è stata trascurata dagli stessi razionalisti, li ha portati a esporsi al rischio di essere battuti sul loro stesso terreno dai nemici del razionalismo, quelli che ritengono sia sempre possibile rifiutarsi di accettare le argomentazioni altrui senza diventare logicamente incoerenti. Ad ogni modo, conclude Popper,

«anche se un razionalismo acritico e assoluto è logicamente insostenibile, e anche se un irrazionalismo assoluto è logicamente sostenibile, questa non è una ragione per cui si debba adottare quest'ultimo. Infatti, ci sono altri atteggiamenti sostenibili, per esempio quello del razionalismo critico che riconosce il fatto che il fondamentale atteggiamento razionalistico scaturisce da un (almeno occasionale) atto di fede: dalla fede nella ragione. Quindi, la nostra scelta resta aperta. Noi possiamo optare per qualche forma di irrazionalismo, anche per qualche forma radicale assoluta. Ma siamo anche liberi di scegliere una forma critica di razionalismo, quella che francamente riconosce la propria origine in una decisione irrazionale (e che, in questa misura, ammette una certa priorità dell'irrazionalismo)»¹⁵.

In quanto teoria della conoscenza, il razionalismo che fa uso della ragione¹⁶ ed è fondato sull'argomentazione si presenta, da un lato, come continua revisione critica dell'esperienza e, dall'altro, come alternativa ai «monopoli politici

¹³ K.R. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972), Roma, Armando, 1975, pp. 167-168.

¹⁴ K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, pp. 514-515.

¹⁵ *Ivi*, p. 515.

¹⁶ Anche il razionalismo – precisa Popper – fa uso della ragione, ma «senza sentirvisi obbligato: è pronto a usarla o a rifiutarla a suo piacimento», *ivi*, p. 525.

della verità» e alle dottrine che promettono redenzione politica e paradisi terrestri, favorendo per contro la «libera concorrenza delle idee» come «forma razionale di confronto politico»¹⁷.

Questa doppia caratterizzazione del razionalismo ha diviso in due gruppi gli interpreti del pensiero politico di Popper. Il primo, senz'altro più folto, è composto da coloro che considerano la base epistemologico-politica della sua teoria del razionalismo come ciò che di fatto iscrive Popper nella tradizione del liberalismo politico, consentendogli, fra l'altro, di rivendicare il «primato razionale dell'uomo» accompagnato dalla consapevolezza della sua «incolmabile ignoranza»¹⁸; dichiararsi un «vecchio illuminista e liberale»¹⁹; avvicinarsi sensibilmente, specie sul terreno comune del «marginalismo»²⁰, a Friedrich A. von Hayek – considerato come il principale pensatore liberale del '900 – e agli altri esponenti della scuola austriaca²¹; rivendicare per sé la qualifica di liberale «anticostruttivista» e «fallibilista»²²; avere «una visione ottimista della conoscenza» che lo porta a imprimere al liberalismo stesso la connotazione di «pensiero critico, alieno dalle grandiose ipotesi metafisiche, dalle immani ricerche dell'assoluto, sui fini ultimi, sulle risoluzioni definitive, sulle “essenze”»²³. Al secondo gruppo, più eterogeneo, di studiosi appartengono, invece, tanto quelli che scorgono nel pensiero di Popper una sorta di liberalismo socialista o interventista, qualcosa cioè di più attivo del modello di Stato minimo teorizzato dagli esponenti della scuola austriaca e capace di provvedimenti calibrati e riforme in ambito economico-sociale²⁴, quanto coloro che ne enfatizzano l'adozione da parte della socialdemocrazia europea, sia perché si tratta di una filosofia politica «da un lato sicuramente anti-conservatrice e dall'altro antitotalitaria», sia perché essa indica «come cambiare le cose e come farlo in un modo che, a differenza di una rivoluzione violenta, sia razionale ed umano»²⁵. E in questi ultimi termini, a guardar bene, quasi la descrive in Italia Norberto Bobbio, che nella sua entusiastica presentazione al pubblico italiano de *La società aperta e i suoi nemici*, pubblicata su «Il Ponte» nel 1946²⁶, sembra condividere gli esiti politici

¹⁷ Cfr. AA. VV., *Razionalismo critico e socialdemocrazia* (1975), Milano, Vita e Pensiero, 1981, p. 5.

¹⁸ Cfr. G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

¹⁹ D. ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, p. 471.

²⁰ Cfr. R. CUBEDDU, *L'influenza del «marginalismo» nella filosofia politica di Popper*, «Il pensiero politico», 3/1981, pp. 476-491, e, dello stesso autore, *Tra Scuola Austriaca e Popper. Sulla filosofia delle scienze sociali*, Napoli, ESI, 1996.

²¹ A.M. PETRONI, *Introduzione a Karl R. Popper: il pensiero politico*, Firenze, Le Monnier, 1981, pp. 5-110.

²² Cfr. M. BALDINI, *Introduzione a K.R. POPPER, La libertà è più importante dell'uguaglianza. Pensieri liberali*, Roma, Armando, 2012, pp. 9-20.

²³ G. COTRONEO, *Popper e la società aperta*, Milano, SugarCo Edizioni, 1981, p. 119.

²⁴ Cfr. J. SCHEARMUR, *Il pensiero politico di Karl Popper* (1996), Milano, Società Aperta, 1997.

²⁵ B. MAGEE, *Karl R. Popper: filosofo della politica e della scienza* (1973), Roma, Armando, 1994, p. 97.

²⁶ N. BOBBIO, *Società aperta e società chiusa*, «Il Ponte», 2/1946, pp. 1039-1046.



del razionalismo di Popper. Egli infatti ricorda che è compito della filosofia razionalistica «smascherare» i nemici della società aperta e metterla al riparo «dalla perenne tentazione di quell'uomo primitivo che sonnecchia in ciascuno di noi, di far trionfare sulla evidenza della ragione l'oscurità dell'istinto». Certo, Bobbio nei decenni successivi non tornerà più sul pensiero di Popper, ma ciò non esclude, come pure è stato rilevato, una certa influenza del pensatore austro-inglese sulla sua teoria democratica²⁷, che proprio negli anni '40 inizia a prendere forma. L'antitesi popperiana tra la società aperta, «razionale e critica, continuamente in progresso», e la società chiusa, «irrazionale e magica, storicamente assopita nella ripetizione di formule consumate», può avere effettivamente inciso sugli sforzi da Bobbio compiuti contro il rischio di un ritorno al «tribalismo eroico», non «allo stato idillico di natura, ma alla belluinità primitiva»²⁸. E anche la visione di Popper di una democrazia che deve il suo valore più alto alla «varietà delle opinioni concorrenti» e alla capacità della discussione razionale di condizionare la vita politica può vedersi come un'anticipazione di quell'idea della concorrenza fra le *élites* nel pluralismo democratico ispirato alla competizione fra partiti cui darà la sua adesione il Bobbio degli anni '80²⁹.

Tornando al binomio razionalismo-argomentazione in Popper, un primo elemento di novità che il testo di *Utopia e violenza* introduce rispetto alla precedente trattazione dell'argomento è costituito dall'analisi di quella che egli considera come una forma distorta di razionalismo, un razionalismo «autoleSIONISTA», uno «pseudorazionalismo»³⁰: l'utopismo. Se, infatti, il razionalista critico concepisce la ragione, non come una semplice facoltà individuale e psichica, ma come un processo sociale, inter-personale, le cui conseguenze – «unità razionale», «uguaglianza dell'umanità», «tolleranza» e «rifiuto dell'autoritarismo» – si rivelano come i fondamenti di una società autenticamente libera, l'utopista agisce nelle vesti di «ingegnere sociale» e in quanto tale progetta la sua società ideale insieme all'attuazione di un piano utile a realizzarla, ma dopo averlo fatto non riesce ad accordarsi con gli altri utopisti su quale sia il modello valido, semplicemente perché non esiste un metodo «puramente razionale o scientifico» per determinare l'ideale da scegliere. Succede allora che a realizzare il programma utopistico è un governo tirannico. Poiché, infatti, ogni proposito utopistico presume il raggiungimento di uno stato di «felicità», dimenticando che è la miseria umana «il problema più urgente di

²⁷ Cfr. F. SBARBERI, *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 163.

²⁸ N. BOBBIO, *Società aperta e società chiusa*, pp. 1043-1046.

²⁹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, p. 138.

³⁰ Scrive infatti Popper: «L'atteggiamento utopistico è dunque opposto a quello di ragionevolezza. L'utopismo, anche se può spesso presentarsi nelle forme di un razionalismo, non può essere altro che uno pseudorazionalismo» (K.R. POPPER, *Utopia e violenza*, pp. 615).

una politica razionale», non la felicità, che va lasciata «agli sforzi dei singoli»³¹, l'unico modo per evitare alterazioni ingestibili al processo della sua realizzazione è «il ricorso alla violenza, includendovi la propaganda, la soppressione della critica e l'annientamento di ogni opposizione»³². Per quanto buoni possano quindi sembrare i suoi fini, l'utopismo riesce a procurare soltanto la sofferenza derivante dalla costrizione tirannica.

Se in *Miseria dello storicismo* Popper ha parlato dell'utopismo solo con riferimento alla sua «bizzarra alleanza» con lo storicismo sulla base dell'atteggiamento olistico che li accomuna e li fa guardare allo «sviluppo della società considerata come “un tutto unico”», e non all'evoluzione di «particolari aspetti di essa»³³, in *Utopia e violenza* egli ne enfatizza la deriva totalitaria. Qui infatti Popper addebita all'utopismo la bramosia del perfezionamento della società come strumento esclusivo della sua ingegneria sociale, qualcosa di molto diverso dai mezzi propri del razionalismo critico ispirato alla «riforma sociale». Il vero razionalismo, benché condivida con l'utopismo il ricorso ai metodi razionali, se ne distingue nettamente mirando alla soluzione di un problema specifico, concreto, reale e a breve termine. L'utopismo, invece, pur di centrare l'obiettivo a lungo termine, e allo stesso tempo astratto, della perfezione sociale, a vantaggio delle generazioni future, è disposto a stravolgere la totalità degli ambiti della società.

Il legame tra l'essere razionalista incline all'uso dell'argomentazione come atteggiamento di ragionevolezza e disponibilità reciproca, ossia come «disposizione, non soltanto a convincere l'altro, ma anche ad essere eventualmente da questi persuaso»³⁴ rappresenta il secondo elemento originale del saggio di Popper. Egli sostiene che due soli sono i modi per giungere alla soluzione dei conflitti tra gli uomini: l'argomentazione e la violenza. Ebbene, il vero razionalista è colui che per convincere un suo simile non adopera i mezzi propri dell'irrazionalismo, e cioè l'accettazione della «disuguaglianza, la divisione dell'umanità in amici e nemici, quindi l'intolleranza e il cattivo uso della forza»³⁵, ma raccomanda un atteggiamento tollerante, responsabile, ispirato

³¹ *Ivi*, p. 611.

³² *Ivi*, p. 610.

³³ Lo storicista e l'utopista cercano di razionalizzare i mutamenti dell'ambiente sociale, «l'uno profetizzando il corso dello sviluppo sociale, l'altro reclamando che lo sviluppo va severamente e completamente controllato», perché è dall'assenza di un controllo «totale» della vita sociale che «nascono quelle forze pericolose che conducono a cambiamenti imprevisi», K.R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, p. 75.

³⁴ K.R. POPPER, *Utopia e violenza*, p. 603.

³⁵ R. DAHRENDORF, *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 69. Questo autore, tra l'altro, ricorda che Popper si distingue dai suoi contemporanei per avere applicato alla politica i principi cardine del razionalismo e della logica della scienza. Per lui, infatti, «anche nell'ambito della politica bisogna far valere il principio metodologico del “tentativo ed errore” contro le pretese dei re-filosofi, cioè contro lo Stato come realizzazione dell'idea etica e del paradiso in terra» (*Ivi*, p. 37).



all'argomentazione e non all'«argomento» (*argument*) della propaganda politica, in una parola: «ragionevole». La ragionevolezza dell'atteggiamento improntato all'argomentazione deriva dalla disponibilità dichiarata e dimostrata direttamente sul campo discorsivo a convincere, a lasciarsi convincere e magari anche ad arrivare a un possibile compromesso, ma mai «alla forza, all'intimidazione, alle minacce, o anche alla propaganda persuasiva»³⁶.

L'atteggiamento razionalistico, secondo Popper, presuppone una buona dose di umiltà intellettuale, e per questo può assumerlo solo chi è consapevole di non essere onnisciente e sa applicare al campo delle opinioni, per quanto possibile, i due principi di ogni procedimento legale: primo, «che si devono sempre ascoltare entrambe le parti, e, secondo, che non può giudicare validamente chi appartiene a una delle parti interessate al caso»³⁷. È possibile evitare la violenza soltanto nella misura in cui si adotta l'atteggiamento razionalistico nei rapporti reciproci della vita sociale, improntando il proprio comportamento alla forma corretta di razionalismo, che non è certamente quella che «conduce all'utopismo». Quest'ultimo, per quanto sia un «modo di ragionare condiviso da molti», è tuttavia una forma di razionalismo sbagliata. E su ciò Popper è abbastanza chiaro:

«Giudico il cosiddetto utopismo come dottrina attraente, anzi, fin troppo attraente, e addirittura pericolosa e nociva. Dal mio punto di vista, essa si vota da sola alla sconfitta e conduce alla violenza. [...] Alcuni, ad esempio, amano e venerano la violenza. Per essi una vita senza violenza sarebbe superficiale e banale. Molti altri, e mi trovo fra questi, odiano la violenza. Si tratta di un contrasto intorno ai fini e non può essere risolto dalla scienza. Ciò non significa che il tentativo di argomentare contro la violenza sia in ogni caso una perdita di tempo. Vuol dire soltanto che non è possibile ragionare con uno che ammira la violenza. Egli può sempre rispondere a un ragionamento con una pallottola, se non è trattenuto dalla minaccia di una violenza contraria alla sua»³⁸.

L'utopista, in altri termini, deve necessariamente uscire come vincitore dal confronto con i rivali che non professano il suo stesso credo utopistico. Perciò egli è portato a sopprimere le loro tendenze per fare emergere il valore indiscutibile delle proprie. Si spiega così l'esaltazione della «saggezza» e della «preveggenza» degli ingegneri dell'utopia – che hanno la necessità di apparire onnipotenti come degli dei – e la loro esaltazione del futuro, la loro enfasi sulla profezia e l'illusione politica. Anche laddove si presenta nelle forme di un apparente razionalismo, l'utopismo è per Popper sempre un «atteggiamento squilibrato», una falsa religione ossessionata dall'idea di creare mondi sociali irrealizzabili. Al contrario, il razionalista critico è «sempre consapevole di quanto poco sa, e

³⁶ K.R. POPPER, *Utopia e violenza*, p. 603.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 607.

del semplice fatto che, qualsiasi facoltà critica o ragione posseda, egli ne è debitore ai rapporti intellettuali con gli altri»³⁹.

3. Oakeshott: l'antirazionalismo tradizionalista e la politica come "conversazione"

Oakeshott mostra una visione decisamente contraria a quella popperiana, e nel carteggio appare chiaramente. Egli delinea il razionalismo, nella sua dimensione sia epistemologica sia morale e politica, come una sorta di fiducia mal riposta nella conoscenza «tecnica», contrapposta a quella «pratica»: la conoscenza tecnica è completamente astratta dalla prassi e codificata in formule o insiemi di norme, mentre quella pratica è conoscenza pre-riflessiva e basata su forme abituali di comportamento. Se la prima serve a comprendere, attraverso regole, massime e principi, che cosa fare, la seconda consente di capire come farla, agendo.

Il *Razionalismo* (termine che, al pari di *Utopismo*, Oakeshott scrive con l'iniziale maiuscola alludendo al loro essere delle «fedi», dei «credi» politici) storicamente nasce proprio come esigenza di preferire la conoscenza tecnica a tutto ciò che rinvia alla consuetudine, alla tradizione e a tutti quegli «stati d'ignoranza», tra cui il pregiudizio e il costume, cui vanno necessariamente sovrapposte le dottrine e le formule cosiddette «razionali». Perciò la conoscenza tecnica, che nel razionalista produce un'aura di certezza derivante dall'esclusività della sua autorità, costituisce per lui l'unica, indiscutibile e assoluta forma di conoscenza. Di ciò Oakeshott si dice preoccupato. Egli teme che una simile visione delle cose possa causare delle ripercussioni molto negative sulla vita sociale, in generale, e sulla conduzione dell'attività politica, in particolare. Il razionalismo, infatti, tende a sostituirsi alle diverse tradizioni di comportamento politico, morale o religioso di cui i suoi «codici di condotta» e le sue «dichiarazioni dei diritti» non sono che meri compendi e liquida come falsa qualsiasi forma di conoscenza pratica per il solo fatto di non essere traducibile in regole e sfuggire alle metodologie prestabilite, alle formalizzazioni e ai principi certi.

Oakeshott attribuisce la nascita e lo sviluppo del razionalismo moderno, inteso come fede nel dominio assoluto della tecnica, al progetto cartesiano consistente nell'assicurare la conoscenza attraverso il dubbio radicale e a quello baconiano di rivelare i segreti del mondo naturale attraverso il suo sfruttamento. La moderna conoscenza del mondo empirico – fa osservare Oakeshott – inizia sempre con una «purga della mente» e si conclude con definizioni dimostrabili soltanto attraverso determinate «proposizioni» oggettive, senza riguardo alcu-

³⁹ *Ivi*, p. 615.



no per l'intelligenza, l'apporto individuale dell'indagatore e delle abitudini, dei costumi e dei modi di conoscenza pratica, i cui «dati» vengono completamente rifiutati perché considerati imprecisi, incerti, inutili. La razionalistica purga intellettuale, in qualsiasi ambito essa venga effettuata, coincide sempre con il «principio di non accettare mai per vera alcuna cosa che io non conosca evidentemente come tale»⁴⁰.

In politica, il tentativo razionalista di ridurre «la varietà dell'esperienza a un pugno di principi» si materializza quasi sempre nella preferenza, a tratti ossessiva, per l'ideologia, il dottrinarismo, un insieme di principi astratti da sostituire alla tradizione. Figlia di tale visione è la dimensione ideologica della vita pubblica nell'età moderna, in cui ogni tema è trattato in modo semplicistico sotto il profilo tecnico, senza tenere conto della complessità dell'esperienza. L'attività politica, per il razionalista, altro non è che l'immediata conduzione dell'eredità politica, giuridica, istituzionale di una data società davanti al «tribunale del suo intelletto», al coscientemente pianificato, al deliberatamente eseguito. Ed è, invero, l'imposizione di una condizione uniforme di perfezione sull'agire degli uomini che il razionalista politico opera attraverso quella che Oakeshott chiamerà la «politica della fede», la quale ascrive alla politica una missione, per così dire, soteriologica, in grado, secondo lui, di consentire il raggiungimento del livello massimo di giustizia e libertà per l'intera umanità. La politica della fede è una miscela ideologica fra religione e politica che spinge alla ricerca della perfezione sociale facendo leva sulla previsione che la salvezza dell'anima è qualcosa di conquistabile in questo mondo e che l'uomo ha la possibilità di redimersi nella storia⁴¹. Da qui l'adozione razionalista della pianificazione centrale come modello di Stato ideale, rispondente all'esigenza di progettare una società nuova imponendole un proposito unico e concentrando, per giungere all'esecuzione materiale di quest'ultimo, tutto il potere nelle mani del governo.

Alla confutazione del «progetto» razionalista Oakeshott dedica gran parte delle sue energie intellettuali, partendo dalla dimostrazione dell'inconsistenza epistemologica della pretesa razionalistica di giustificare la totalità dell'esperienza sulla base della presunta infallibilità della ragione umana e di scartare aprioristicamente il ricorso alla tradizione. Già in un saggio del 1939 egli presentava il razionalista in politica come colui che non accetta l'autocritica, non cambia mai opinione ed è convinto di dover realizzare un programma d'«ingegneria politica» basato sull'ideologia dell'«altruismo», del

⁴⁰ M. OAKESHOTT, *Razionalismo in politica*, p. 20.

⁴¹ M. OAKESHOTT, *La politica moderna tra scetticismo e fede* (1996), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.

«servizio sociale», sulla presunzione che l'attività politica debba costantemente verificare la rispondenza delle istituzioni al sacrosanto principio della razionalità senza riguardo alcuno per la «continuità» sociale garantita dalla tradizione. Il razionalista se la prende con il mondo, ma non con l'idea che ha di esso, e crede di riformarlo con cambiamenti «indotti per autocoscienza». Ma l'errore più grave del razionalista, di cui egli stesso non si avvede assalito com'è dalla smania del controllo, del riduzionismo, della semplificazione, della concettualizzazione, dell'organizzazione, dell'astrazione e dell'amministrazione, consiste nel preferire la «fede» nella ragione e nella tecnica all'abilità pratica, la formalizzazione all'informalità, la teoria alla contingenza⁴². Il razionalista nega la politica come forma di conoscenza *pratica*, ossia la *phronesis* di cui parlava Aristotele, la saggezza insita nelle azioni umane dal valore meramente strumentale, vedendo in essa un'attività per molti versi «parassitica», che suggella, e non promuove, i cambiamenti nella società, accontentandosi del limite a essa imposto dalla legge e dalla consuetudine. La politica, in realtà, come Oakeshott la concepisce in ossequio al suo spiccato antirazionalismo, è fruire di ciò che è reale, a portata di mano, piuttosto che desiderare ciò che è stato o che potrà essere, è «preferire il familiare all'ignoto, il tentato all'intentato, il fatto al mistero, l'attuale al possibile, il limitato allo sconfinato, il vicino al distante, il sufficiente al sovrabbondante, l'appropriato al perfetto, la risata di un momento a una utopistica beatitudine»⁴³.

Oakeshott non intende minimamente sostituire la ragione con la tradizione, come pure potrebbe a prima vista sembrare. Egli è soltanto interessato a combattere tutte quelle filosofie e ideologie che, nel concepire la ragione come ente totalmente autonomo dalla tradizione, elevano l'intelletto dell'individuo agente a sostituto della consuetudine politica, stroncando senza appello la possibile alleanza della ragione con la tradizione nell'insieme delle fonti deputate al mantenimento dell'ordine sociale e istituzionale⁴⁴. E una delle forme più elevate di ideologia antitradizionalista è senza dubbio l'utopismo.

⁴² M. OAKESHOTT, *The Claims of Politics* (1939), in M. OAKESHOTT, *Religion, Politics and the Moral Life*, New Haven and London, Yale University Press, 1993, pp. 95-96.

⁴³ M. OAKESHOTT, *Che cosa significa "essere conservatore"* (1956), «Rivista di Politica», 4/2011, p. 40.

⁴⁴ Questa visione della tradizione di Oakeshott è stata interpretata come una via di mezzo tra il razionalismo di Popper e l'antirazionalismo di Hayek. Se Popper analizza la tradizione in termini di efficienza nella promozione di fini individuabili indipendentemente da essa, Hayek guarda a essa in termini di contributo alla sopravvivenza della cultura in cui è radicata. Entrambi questi approcci risultano viziati rispetto all'insistenza di Oakeshott sul fatto che la tradizione non è orientabile finalisticamente e che i fini non sono specificabili indipendentemente dalle forme di vita degli agenti, cfr. A. O'HEAR, *Criticism and Tradition in Popper, Oakeshott and Hayek*, «Journal of Applied Philosophy», 9/1992, pp. 65-75. Sul confronto in chiave epistemologica e filosofico-politica tra Oakeshott e Hayek si veda S. COTELLESA, *Il ragionevole disaccordo. Hayek, Oakeshott e le regole "immotivate" della società*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.



All'inizio della sua lettera a Popper, Oakeshott scrive che «quello che lei afferma a proposito dell'Utopismo mi sta molto a cuore, e mi trova d'accordo su tutto». La stessa, per così dire, concessione appare alla fine della missiva, nella frase «ma, forse, in fondo noi due siamo in disaccordo solo su come usare le parole *razionale* e *razionalismo*». Ciononostante, Oakeshott non si sottrae alla critica delle posizioni da Popper espresse nel saggio che gli ha inviato, non prima di aver chiarito, tuttavia, che quando parla «contro il *razionalismo*» egli non discute «contro la *ragione*», perché «il Razionalismo, come lo intendo io, è, tra le altre cose, *irragionevole*». Su questo tema tornerà molto presto, immediatamente dopo lo scambio epistolare con Popper, in un saggio del marzo del 1948 sul *Cambridge Journal*, in cui prenderà le distanze da ogni forma di irrazionalismo e preciserà che tra indagine razionale e razionalismo c'è la stessa differenza che intercorre tra indagine scientifica e scientismo. E chi contesta gli eccessi del razionalismo deve sempre tenere ben presente tale differenza, perché altrimenti non solo presterà il fianco all'«auto-contraddizione», annullando di fatto l'utilità della sua argomentazione, ma apparirà anche come il difensore dell'irrazionalità, per il solo fatto di pretendere di andare oltre il necessario⁴⁵.

Nel passare a elencare i principali punti di disaccordo con Popper, Oakeshott non può fare a meno di rilevare che, in fondo, *Utopia e violenza* contiene tracce vistose di quel pensiero utopistico che il suo autore dice di voler combattere. Non può, infatti, non definirsi utopistica la presunzione razionalista, quanto «irragionevole», di affermare, come fa Popper, che niente al di fuori della ragione può esercitare un ruolo in politica. Inoltre, il tentativo di Popper di distinguere tra vere e false versioni di razionalismo è destinato a fallire nel momento in cui anche la più autentica di queste versioni tende alla soluzione di problemi singoli ma sproporzionati, nel tentativo di trasformare radicalmente la totalità dell'esperienza. Popper – riconosce Oakeshott – giustamente condanna le trasformazioni sociali su larga scala prodotte dal pensiero utopistico, ma nel farlo sottovaluta che è chimerica anche l'intenzione di arrecare turbamenti all'intera società per ottenere la soluzione definitiva anche di un solo problema sociale. La verità – sottolinea Oakeshott – è che nessun problema in politica è mai risolto definitivamente, e nessun problema va usato a pretesto per sottrarre alla politica quella che è la sua vera funzione: il mantenimento della società nella sua *totalità*, cioè in *tutte* le sue disposizioni attuali e progressive. Quando questa buona norma prudenziale è aggirata al solo fine di tentare di risolvere qualche problema in via definitiva, il rischio che si corre, anche con

⁴⁵ M. OAKESHOTT, *Scientific Politics* (1948), in M. OAKESHOTT, *Religion, Politics and the Moral Life*, pp. 97-110.

la più ragionevole delle misure adottabili, è sempre quello di stravolgere il complesso equilibrio degli assetti sociali, che è compito supremo dell'attività politica preservare.

Fuori luogo è poi, per Oakeshott, il contrasto teorizzato da Popper tra ragione e violenza: la ragione, in verità, è un vincolo di per sé troppo debole per non rischiare di degenerare in violenza. Ciò che tiene unita la società è qualcosa di molto più importante e profondo del potere intellettuale umano, è il vivere secondo certe abitudini comportamentali, è essere consapevoli, come Oakeshott stesso sosterrà nella sua lezione inaugurale alla LSE, che ad accomunare gli uomini non è tanto il possesso e l'uso della ragione, quanto una «civiltà» comune, un insieme di «modi di condotta» che non hanno un'origine razionale e nei confronti dei quali la politica non può che assicurare un certo grado di «conformità»⁴⁶.

Oakeshott raccomanda vivamente un «metodo della politica», come lo chiama nella sua lettera a Popper, che, benché non posseda né una matrice razionalista né le qualità taumaturgiche dell'argomentazione, è ugualmente contrario e alternativo alla violenza: la «conversazione» (*conversation*). Essa è il luogo della pluralità delle «voci» della civiltà moderna, è l'incontro tra diversi idiomi, identità, pensieri dove non si ricerca una sola verità o conclusione definitiva, non si pretende di costruire gerarchie di valori e di arrivare a risoluzioni decisive, ma in cui, al riparo da ogni rischio di omologazione, semplicemente ci si riconosce a vicenda nelle rispettive diversità. La politica, per Oakeshott, è meglio concepita in termini di conversazione, piuttosto che di argomentazione, poiché la conversazione rinvia alla natura aperta dell'attività politica. Se in una discussione incentrata sull'argomentazione c'è una tesi da dimostrare e uno scopo da raggiungere o un capolinea da considerare, in una conversazione resta sempre qualcos'altro da dire, senza obbligo di conclusioni necessarie. Nella conversazione la pluralità delle voci si traduce in termini politici, riflettendo la molteplicità di interessi, valori e scopi diversi su cui è fondata la società civile. Tutti possono partecipare alla conversazione, purché ne rispettino lo sforzo di mantenere sempre aperto il campo delle soluzioni contro ogni esigenza di univocità. Il politico realista che agisce libero da qualsiasi pretesa di carattere utopistico non è il razionalista abituato a sentire parlare solo se stesso, essendo poco portato alla verità dialogica, ma è il tradizionalista saggio e prudente che nella vita politica pratica mantiene ferma l'esigenza di preservare l'ordine sociale pacifico, praticando e divulgando lo spirito conversativo. L'uomo politico, per Oakeshott, non può che essere «uomo di conversazione», cui conviene, al fine

⁴⁶ M. OAKESHOTT, *Political Education* (1951), in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991, p. 112.



di preservare l'ordine civile della società, rifuggire il più possibile dalle unicità d'intenti e dalle argomentazioni conclusive.

La conversazione, che Oakeshott considera applicabile tanto all'ambito politico quanto a quello educativo⁴⁷, è legata a una visione chiaramente scettica dell'agire umano, e come tale ricorrerà spesso nei suoi scritti successivi al carteggio. Essa comparirà, per esempio, in un saggio del 1949 in cui Oakeshott descriverà l'università premoderna come il luogo, appunto, della conversazione, dove ciascuna disciplina aveva una voce distinta e che, grazie al pluralismo che vi si garantiva, raramente degenerava in lite⁴⁸. Ma sarà un volumetto del 1959, dal significativo titolo *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*⁴⁹, a sviluppare più ampiamente la funzione della politica come «moderatrice della conversazione». Se c'è un'attività – scriverà Oakeshott – che più di altre ha beneficiato del tocco civilizzatore della conversazione, quella è la politica. Poiché non pone limiti alla complessità delle esperienze e ai fini propri della vita, la conversazione non fomenta lo scontro anzi facilita lo scambio pacifico di idee assecondando una linea orizzontale, e non gerarchica, poiché non è né un'impresa progettata per produrre profitti, né un concorso a premi; essa è un'avventura intellettuale, un luogo di apprendimento e ascolto, più che di deliberazioni e soluzioni finali. La conversazione tra una pluralità di culture è la metafora della vita, non un modo di parlare ma un modo di pensare, una disposizione dell'animo umano; il mondo della conversazione, moderato dalla politica, conviene a tutti gli uomini, poiché solo in esso si possono dissolvere le forme fisse imposte dagli uomini «virtuali».

La metafora conversazionale è allora l'essenza vera della politica, avente per Oakeshott addirittura un potere salvifico, come è scritto in un suo saggio composto immediatamente dopo lo scambio epistolare con Popper e dedicato al valore della conversazione nel mondo della formazione umana: «È la politica della conversazione che ci può salvare (e in alcune occasioni ci ha salvati) dalla grande illusione di tutti gli altri stili della politica, ossia l'illusione dell'evanescenza dell'imperfezione»⁵⁰.

⁴⁷ Sul ruolo che Oakeshott assegna alla conversazione dei saperi nell'educazione e nella formazione universitaria si veda P. FRANCO, *Michael Oakeshott*, pp. 116-143.

⁴⁸ Cfr. M. OAKESHOTT, *The Universities* (1949), in T. FULLER (ed), *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education*, New Haven and London, Yale University Press 1989, pp. 105-135.

⁴⁹ M. OAKESHOTT, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* (1959), in M. OAKESHOTT, *Rationalism in Politics*, pp. 488-541.

⁵⁰ M. OAKESHOTT, *The Voice of Conversation in the Education of Mankind* (1948), in M. OAKESHOTT, *What is History? and Other Essays*, Exeter, Imprint Academic, 2004, p. 196.

4. Una divergenza irriducibile

Benché Popper nella sua risposta a Oakeshott dica di condividere l'opinione di quest'ultimo sull'imperfettibilità della vita umana, tuttavia la sua epistemologia segue la direzione del criticismo, e non, come nel caso del suo interlocutore, dello scetticismo. Alla base dell'approccio di Popper, infatti, rimane la fede nella ragione umana e nella capacità di quest'ultima di rispondere a ogni tipo di sfida sociale e politica, il che rappresenta il nocciolo del suo razionalismo, e in quanto tale lo allontana sensibilmente da Oakeshott, per il quale, al contrario, il razionalismo non è nelle condizioni di interagire con la complessità della realtà perché è sprovvisto della capacità di correggere i propri difetti.

Popper dice di aver trovato molto interessante il commento di Oakeshott a *Utopia e violenza* e di condividere l'assunto oakeshottiano per cui «nessun problema in politica è mai risolto definitivamente», anzi aggiunge che «nessun problema in politica può essere risolto senza crearne uno nuovo». Arriva persino ad accogliere come «deliziosa» la formula della «politica della conversazione», concependola non come una negazione o un superamento della «politica dell'argomentazione», ma come un suo miglioramento.

Ciò da cui invece Popper prende apertamente le distanze è l'inclinazione oakeshottiana all'osservazione e all'attesa piuttosto che all'intervento e all'azione. Per Popper il «non-interventismo» politico, di chiaro stampo conservatore, quando non porta a gravi perturbazioni sociali, come nel caso della rivoluzione francese, crea comunque le condizioni per l'affermazione delle dottrine più radicali. È stato, del resto, lo spirito non-interventista – ricorda Popper – a offrire al marxismo «la sua opportunità storica», e spesso il «parassitismo» (misto a «compiacenza») cui si affida Oakeshott scatena tanto le forme di razionalismo esasperato quanto gli impulsi alla sedizione. Ciò non significa – tiene a precisare Popper – che si debbano preferire le riforme solo «al fine di evitare le rivoluzioni», perché queste ultime, specie quando sono mosse dall'«idealismo morale», si attuano lo stesso e resistono al trascorrere del tempo, come è avvenuto per il Cristianesimo, la cui «forza storica» non è stata in nessun modo attenuata dal passaggio degli ultimi duemila anni.

A quest'aspetto del rapporto tra idealismo morale e rivoluzione Oakeshott dedica un saggio, che pubblicherà nell'ultimo numero del *Cambridge Journal* dell'anno 1948 e che è incentrato sulla critica ai progetti utopistici che vorrebbero imitare quello della Torre di Babele con cui si pretendeva di raggiungere il cielo. In questo testo Oakeshott affronta le questioni da Popper sollevate a base delle «esigenze», dei «desideri» e delle «speranze» cui il suo razionalismo intende rispondere, e traccia due forme di condotta morale: la prima, intesa come «abitudine d'affezione e comportamento», predomina nelle società a spiccata



vocazione consuetudinaria, dove l'educazione morale consiste principalmente nell'acquisizione di determinate abitudini per mezzo dell'emulazione e dell'osservazione e la riflessione è subordinata alla pratica morale in quanto tale e alla presa di coscienza delle «indicazioni» della tradizione; la seconda, che è un'«applicazione riflessiva di un criterio morale», riguarda una forma di educazione morale come nient'altro che riflessione critica, e «nessuno può pienamente condividere questa forma di vita morale se non è un filosofo o una specie di auto-analista, la cui condotta morale scaturisce dalla coltivata capacità riflessiva individuale»⁵¹.

Ebbene, secondo Oakeshott i tempi moderni sono dominati da quest'ultimo punto di vista, detto «razionalismo morale», il quale, ispirato com'è all'idea che la pratica morale possa essere garantita solo da un insieme di regole o finalità premeditate, ha di fatto sostituito la riflessione al pregiudizio e all'abitudine comportamentale, con conseguenze nefaste sul piano delle sensibilità morali, sia singole sia collettive, come la confusione crescente su quale debba essere il corretto modo di agire e il rischio che in presenza di una tradizione debole, frammentata e deprivata di ogni autorità in campo morale, si possa concedere troppo spazio ai «predicatori» estranei al modo di vivere ordinario⁵².

Popper, dal canto suo, sollecitato dallo scambio epistolare con Oakeshott, affronterà il tema della tradizione in una relazione dal titolo *Per una teoria razionale della tradizione*, tenuta in occasione della *Third Annual Rationalist Press Association Conference*, il 26 luglio 1948, al Magdalen College di Oxford⁵³. In quella circostanza egli individuerà in Edmund Burke, padre del conservatorismo moderno, il più influente degli antirazionalisti che nel campo della politica accettano la tradizione come qualcosa di «acquisito», la cui arma più importante nella lotta contro le idee rivoluzionarie è proprio l'analisi dell'importanza di quel «potere irrazionale detto *tradizione*». E degli antirazionalisti novecenteschi, uomini, peraltro, «molto intelligenti» che teorizzano sulla scia di Burke, Popper farà un solo nome, quello di Oakeshott:

«Molti pensatori eminenti hanno trasformato il problema della tradizione in un potente strumento per battere il razionalismo. Posso citare come esempio Michael Oakeshott, uno storico di Cambridge, pensatore senz'altro originale, il quale, sul *Cambridge Journal*, ha recentemente lanciato un attacco al razionalismo. Dissento in gran parte dalle sue critiche, ma devo ammettere che si tratta di un attacco efficace. Quando lo sferrò, non c'era molto nella letteratura razionalista che potesse conside-

⁵¹ M. OAKESHOTT, *The Tower of Babel* (1948), in M. OAKESHOTT, *Rationalism in Politics*, pp. 467-475.

⁵² *Ivi*, pp. 475-478.

⁵³ Il testo della relazione, *Towards a Rational Theory of Tradition*, pubblicato per la prima volta in «The Rationalist Annual», 66/1949, è presente col titolo *Per una teoria razionale della tradizione* nella raccolta K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, pp. 207-233.

rarsi una risposta adeguata ai suoi argomenti. Può darsi che alcune risposte esistano, ma dubito assai della loro adeguatezza. Questa è una delle ragioni per cui avverto l'opportunità di trattare il tema della tradizione»⁵⁴.

È questa la prima circostanza in cui nel pensiero di Popper la tradizione e la ragione si completano a vicenda e il razionalismo antitradizionalista viene respinto come insostenibile, rivelandosi esso stesso una tradizione che per diversi secoli si è dimostrata intollerante nei confronti della «generale razionalità» sempre insita in qualsiasi patrimonio ereditario. Popper afferma infatti che nei confronti della tradizione possono esservi due atteggiamenti: uno acritico, con cui la si accetta inconsapevolmente; l'altro critico, che può consistere tanto nell'accettarla quanto nel rifiutarla. Ma inconcepibile è affrancarsi completamente dai vincoli della tradizione. Anche «il cosiddetto processo di liberazione è in realtà soltanto il passaggio da una tradizione all'altra»⁵⁵. Possibile è invece svincolarsi dai «tabù di una tradizione», ma anche in quel caso si tratta di rifiutarla o accettarla criticamente.

Popper nutre rispetto per la tradizione quale elemento vitale della vita sociale che ha la duplice funzione di creare un certo ordine e di offrire una base concreta su cui agire. Nell'introduzione alla sua raccolta di saggi *Congetture e confutazioni*, del 1963, egli non solo le assegna un valore gnoseologico irrinunciabile, derivante dal fatto che la maggior parte delle fonti della conoscenza umana, che «non può partire dal nulla – da una *tabula rasa* – e neppure dall'osservazione»⁵⁶, proviene proprio dalla tradizione, senza la quale «la conoscenza sarebbe impossibile», ma considera anche «assurda e irrealizzabile» l'idea di molti razionalisti che pensano di cancellare la tradizione come se si trattasse di ripulire «la tela» (di platoniana memoria) della società attuale per ricominciare da capo con un mondo totalmente nuovo. Così facendo – avverte Popper – il razionalista, insieme alla tradizione, cancellerà se stesso e i suoi piani per il futuro e si ritroverà nel vuoto sociale assoluto. L'atteggiamento corretto è perciò quello di progettare nel «contesto di tradizioni e di istituzioni» emergente dal mondo sociale in cui si vive, poiché la tradizione e le istituzioni hanno molto in comune, a iniziare dal fatto di essere analizzate dalle scienze sociali in base agli individui, alle loro azioni e ai loro rapporti reciproci. La tradizione, inoltre, funge da orientamento per gli individui, si pone al servizio delle loro istituzioni, e in genere tende a superare l'ambivalenza che le caratterizza, incoraggiando gli stessi individui a svolgere al meglio il loro ruolo e coinvolgendo generazioni successive di agenti morali a pensare e agire in un determi-

⁵⁴ *Ivi*, pp. 208-209.

⁵⁵ *Ivi*, p. 211.

⁵⁶ K.R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza. Introduzione* a K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, p. 54.



nato modo⁵⁷. Sul punto Popper si manterrà abbastanza coerente, se è vero che, in una lezione che terrà nell'ottobre del 1956 all'Università di Bristol, egli continuerà a riconoscere che senza una tradizione «l'individuo difficilmente potrebbe compiere un solo passo verso la verità» ed esigerà «rispetto per la tradizione e, nello stesso tempo, riconoscimento della necessità di riformarla»⁵⁸.

Se ne *La società aperta e i suoi nemici* Popper si è limitato a un superficiale riconoscimento dell'«importanza della tradizione»⁵⁹, che insieme al precedente storico e alle istituzioni politiche concorrono a determinare la qualità della democrazia, in *Per una teoria razionale della tradizione* egli va chiaramente incontro a Oakeshott, sia convenendo sul fatto che rientra nel ruolo della ragione criticare la tradizione, seppure in nessun modo la prima potrà mai sostituirsi alla seconda, sia sostenendo che il razionalismo critico è esso stesso una tradizione – tant'è vero che se ne parla come di una «tradizione razionalistica»⁶⁰ – e che nessun uomo potrà mai sottrarsi completamente alla conoscenza tradizionale della società.

Ciononostante, la divergenza tra i due autori nella concezione della tradizione rimane tutta: per Popper, come si diceva, può e deve essere formulata in modo che sia possibile valutarla in maniera critica, mentre per Oakeshott essa s'identifica nella dimensione di un sapere privo di formule e non criticabile, «una cosa viva, in evoluzione», da seguire nelle sue «indicazioni» anche in sede normativa e che non richiede alcuna «difesa aprioristica»⁶¹. Il razionalista politico che, per Oakeshott, antepone i principi fissi e immutabili delle «fissazioni» intellettuali e ideologiche alle informazioni tradizionali ed empiriche è impegnato nella perpetua distruzione delle cose, piuttosto che nella loro riformulazione, e prediligerà sempre l'invenzione di un «nuovo artificio» al ricorso all'espedito d'uso corrente. Egli trascura l'importanza del fatto che quando siamo chiamati a riflettere su come affrontare una situazione concreta o giustificare una risoluzione ciò che ci portiamo dietro è una grande varietà di credenze – approvazioni e disapprovazioni, preferenze e avversioni, massime morali, speranze, paure, ansie e abilità – che sono l'essenza stessa del sapere tradizione.

⁵⁷ Cfr. K.R. POPPER, *Per una teoria razionale della tradizione*, pp. 229-231.

⁵⁸ K.R. POPPER, *La storia del nostro tempo: visione di un ottimista* (1956), in K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, p. 636.

⁵⁹ K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, p. 312.

⁶⁰ K.R. POPPER, *Per una teoria razionale della tradizione*, p. 211.

⁶¹ G. GIORGINI, *La tradizione del passato: Michael Oakeshott*, in S. MASTELLONE – A. AFFORTUNATI (eds), *Il pensiero politico europeo, 1945-1989*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1994, p. 86. È il caso di ricordare che l'importanza da Oakeshott attribuita al concetto di tradizione e alla considerazione delle «indicazioni» da essa provenienti testimonia la sua volontà di tutelare, al contrario di altri pensatori analitici, la legittimità del pensiero normativo nel suo rapporto con la filosofia politica; si veda in proposito D. ORSI, *Oakeshott on Practice, Normative Thought and Political Philosophy*, «British Journal for the History of Philosophy», 3/2015, pp. 545-568.

Come chiarirà qualche anno più tardi, queste credenze non costituiscono un insieme di per sé coerente di principi o assiomi, ma di «massime che crediamo di aver appreso dall'esperienza» e ci appaiono non sotto forma di proposizioni, ma «spesso attraverso le istituzioni e la prassi»⁶². Ebbene, ritenendo di poter riformare l'ordine delle cose, il razionalista in realtà lo stravolge, riducendo la complessità dell'esperienza in una serie interminabile di crisi che richiedono continui interventi risolutivi e faticosi compromessi. Egli confonde la tradizione con un mero compendio di tradizioni e, concependo l'attività politica come ingegneria finalizzata alla «perfezione» e alla «uniformità» sociale, ritiene che la soluzione razionale di un problema sia sempre perfetta, a prescindere dalle circostanze particolari, dalle contingenze, dai casi concreti. È così che egli nega l'importanza della tradizione, nonostante essa si riveli come l'unica ancora di salvezza in tempi di crisi, poiché ogni nuova e ben ponderata deliberazione sul futuro può aggiungersi alla situazione contingente senza tuttavia alterare la continuità e la coerenza della tradizione come «continuità» di cambiamenti.

Il razionalista, in altri termini, è miope dinanzi alla realtà della politica come perseguimento di ciò che la tradizione indica di fare rispetto a una totalità complessa di esperienze che non potrà mai ridursi a un unico principio d'interpretazione, e non si avvede neanche del fatto che l'atteggiamento da preferire, in politica, è sempre quello della «moderazione» ispirata allo scetticismo, del bilanciamento tra estremi, dell'utilizzo delle risorse nella consapevolezza di navigare in un mare sconfinato, senza né porti né destinazioni certe, dove l'abilità sta nel mantenersi a galla senza squilibrare la nave.

La politica del non intervento, dell'«attesa-di-vedere», come la chiama Popper disapprovandola, nel caso di Oakeshott è politica dello scetticismo, che si afferma sulla base dell'astensione dall'imporre agli eventi una qualche uniformità sostanziale. La politica dello scetticismo, che è contrapposta a quella della fede e che storicamente ha trovato i suoi più influenti rappresentanti in Machiavelli, padre del realismo politico, Hume, interprete di un vero e proprio «conservatorismo scettico», e Burke, nemico del razionalismo rivoluzionario, non consiste nell'opporci pregiudizialmente all'idea della riforma o del progresso *tout court*, ma si propone di migliorare il «sistema dei diritti e dei doveri» badando al controllo dell'impulso delle visioni utopistiche e sforzandosi di rispondere alla realtà delle cose. Il politico scettico non riconosce alcuna *auctoritas* precostituita, non rifugge dalla complessità del presente, si mantiene indifferente tanto all'illusione del «perfezionismo» quanto alla concezione del potere come controllo totale del mondo sociale, è rispettoso della tradizione, che

⁶² M. OAKESHOTT, *Rationalism in Politics: a Reply to Professor Raphael*, in «Political Studies», 13, 1965, pp. 89-92, ora in M. OAKESHOTT, *The Vocabulary of a Modern European State*, Exeter, Imprint Academic, 2008, pp. 181-186.



concepisce come continuità insita nella prassi politica, ciò che Burke chiamava «contratto» tra passato, presente e futuro, che «non vincola solo i vivi, ma i vivi, i morti e coloro non ancora nati»⁶³, e diffida di quanti sono convinti di poter fare meglio dei loro predecessori e pensano solo a edificare costruzioni sempre nuove da sostituire alle vecchie e solide strutture.

La divergenza di posizioni tra Oakeshott e Popper, in conclusione, persiste anche dopo il carteggio del 1948, ed è irriducibile per via della distanza che intercorre tra l'orientamento conservatore, astensionista e scettico del primo e quello liberale, interventista e ottimista del secondo. Oakeshott rimane scettico verso l'atteggiamento totalizzante e omnicomprensivo della ragione che esclude la tradizione dai processi politici, mentre Popper mantiene salda la sua fiducia nel razionalismo critico come l'unica disposizione in grado di coniugare la difesa della libertà con l'esigenza di cambiamento. Il discrimine che separa le loro teorie politiche è da ricercare, più che nel diverso modo in cui essi guardano all'importanza della tradizione e al suo rapporto con la razionalità, nella differenza d'approccio alle relazioni tra la ragione e l'agire politico, tra le capacità previsionali dell'intelletto umano e la concretizzazione oggettiva della sua attività in ambito pratico, tra scienza e prassi e, soprattutto, tra l'esigenza di semplificazione dell'esperienza e la consapevolezza della insuperabile complessità del mondo sociale.

⁶³ E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino* (1790), in E. BURKE, *Scritti politici*, Torino, UTET, 1963, p. 268.

APPENDICE

Il carteggio Karl R. Popper – Michael Oakeshott (1948)

Nota ai testi

La corrispondenza tra Karl R. Popper e Michael Oakeshott è custodita in parte nella collezione *Karl Popper* degli archivi dell'*Hoover Institution* dell'Università di Stanford, California, e in parte nell'archivio *Oakeshott* della *London School of Economics*. I testi delle lettere che qui si riproducono nella prima edizione italiana sono stati trascritti e annotati da Efraim Podoksik, dell'Università di Cambridge, e pubblicati sul sito web della *Michael Oakeshott Association*, http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/mo_letters_popper.pdf. La traduzione dall'inglese delle lettere è mia.

Lettera di Oakeshott a Popper

28 Gennaio 1948

Gonville & Caius College
Cambridge

Mio caro Popper,

la ringrazio molto per avermi inviato il suo articolo. Avevo sentito parlare dell'*Hibbert Journal* e avevo anche cercato di venirne in possesso.

Come immaginerà, quello che lei afferma a proposito dell'Utopismo mi sta molto a cuore, e mi trova d'accordo su tutto. Mi perdonerò, tuttavia, se dirò qualcosa sull'altra parte della sua argomentazione.

In primo luogo, quando discuto contro il *razionalismo*, naturalmente non lo faccio contro la *ragione*. Il Razionalismo, come lo intendo io, è, tra le altre cose, *irragionevole*. Che la ragione abbia un posto in politica, non lo metto in dubbio, ma il razionalismo, a mio avviso, è quella dottrina per la quale *nient'altro* è



indispensabile in politica al di fuori della ragione – ed è questa una visione abbastanza comune.

In secondo luogo, se è vero che l'Utopismo è il grande nemico della ragione, allora lo è anche quella forma alterata di Utopismo che nell'occuparsi di *un unico* problema contingente della società – ad esempio il problema reale della disoccupazione – per ottenerne la soluzione immediata e definitiva è pronto a sconvolgere l'intera società. Direi che *nessun* problema in politica è mai risolto definitivamente, e che a nessun problema in politica dovrebbe essere consentito di ingigantirsi e di escludere quella che è la vera funzione della politica stessa: mantenere la società nella sua *totalità*, in *tutte* le sue disposizioni, coerenti e stabili, oltre che progressive. Penso che il suo razionalismo, in verità, punti troppo ai singoli problemi.

In terzo luogo, mi sembra che lei, sotto l'ispirazione del razionalismo più autentico, provi a frantumare la vita politica negli atomi dell'azione politica e a considerare la funzione della politica stessa come l'unica soluzione giusta e ragionevole per tutta una serie di problemi. Come se la vita politica diventasse tale solo sotto l'egida delle ideologie, benché normalmente, come ad esempio nel XIX secolo, essa non lo sia mai stata. La vita morale di un uomo non consiste totalmente nell'esecuzione di una serie di azioni ragionevoli; essa è piuttosto fatta di alcune abitudini comportamentali che possono essere vissute e analizzate come azioni distinte anche se non apparentemente separate, almeno in determinate circostanze.

In quarto luogo, quando lei dice che il *vero* razionalista è consapevole del fatto che dobbiamo agli altri la maggior parte delle nostre conoscenze, penso che le assegni un carattere che in realtà non possiede. Egli può anche *riconoscere* il suo debito con gli altri, ma la *razionalità* del suo comportamento non dipenderà mai da questo, ma deriverà dal giudizio che lo porta a considerare ragionevole ciò che dagli altri assume, che è ciò che in effetti comincia e finisce soltanto *in se stesso*.

Infine, non credo che l'opposizione da lei formulata tra la ragione e la violenza sia reale – cioè io, che odio la violenza quanto lei, non credo né che la ragione sia in grado di escludere la violenza (anche a lungo termine) né che, al di fuori della ragione stessa, nessun'altra cosa possa farlo. Conosco un "metodo della politica" che non è né autenticamente né falsamente razionalistico ma è allo stesso modo un avversario della violenza. In breve, direi che quella che ho in mente è la *politica della conversazione*, ed è contraria alla sua *politica dell'argomentazione*. Vede, io non credo che la ragione sia l'*unico* legame in grado di tenere uniti gli uomini, non perché essi siano a volte degli esseri irragionevoli, ma perché ci sono cose che li vincolano in modo ancora più forte,

come la civiltà comune (laddove esiste), le abitudini comportamentali comuni (laddove esistono), che non sono razionali, non dipendono dall'argomentazione o non sono comuni a *tutti* gli uomini. Non c'è *niente*, credo, di comune a *tutti* gli uomini.

Insomma, il problema vero del suo razionalismo non è tanto l'inattuabilità quanto il fatto di essere impossibile in sé. Il compito della ragione, in politica come nella vita, non è quello di *prendere il posto delle* abitudini comportamentali, ma di agire come *critica delle* abitudini comportamentali, preservandole dalla superstizione, ecc. E ciò che il razionalista cerca di creare è, come dire, una letteratura consistente *soltanto* nella critica letteraria.

Ho intenzione di scrivere qualcosa sulla vita morale come perseguimento autocosciente di idee morali, e cercherò di sviluppare questa posizione. Ma, forse, in fondo noi due siamo in disaccordo solo su come usare le parole *razionale* e *razionalismo*.

Grazie ancora per l'articolo.

Cordiali saluti.

Michael Oakeshott

P. S.: Vuole scrivere qualcosa per il *Cambridge Journal*? Lo dirigo io e sarei lieto di ricevere un suo contributo.

Risposta di Popper

31 gennaio 1948

The London School of Economics and Political Science
(University of London)
Houghton Street,
Aldwich
London, W.C.2

Caro Oakeshott,

sono rimasto molto soddisfatto della lettura della sua lunga lettera, e le sono assai grato per aver risposto al mio breve saggio (che ho scritto circa otto mesi fa; si tratta della relazione a un convegno filosofico tenutosi a Bruxelles e frequentato in larga parte da comunisti).



Se non fosse per alcune piccole divergenze terminologiche, potrei forse dire di essere *d'accordo su ogni parola della sua lettera, che trovo molto interessante*. Sono pienamente d'accordo con lei circa il fatto che nessun problema è mai risolvibile *in via definitiva*; anzi la metterei così: nessun problema in politica può essere risolto senza crearne di nuovi. E sono anche pronto ad accettare la sua deliziosa formula della politica come conversazione, alternativa alla mia politica dell'argomentazione. Mi viene anche difficile considerare l'altra sua formula – per cui la ragione non è il sostituto delle abitudini comportamentali, ma una critica delle abitudini e dei comportamenti – come superamento del mio punto di vista, anzi ritengo che ne sia parte integrante.

Ma nonostante quest'accordo di massima, mi sembra che una differenza ci sia.

Anch'io credo nella tradizione (in quella tradizione, per esempio, del razionalismo socratico, dello spirito d'indagine, ma anche nella sua «inconscia adesione a una tradizione di comportamento morale», come lei scrive nel *Cambridge Journal*, a pag. 156). Non credo, però, che «il passaggio del tempo» sia «l'unico guaritore di piaghe sociali da prendere in considerazione» (p. 153). In altri termini, io sono contro la sfida alla tradizione in quanto tradizione e a favore di qualsiasi *status quo*, salvo che nelle situazioni in cui si danno forti ragioni per un'intrusione. E non mi convince neanche lo spirito del non intervento e di attesa-di-vedere, forse anche di compiacenza, per usare un termine molto forte, di cui lei parla nel secondo brano citato (p. 153) e in altri ancora. È questo spirito di disimpegno ad aver creato la maggior parte dei sintomi cui lei assegna il nome di *razionalismo*. Esso ha scatenato (in larga misura) la rivoluzione francese (e russa?), e ha offerto al marxismo la sua opportunità storica.

Lungi da me predicare le riforme al solo fine di evitare le rivoluzioni. Sono certo si tratti di un precetto che non funziona benissimo. Io sono per le riforme perché credo in esse, nel fatto che sono un bene in sé, se vuole, per via del mio (privato) sogno utopistico. Ma il punto è che proprio questo sogno – questo idealismo morale (lei scrive: «Gli ideali morali sono un sedimento», p. 157) – è una verità importante. Ma non è forse una mezza verità? Che dire delle rivoluzioni morali? E dell'ascesa del Cristianesimo? Si tratta di una realtà, una “forza storica”, se le piace, che non è stata attenuata dal passaggio degli ultimi duemila anni. Questo idealismo morale è diverso da ciò che lei intende per «tradizione di comportamento morale». Forse quest'ultima è la cosa più importante, dal punto di vista sia politico che morale; forse c'è un elemento di isteria nell'«idealismo morale» del Cristianesimo e dell'umanesimo e nella riluttanza ad assistere passivamente alla sofferenza umana (in tal caso, potremmo essere in grado di fare qualcosa per cercare di mitigarla). Ma benché sembri abbastan-

za chiaro che l'azione stessa di scrivere il suo articolo sia ispirata da questo, difficilmente lei ne ammetterebbe la realtà.

Questo le fa anche trascurare: a) il carattere religioso di ciò che intende liquidare come "razionalismo"; b) il fatto che diversi uomini di Chiesa, soprattutto in Inghilterra, non si discostano molto dal Decano di Canterbury, e non perché sono contagiati dal razionalismo. Ma quest'ultimo è forse un elemento irrilevante, anche se significativo. Il mio dire può forse essere formulato in questo modo: *anche il burkismo (se così si può chiamare) non è esente dal rischio di diventare utopistico.* (Sono certo che lei idealizzi le vecchie «classi politicamente esperte» alla maniera romantica, come nella sua descrizione della «greppia» di Locke, a p. 149. Non è forse questa una «trasformazione dell'esperienza in astrazione»? Ma questo suo modo di intendere il razionalismo è, tuttavia, brillante e dilettevole). È vero, noi razionalisti a volte dimentichiamo Burke e apprendiamo con molta difficoltà i suoi insegnamenti, ma anche i seguaci di Burke si ritrovano nella stessa situazione: essi non si accorgono che le loro idee sono utopistiche; che le idee di uguaglianza, ecc. possono essere distorte (trasformate in razionalismo, ecc.), ma non sono facilmente neutralizzabili.

Lei critica il «razionalismo», ma ha provato ad analizzare nella prospettiva giusta i bisogni, i desideri, le speranze, ecc. cui esso risponde?

Saluti cordialissimi,

Karl Popper

Lettera di Oakeshott a Popper

1 Marzo 1948

The Cambridge Journal
General Editor: Michael Oakeshott

Mio caro Popper,

vuole scrivere un articolo per il *Cambridge Journal* su un argomento a piacere, e da quattro a seimila parole? Ne sarei lieto, e sarei ancora più felice se volesse farlo abbastanza presto.

Saluti cordialissimi,

Suo

Michael Oakeshott

