

# IL SECONDO TRATTATO SUL GOVERNO E L'ANTROPOLOGIA COLONIALE DI JOHN LOCKE

DI MAURO SCALERCIO

Affrontare il tema dell'antropologia coloniale nel *Secondo Trattato sul Governo* significa riarticolare i complessi rapporti fra proprietà, stato di natura, stato civile e colonialismo nel cuore del pensiero di John Locke. All'elemento del colonialismo deve essere annessa una grande importanza, perché sta alla base di quella che può essere considerata, come vedremo, un abbozzo di una «teoria della civiltà» punto di riferimento di più compiute filosofie della storia successive.

La biografia di Locke è il primo elemento che indirizza verso uno studio dei rapporti fra Locke e le colonie americane, dove ricoprì diverse cariche ufficiali<sup>1</sup>. Non potevano dunque passare inosservati i riferimenti lockiani all'America su cui, da più parti ci si è interrogati. Il riferimento all'America è sembrato a molti un tentativo di legare le categorie del pensiero politico a una prassi politica. Sono distinguibili due filoni. Per il primo il riferimento all'America, e alle sue terre «vuote», rappresentava un *escamotage* per superare le difficoltà teoriche e politiche della disparità dei possessi in Inghilterra<sup>2</sup>. Il secondo pone invece l'accento sulla figura dell'amerindio come «selvaggio», quindi come soggetto opposto all'individuo europeo. In questo secondo filone, in maniera più decisa che nel primo, la dottrina lockiana della proprietà viene esplicitamente considerata come una legittimazione ideologica del colonialismo inglese<sup>3</sup>.

- 1 Locke occupò la carica di Secretary of Lords Proprietors of Carolina dal 1668 al 1675. Redasse inoltre le *Fundamental Constitutions of Carolina* e altre leggi. Dal 1673 al 1675 fu segretario del *Council of Trade*. Dal 1696 al 1700 servì la corona inglese come membro del Board for Trade and Plantation, scrivendo fra l'altro un saggio intitolato *Some of the Chief grievances of the Present Constitution of Virginia with an Essay Towards the Remedies Thereof*, pubblicato in M. G. Kammen, *Virginia at the close of the seventeenth century: an appraisal*. By James Blair and John Locke, «Virginia magazine of history of biography», 74 (1966), pp. 141-169. Per le notizie biografiche facciamo riferimento ad B. Arneil, *John Locke and America: the defence of English colonialism*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- 2 In questa direzione vanno Hermann Lebovics e Jimmy Casas Klausen. Per il primo teorizzare l'emigrazione e la legittimità della colonizzazione aveva soprattutto la funzione di disinnescare il pericolo rappresentato dai «poveri». Per il secondo l'America permetteva di illustrare concretamente la presenza di individui liberi da vincoli politici preesistenti. Vedi H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government*, «Journal of the History of Ideas», 47 (1986), pp. 567-581, e J. Klausen Casas, *Room enough: America, natural liberty, and consent in Locke's Second Treatise [1690]*, «Journal of Politics» 69 (2007) 3, pp. 760-769.
- 3 A questo filone sono da ricondurre gli importanti studi di James Tully e Barbara Arneil. Secondo Tully le categorie del pensiero lockiano sarebbero largamente disegnate per contrasto a quelle amerindie. Inoltre, la dottrina della proprietà dovrebbe essere interpretata come tentativo di giustificare il colonialismo inglese a prescindere da ogni cornice statutale. Barbara Arneil si concentra sulla ricostruzione degli interessi lockiani in America e sull'inserimento del pensiero di Locke nel più ampio contesto delle diverse dottrine che regolavano i rapporti fra paesi europei e amerindi. J. Tully, *Rediscovering America: the two treatise and the aboriginal Rights*, in J. Tully, *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 e B. Arneil, *John Locke and America*, cit. Accanto ai testi citati è necessario ricordare due importanti, e per certi aspetti pionieristici, lavori in italiano che ricostruisco-

### 1. Il secondo trattato sul governo fra politico ed extra-politico

Preliminarmente, è necessaria una breve analisi del *Secondo trattato sul Governo*, in particolare della dottrina lockiana dello stato di natura. Per Locke lo stato di natura è una situazione di «perfetta libertà di regolare le proprie azioni» in cui «ogni potere e autorità sono perfettamente reciproci»<sup>4</sup>. Più avanti Locke precisa che lo stato di natura non è di licenza, in quanto in esso le azioni degli uomini sono regolate dalla legge di natura, vincolante e accessibile a tutti attraverso la ragione<sup>5</sup>. La sua esecuzione è affidata a ciascun uomo, che ha il compito di punire i trasgressori e proteggere gli innocenti<sup>6</sup>. Uno stato di natura così delineato implica che diverse circostanze sociali, dalla pace e assistenza reciproca all'inimicizia, malizia, violenza e distruzione, siano compatibili con esso<sup>7</sup>. In effetti, non è completamente esatto parlare di «definizione» di stato di natura poiché Locke si limita ad indicarne alcune caratteristiche salienti<sup>8</sup>. Lo stato di natura è concepito principalmente in maniera negativa come assenza della politica, di un'autorità centralizzata deputata a far rispettare la legge naturale. Proprio l'assenza di un giudice imparziale cui appellarsi in caso di torti subiti spinge l'uomo ad abbandonare lo stato di natura per formare la società politica, o civile, in cui ciascuno rinuncia al suo potere di giudicare la legge di natura per lasciare che sia la comunità, con giudici e leggi certe, stabili e uguali per tutti a rendere esecutiva la legge naturale<sup>9</sup>. L'uscita, per via pattizia, dallo stato di natura produce una forma politica il cui compito è di far rispettare la legge di natura e difendere «proprietà, vita e beni degli uomini»<sup>10</sup>.

Accanto al momento «originario», un altro snodo del *Secondo Trattato* è quello della rottura del patto, al quale è dedicato l'ultimo capitolo dell'opera. Locke mette subito sul piatto la questione centrale:

Chi voglia con una certa chiarezza parlare della dissoluzione del governo deve, in primo luogo, distinguere fra dissoluzione della società e dissoluzione del governo<sup>11</sup>.

La dissoluzione della società sembra avvenire quando alla dissoluzione del governo si accompagna l'alterazione del legislativo ossia quando viene a mancare l'elemento che rende unica la volontà di tutti. Dissolto il legislativo «ciascuno può disporre della propria volontà»<sup>12</sup>. Più avanti Locke sembra rovesciare completamente la prospettiva: «In questi e in casi simili, quando il governo è dissolto, il popolo è libero di provvedere a se stesso istituendo un nuovo legislativo»<sup>13</sup>. Il popolo, che sembrava, hobbesianamente, scomparire alla scomparsa del rap-

---

no i contesti generali dei rapporti fra il pensiero europeo e la scoperta dell'America. Ci riferiamo a S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972 e G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977.

4 J. Locke, *An essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. (1690) tr. it. di A. Gialluca *Il secondo trattato sul governo*, Milano, BUR, 2007, p. 65. D'ora in avanti solo *Secondo Trattato*.

5 Ivi, p. 67.

6 Ivi, pp. 75-77.

7 J. Simmons, *Locke's state of nature*, «Political Theory» 174 (1989) 3, pp. 449-470.

8 Ivi, p. 449.

9 *Secondo Trattato*, p. 173.

10 Ivi, p. 229.

11 Ivi, p. 351.

12 Ivi, p. 353. Il corsivo è aggiunto. Vedi anche p. 359.

13 Ivi, p. 361.

presentante, ricompare. Questa notazione è fondamentale perché sembra escludere che si possa ritornare allo stato di natura una volta formata la società civile<sup>14</sup>. Ciò che qui conta è rilevare che la società parrebbe conservarsi nonostante la dissoluzione del patto che istituisce la comunità politica. La domanda che ci si deve, dunque, porre è cosa rende la società unita in un «popolo»?

Una risposta possibile è che Locke stia parlando di due patti, il primo dei quali a formare la società e il legislativo e il secondo il sovrano<sup>15</sup>. Più fertile è l'idea dell'esistenza, al di sotto dello Stato e del legislativo, di un «popolo dormiente» che ricompare nel momento della dissoluzione del legislativo e che possiede la capacità di ricostruirne uno nuovo. In questo conteso il popolo va inteso come un «incontro delle ragioni individuali» che fonda una sorta di potere costituente non riconducibile ai meccanismi rappresentativi. Ciò è possibile alla luce della dottrina lockiana della proprietà:

Il farsi del diritto di proprietà come indipendente dalle procedure di consenso e tuttavia intersoggettivamente valido, per il solo darsi di una condotta individuale in grado di tenersi nei limiti della ragione, apre a una considerazione del diritto come costituito indipendentemente dalle regole positive e da ogni volontà<sup>16</sup>.

Ci interessa soprattutto mostrare il modo in cui il processo di appropriazione possa essere pensato come base di un legame intersoggettivo *antecedente* al patto. Alla proprietà è dedicato l'intero capitolo V. Il termine presenta una certa ambivalenza: se il significato più ampio è quello di «vita, libertà e beni», nel testo si riferisce spesso alla proprietà puramente come possesso dei beni ed è esclusivamente in questo senso che viene utilizzato nel quinto capitolo<sup>17</sup>.

La concezione lockiana della proprietà si distacca da molte teorie contrattualistiche sull'origine della proprietà che riconducevano la nascita della proprietà privata ad un accordo<sup>18</sup>. Se fosse necessario un accordo, sostiene Locke non senza una certa ironia, «l'uomo sarebbe morto di fame, nonostante l'abbondanza che Dio gli ha dato»<sup>19</sup>.

Questo punto è importante perché è qui che si pone il problema di capire come sia possibile una tale concezione. Il mutamento della condizione umana rispetto allo stato di natura è possibile perché la capacità di lavorare, e poi di accumulare beni, disegna una concezione antropologica della razionalità che si svolge nel tempo.

La terra è originariamente data da Dio all'umanità in comune<sup>20</sup>. Ad una vera proprietà privata si arriva attraverso il lavoro, cioè attraverso la rimozione del bene dallo stato naturale iniziale,

14 Per una spiegazione sintetica ma esaustiva vedi M. Merlo, *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Monza, Polimetrica, 2006, p. 235. Sulla dissoluzione vedi anche J. Franklin, *Locke on the Dissolution of Society*, in A. E. Bakos (ed.), *Politics, Ideology and the Law in Early Modern Europe. Essays in Honour of J. H. Salmon*, Rochester, University of Rochester Press, 1994, pp. 175-84, e M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, London, Allen & Unwin, 1968.

15 Su questa interpretazione vedi N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino: Giappichelli, 1963, pp. 261-263, e anche L. Pareyson, *Introduzione* in Id., *Due trattati sul governo di John Locke col patriarca di Robert Filmer*, Torino, Utet, 1948, p. 38 e sgg.

16 M. Merlo, *La legge e la coscienza* cit. pp. 243-46.

17 Lo nota B. Arneil, *John Locke and America* cit., p. 133.

18 Il riferimento è essenzialmente a Grozio e Pufendorf. Sul tema vedi F. Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

19 Ivi, p. 99.

20 *Secondo Trattato*, p. 95. È importante intendersi su cosa significhi «proprietà comune». Non è una «proprietà collettiva» perché essa presupporrebbe un lavoro collettivo che è in questo momento assente. Tale proprietà si presenta piuttosto, ed emergerà meglio in seguito, come «proprietà di nessuno».

sulla base del principio che l'opera dell'uomo, il lavoro del suo corpo, sono di sua proprietà<sup>21</sup>. Quando l'uomo rimuove qualcosa dallo stato in cui la natura l'ha prodotta e lasciata, egli mescola ad essa il proprio lavoro e vi unisce ciò che è proprio, e con ciò la rende una sua proprietà: «Rimuovendola dallo stato di natura vi ha connesso con il suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini»<sup>22</sup>.

L'ambito di appropriazione privata non è soltanto quello della caccia o della raccolta, ma trova l'espressione più indicativa nell'agricoltura:

Il principale oggetto di proprietà non sono oggi i frutti della terra e gli animali che di essi vivono, bensì la terra stessa ( ) Quanto terreno un uomo dissoda, semina, bonifica e coltiva e di quanto può usare il prodotto, tanto è di sua proprietà<sup>23</sup>.

In questo brano emerge anche un tema molto importante, quello dei limiti all'accumulazione privata, primo dei quali l'effettivo consumo dei beni appropriati. La legge di natura, sostiene Locke, prevede che Dio abbia messo a disposizione dell'uomo la natura per sfruttarla e non perché vada sprecata. Il superamento di questo limite avviene secondo Locke grazie al commercio, che permette di scambiare ciò che non ci serve e dunque andrebbe sprecato, con beni durevoli che possono essere accumulati illimitatamente dato che «costituisce eccesso rispetto ai limiti della proprietà non l'ampiezza del possesso, ma il deteriorarsi di ciò che rimane inutilizzato al suo interno»<sup>24</sup>.

Nel paragrafo successivo emerge un altro limite. Locke sostiene che l'appropriazione della terra non è di alcun pregiudizio e danno per gli altri «poiché ve n'era ancora a sufficienza e altrettanto buona»<sup>25</sup>. Il superamento di questo limite non è altrettanto facilmente individuabile. Chiarisce l'idea di Locke un passaggio del paragrafo trentasette: «Chi si appropria della terra con il suo lavoro non diminuisce ma incrementa gli approvvigionamenti comuni dell'umanità»<sup>26</sup>. Bisogna notare che, di fatto, l'idea che l'aumento stesso della produttività costituisca una sorta di «bene comune» non solo mina definitivamente il principio del «enough and as good» (a sufficienza ed altrettanto buona) ma di fatto tutti i limiti alla proprietà<sup>27</sup>.

L'invenzione della moneta radicalizza la possibilità di infrangere i limiti posti dalla natura all'accumulazione di beni. È grazie a questa invenzione che l'uomo sviluppa la volontà di accrescere ed espandere i suoi possedimenti facendo del commercio la figura centrale dell'economia. Centrale è qui la figura del consenso, che è tacito:

Poiché oro e argento [ ] acquistano il loro valore solo dal consenso degli uomini, e di questo valore il lavoro costituisce in gran parte la misura, è chiaro che gli uomini hanno consentito a un possesso

21 Ivi, p. 97.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 103.

24 Ivi, p. 123.

25 Ivi, p. 103.

26 Ivi, p. 109.

27 C. Tarlton, *Does Chapter 5 of Locke's Second Treatise, 'Of Property,' Deconstruct Itself?* «Philosophy», 81 (2006), 315, pp. 107-127, in particolare. Un altro espediente che Locke usa per superare questo limite è la possibilità dell'emigrazione, come emerge anche dall'esempio biblico del paragrafo 38: «Quando non ci fu più spazio sufficiente nello stesso luogo per far pascolare insieme le loro mandrie, essi si separarono, come fecero Abramo e Lot». *Secondo Trattato*, p. 113. Sull'emigrazione come chiave di volta del capitolo 5 e dell'intera opera lockiana vedi J. Casas Klausen, op. cit.

della terra sproporzionato e ineguale avendo con un tacito e volontario consenso escogitato un modo con cui uno può legittimamente possedere più terra di quella di cui può usare il prodotto<sup>28</sup>.

L'introduzione della moneta stimola l'accumulazione privata e di conseguenza l'estensione dei domini. Ma l'invenzione della moneta è fondamentale anche dal punto di vista politico:

In alcune parti del mondo – laddove l'incremento della popolazione e delle scorte con l'uso della moneta, aveva fatto sì che la terra scarseggiasse e acquistasse perciò un certo valore – le diverse comunità stabilirono i confini dei loro distinti territori, e con leggi interne regolarono la proprietà dei privati nelle loro società ( )<sup>29</sup>.

Questo passo sembra indicare nel momento dell'invenzione della moneta il punto in cui la complessità dei rapporti umani, dovuto appunto all'aumento dell'accumulazione della proprietà, rende indispensabile la fondazione di un potere politico positivo. Lo stato, in larga misura, sorge quando la complessità delle relazioni sociali diviene talmente elevata da rendere impossibile una loro gestione in assenza di un diritto positivo.

## *2. Locke e un'idea di civiltà*

È chiaro che il lavoro e la moneta costituiscono una forma di socialità, antecedente al patto, che trascende in larga misura gli aspetti puramente razionalistici della logica giusnaturalista. A partire da questa considerazione che si possono rintracciare le origini di una lockiana «teoria della civiltà» e di una pur embrionale e implicita «filosofia della storia». È lungo i fattori principali che regolano il processo di appropriazione, lavoro e moneta, che viene a delinearsi il confine fra Europa e America. Gli amerindi sono carenti in entrambi i fattori: non mescolano il proprio lavoro alla terra e non conoscono la moneta. Intorno alla proprietà si definisce un elemento caratterizzante dell'intera cultura: «Locke coglie l'essenza della sua epoca nella sua trattazione della relazione di proprietà, espansione coloniale e buon governo»<sup>30</sup>.

L'idea più importante è che «coltivare la terra e averne il dominio sono cose fra loro connesse»<sup>31</sup> E dunque gli americani, non coltivando la loro terra, non hanno affatto titoli di proprietà per essa. Locke rileva più volte come il continente nordamericano sia, di fatto, vuoto in comune e quindi disponibile per l'appropriazione da parte di chiunque.

Tutta la terminologia e l'argomentazione del V capitolo richiamano il contesto coloniale:

Chi si appropria della terra con il suo lavoro non diminuisce ma incrementa gli approvvigionamenti comuni dell'umanità. Infatti, le provviste che servono al sostentamento della vita prodotte da un acro di terra recintata e coltivata sono, a dir poco, dieci volte maggiori di quelle di un acro di terra di uguale fertilità, ma lasciata incolta e in comune. E perciò di colui che recinge la terra e ottiene da dieci acri un'abbondanza di mezzi di sussistenza maggiore di quella che otterrebbe da cento acri lasciati allo stato naturale, si può veramente dire che ha dato all'umanità novanta acri. [ ] Chiedo perciò: nelle foreste vergini e nelle incolte praterie dell'America, lasciate allo stato naturale, senza che nessuno le curi, le dissodi o le coltivi, mille acri danno ai poveri e sventurati abitanti del luogo tanti beni di sussistenza quanto dieci acri di terra egualmente fertili nel Devonshire dove sono ben coltivati?<sup>32</sup>

28 *Secondo Trattato*, p. 127.

29 *Ivi*, p. 121.

30 H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit. p. 579.

31 *Secondo Trattato*, p. 105.

32 *Secondo Trattato*, pp. 110-111.

La domanda è puramente retorica: è perfettamente evidente che la produzione di terra ben coltivata è maggiore. Ed è altrettanto ovvio che Locke vuole mandare il messaggio che coltivare (colonizzare) non solo non è ingiusto secondo ragione, ma va anche a vantaggio dei «poveri e sventurati» amerindi. Altre indicazioni sul modo in cui il meccanismo di appropriazione funzionava possono essere tratte dal paragrafo trentasette: essa non era di pregiudizio per gli altri «poiché uguale ricchezza rimaneva *per coloro che fossero altrettanto industriosi*»<sup>33</sup>. Leggendo in controluce quest'affermazione con quella secondo cui la terra è stata data da Dio agli uomini laboriosi, la conclusione sembra essere che i limiti all'appropriazione fanno parte di una legge di natura che è sì universale, ma che vale solo per coloro che a loro volta si conformano alla legge di natura e alla volontà divina lavorando e coltivando la terra. Il processo di appropriazione sembra dunque costituire il confine di una sorta di «comunità dei ragionevoli». La mancata coltivazione della terra corrisponde non solo all'assenza di titoli di proprietà sulla terra, ma anche alla possibilità di agire secondo ragione. Pensare ciò nella situazione coloniale equivale, data la prevalenza fra gli amerindi di culture di caccia e raccolta, a giustificare l'occupazione delle loro terre<sup>34</sup>.

C'è anche un altro tipo di meccanismo a giustificare il colonialismo e l'occupazione delle terre che fa leva in maniera più esplicita sulla colpa degli amerindi: «Dio, che ha dato il mondo in comune agli uomini, ha dato loro anche la ragione affinché se ne servissero nel modo più vantaggioso e utile per la loro vita»<sup>35</sup>. Più avanti Locke è ancora più esplicito:

Dio ordinò all'uomo di lavorare, e anche la miseria della sua condizione lo richiedeva. Dio e la ragione hanno ordinato all'uomo di coltivare la terra, cioè di migliorarla a vantaggio della propria vita<sup>36</sup>.

Questi due passaggi chiariscono il processo che Locke ha in mente. La condizione iniziale di comunione della terra è necessaria affinché l'uomo possa sviluppare la propria ragione, ma è solo un momento che *deve* essere superato grazie al lavoro. Dio ha ordinato all'uomo di lavorare la terra, in conformità alla ragione. È evidente che chi non si conforma a quest'ordine si rende colpevole di disobbedire alla volontà divina, mostrando al contempo la propria irragionevolezza. Questa mossa pone gli amerindi in una posizione di colpa e di mancanza, tanto di irragionevolezza quanto di fede. La creazione è al servizio di un individuo laborioso e razionale, e la presenza di altre forme di produzione sembra avere un mero carattere residuale:

Dio ha dato il mondo in comune agli uomini, ma avendone dato per il loro beneficio e perché ne potessero trarre la massima utilità per la loro vita, non si può supporre fosse sua intenzione che esso rimanesse per sempre in comune e incolto. Egli lo diede per l'uso degli uomini laboriosi e razionali<sup>37</sup>.

La prospettiva che emerge non è tanto quella della politica coloniale inglese, ma quella del singolo colono, o meglio della civiltà di cui ogni colono lavoratore è portatore. L'occupazione non è mai violenta, avviene solo attraverso il lavoro e non avviene mai per accrescere la potenza o la ricchezza dello Stato, secondo una caratteristica che fu tipica del colonialismo inglese del XVII secolo<sup>38</sup>.

33 *Secondo Trattato*, p.109.

34 H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit., p. 578.

35 *Secondo Trattato*, p. 95.

36 Ivi, p. 103.

37 Ivi, pp. 104-105.

38 G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit., pp. 244-245.

Il mancato uso della moneta sembra essere un altro segno di una colpevole separazione dal resto del mondo:

Si trovano ancora grandi estensioni di terreno che giacciono improduttive, (non essendosi gli abitanti del luogo associati con il resto dell'umanità, acconsentendo a servirsi della loro comune moneta)<sup>39</sup>.

L'assenza della moneta, e della relativa spinta ad accumulare e a produrre sempre di più, relega l'America al di fuori di quel meccanismo che, pur con molte cautele, potremmo chiamare progresso. È chiaro che sarebbe un anacronismo attribuire a Locke una coerente dottrina del progresso o, lo vedremo meglio più avanti, una filosofia della storia compiuta. Nonostante tutto non si può negare che in Locke sia chiaramente visibile una capacità dell'uomo di migliorare costantemente grazie alla coltivazione e alla moneta, strumenti della propria ragione, e che porta il filosofo inglese a considerare in un certo senso legittimo, alla luce della volontà di Dio e della ragione, solo un «modo di produzione» relegando gli altri ad una posizione primitiva e, auspicabilmente, destinata a scomparire, facendo emergere la sostanziale unilinearità di questo percorso.

Il confine fra America ed Europa è per Locke l'immagine concreta dei diversi estremi della civiltà. La trasgressione del comando divino a lavorare provoca una vita miserevole, esattamente come avviene agli amerindi:

Mancando i miglioramenti apportati dal lavoro non hanno la centesima parte di quello di cui noi godiamo; e il sovrano di un ampio e fertile territorio mangia, alloggia e veste peggio di un bracciante in Inghilterra<sup>40</sup>.

È possibile ipotizzare che Locke veda la necessità di correggere queste mancanze, basandosi su un'analogia con i poveri dell'Inghilterra. Locke si è occupato del problema dei poveri nel *Draft of a representation containing scheme of Method for the employment of the poor* redatto nel 1697, a seguito di un mandato con cui il governo inglese lo incaricava di elaborare un'analisi delle cause della povertà e dei modi di affrontarle. La causa dell'aumento del numero dei poveri, sostiene Locke,

non può che essere il rilassamento della disciplina e la corruzione dei costumi; la virtù e l'industriosità, infatti, sempre si accompagnano da un lato, così come, dall'altro, il vizio e la pigrizia<sup>41</sup>.

Questa citazione ricalca e rafforza le dicotomie, già presenti nel *Secondo Trattato*, industriosità/virtù, pigrizia/vizio, in cui l'ozio è una vera e propria «violazione della legge morale che prescrive di non vivere a spese degli altri»<sup>42</sup>. L'ingiunzione di Dio a lavorare è rielaborata da Locke in una teoria secondo la quale esiste una coazione naturale a lavorare che prevede la possibilità di mettere forzatamente a lavorare i trasgressori. I poveri

39 *Secondo Trattato*, p. 121.

40 Ivi, p. 115.

41 J. Locke, *Draft of a Representation Containing a Scheme of Method for the Employment of the Poor (1697)*, in Id., *Political Writings*, Harmondsworth, 1993, pp. 446-461, p. 447. Su questo testo vedi M. Bohlender, *Povertà, lavoro e società civile: il governo dei poveri nell'epoca della ricchezza delle nazioni*, «Filosofia Politica» 2000 (1), p. 104.

42 M. Bohlender, *Povertà, lavoro e società civile* cit. p. 107.

sono, come si legge nel rapporto, 'assolutamente estranei alla religione e alla morale, così come all'industriosità'; sono i 'selvaggi' all'interno della civiltà inglese<sup>43</sup>.

Certamente, il problema dei poveri è diverso da quello degli amerindi perché nel primo caso si tratta di persone che vivono in una comunità politica positiva, mentre fra gli amerindi e i coloni inglesi i rapporti sono regolati esclusivamente dalla legge di natura. Tuttavia, quest'ultima è sufficiente a delineare lo schema dei loro rapporti: i coloni rispettano la legge di natura perché si appropriano di terre comuni, mentre gli indiani non rispettano la legge di natura che prescrive di lavorare la terra. Ciò costituisce una rottura dell'uguaglianza naturale dell'uomo:

La ragione per cui gli uomini sono eguali è la loro comune posizione in un ordine normativo, l'ordine della creazione. Se essi violano le norme di quest'ordine, vengono privati del loro status normativo di uguaglianza<sup>44</sup>.

È evidente che tale rottura non può non avere conseguenze sui rapporti materiali fra i trasgressori, gli amerindi, e chi invece persegue scrupolosamente la ragione e la volontà divina:

In base all'argomento lockiano, se gli indigeni avessero cercato di riconquistare le terre dopo che vi si fosse stabilita una colonia, avrebbero violato le leggi di natura e avrebbero potuto, come si esprimeva Locke, 'essere eliminati come un leone o una tigre, una di quelle bestie feroci'<sup>45</sup>.

Se per i poveri inglesi l'unica soluzione è mettersi al lavoro, per gli indiani d'America la soluzione sembra essere quella di integrarsi nel sistema civile coloniale. Purtroppo queste conclusioni sono rese provvisorie dalla reticenza di Locke a esporsi chiaramente sul tema della legittimità delle appropriazioni delle terre indiane<sup>46</sup>. L'esigenza di assumersi la responsabilità che Dio ha dato all'uomo di un miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità costituisce la chiave di volta del discorso antropologico lockiano. Si può in essa osservare quella concezione della libertà che Blumenberg definisce «responsabilità per la condizione del mondo in quanto esigenza orientata verso il futuro, non in quanto colpa originaria passata»<sup>47</sup>.

L'inserimento da parte di Locke di elementi extrapolitici di carattere antropologico e storico si risolve in alcuni passi nella presenza di riflessioni congetturali sull'origine dei rapporti di proprietà<sup>48</sup>. Questa sorta di razionalistica «storia congetturale», mostra i suoi effetti pratici nel momento in cui si verifica la presenza di popoli o gruppi sociali non conformi a tale struttura

43 Ivi, pp. 110-111. Locke, ancora una volta, non è esplicito e non effettua una comparazione diretta fra amerindi e poveri. Bohlender segnala, nella nota 21, che essa viene effettuata da Daniel Defoe, che si riferisce «ai popoli non civilizzati americani».

44 J. Dunn, *The political thought of John Locke: an historical account of the 'Two treatises of government'*, Cambridge, Cambridge university press, 1969, tr. it. di B. Fontana, *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna, Il Mulino, 1992 p. 128.

45 A. Padgen, *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain, and France c.1500 – c.1800* New Haven; London: Yale University press, 1995, tr. it. di V. Lavenia, *Signori del mondo: ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia: 1500-1800*, Bologna, il Mulino, 2005 p. 137.

46 Notiamo che una reticenza simile si trova sul tema, di analogo interesse della giustificazione della schiavitù, che rimane una sorta di «buco nero» all'incrocio fra il pensiero e la pratica politica di John Locke.

47 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1966, tr. it. C. Merelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti, 1992, p. 143-144. Blumenberg dà una interessante definizione di autoaffermazione, che può definire l'atteggiamento lockiano: «Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità».

48 F. Fagiani, *Nel crepuscolo delle probabilità* cit., p. 188.

razionale e nondimeno contemporanei ad essa. Il processo di appropriazione ha, infatti, un carattere morale e normativo che permette un discorso assiologico sulle civiltà. Una breve analisi dei punti essenziali di questa storia congetturale chiarisce il punto.

Locke inizia il primo capitolo con la consegna del mondo ad Adamo e ai successori, ai quali il creato è stato dato in comune tracciando così il «punto zero» dello sviluppo dell'uomo: la comunione della terra e l'uguaglianza, sotto tutti gli aspetti, dell'uomo. Il mondo si presenta come una sorta di scatola vuota a disposizione dell'azione dell'uomo, senza un dominio originario privato. Possiamo osservare che questo è lo stato di natura allo stato puro: assenza, naturalmente, di dominio politico e assenza di qualsiasi tipo di rapporto sociale ed è il momento più teorico e razionalista del pensiero lockiano in cui l'uguaglianza affermata dal giusnaturalismo si presenta come dato di fatto. Tuttavia questa è una situazione senza durata. Nel momento stesso in cui nella creazione si presenta tale situazione, compare immediatamente una dimensione pratica della ragione: «Dio, che ha dato il mondo in comune agli uomini, ha dato loro anche la ragione affinché se ne servissero nel modo più vantaggioso e utile per la propria vita»<sup>49</sup>. Alla comunanza dei beni, dunque, fa da contraltare l'uguaglianza della ragione, che in questo caso significa capacità di migliorare le condizioni di vita dell'uomo.

Possiamo quindi individuare una prima fase della storia dell'umanità in cui l'appropriazione avviene a livello dei beni immediatamente necessari per la sopravvivenza dell'uomo, attraverso un'economia primitiva, di caccia e raccolta. È in tale stato che vivono gli Amerindi:

Il frutto e la cacciagione di cui si serve il selvaggio indiano, che non conosce recinzione e possiede ancora in comune la terra, devono essere suoi, e in tal modo essere suoi, essere cioè parte di lui, che un altro non può più avervi diritto<sup>50</sup>.

In questa fase, dunque, non è esclusa la proprietà in senso proprio ma essa è limitata ai prodotti spontanei della natura.

La seconda fase si apre quando l'oggetto della proprietà diventa la terra, ossia quando l'economia diventa basata sull'agricoltura. Il passaggio è cruciale perché risponde al comando diretto di Dio e al dettame della ragione di migliorare le proprie condizioni di vita<sup>51</sup>.

Una terza fase ha inizio quando attraverso l'invenzione della moneta, si universalizza il desiderio acquisitivo e aumenta indefinitamente la dimensione possibile dei possessi<sup>52</sup>. L'invenzione della moneta comporta un passaggio fondamentale dalla situazione di equilibrio, e quindi di stabilità-staticità, tipica delle economie «primitive», a una situazione dinamica di espansione commerciale e di elaborazione di sistemi politici atti a regolare tale complessità. In un certo senso potremmo affermare che è l'invenzione della moneta che nelle pagine di Locke costituisce l'inizio della storia, o quantomeno di una storia politica e potenzialmente globale.

Locke inserisce una dimensione diacronica nella divisione delle diverse modalità di appropriazione: frutti, terra, denaro. La «storia del mondo» che ci offre Locke segue dunque un ben determinato percorso strettamente legato all'evoluzione antropologica della cultura e che dipende dal modo di produzione e, più in generale, dalle condizioni socio-economiche degli uomini<sup>53</sup>. Precisiamo che stiamo rendendo lo schema temporale su cui si basa Locke più espli-

---

49 *Secondo Trattato*, p. 95.

50 *Ivi*, p. 97.

51 *Ivi*, p. 103.

52 *Ivi*, p. 109.

53 Precisiamo che da qui in poi il termine *evoluzione* sarà utilizzato in un senso etimologico, senza riferimenti alle vere e proprie teorie evoluzionistiche ottocentesche.

cito di quanto non appaia nel testo, almeno a prima vista. Tuttavia sono presenti nel testo molti marcatori temporali che la suggeriscono chiaramente:

Così *all'inizio*, il lavoro conferì un diritto di proprietà ovunque uno volesse esercitarlo su ciò che era comune, che rimase per lungo tempo la parte di gran lunga maggiore (...) *In un primo momento* gli uomini per lo più si accontentarono di quanto la natura senza aiuto offriva ai loro bisogni

e solo *in seguito*, con l'uso della moneta la terra cominciò a scarseggiare e quindi si rese necessario stabilire i confini delle diverse comunità e regole per la proprietà<sup>54</sup>. Se è vero che la «storia» che emerge dalle pagine del Secondo Trattato ha un carattere marcatamente congetturale il suo carattere razionale la rende capace di diagnosi, sulla natura «immorale» degli amerindi, e prognosi, la necessità di coltivare e utilizzare la moneta<sup>55</sup>.

Tutto ciò ci porta ad accogliere l'idea, suggerita da Bobbio, che in Locke sia presente una forma embrionale e primitiva di una filosofia della storia<sup>56</sup>. Non pienamente soddisfacente sembra invece l'identificazione che egli effettua di questa filosofia della storia con il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, che legge come tesi e antitesi, introducendo la distinzione fra uno stato di natura ideale e uno stato di natura reale che di fatto si identifica con lo stato dispotico. Bobbio ricostruisce così il processo storico lockiano:

1) stato secondo natura, in cui nascono i diritti fondamentali dell'uomo (...), tesi 2) stato di natura reale, dove i diritti naturali non sono garantiti (...), antitesi 3) stato civile in cui lo Stato di natura non è soppresso ma ripristinato, sintesi.

Come lo stesso Bobbio sottolinea, questo movimento dialettico non può fondare né una storia processuale rettilinea né una forma circolare, ma propone uno schema «a zig-zag» perché il passaggio da 2) a 3) non è definitivo e, in seguito alla rottura del patto, può essere reversibile<sup>57</sup>.

Questo modo di intendere la filosofia della storia lockiana ci sembra contemporaneamente troppo ambizioso e troppo modesto. Troppo ambizioso perché tenta di riassumere tutto il percorso di Locke in una successione temporale almeno in parte arbitraria: non è per nulla scontato, ad esempio, che per passare dallo stato di natura allo stato civile si debba attraversare lo stato di guerra, che peraltro può risorgere in qualsiasi momento della storia dell'uomo. È invece troppo modesto perché difficilmente una successione temporale «a zig-zag» può essere considerata filosofia della storia, per quanto embrionale.

È qui che leggere Locke come filosofo di una civiltà, che si definisce storicamente e antropologicamente in opposizione ad un'altra può invece essere produttivo. Se prendiamo sul serio la «storia congetturale del mondo» lockiana e l'idea che la proprietà sia un elemento decisivo per definire la comunità politica possiamo individuare nello sviluppo della civiltà, piuttosto che nella successione delle forme politiche, l'embrionale filosofia della storia lockiana.

Il termine civiltà compare di rado nel testo di Locke ma in maniera molto rilevante:

54 *Secondo trattato*, pp. 120-121.

55 Il riferimento è al meccanismo di prognosi e diagnosi che, secondo Reinhart Koselleck, è alla base della moderna filosofia della storia e del progresso. Vedi R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, Suhrkamp, tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, p. 25, in particolare.

56 N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale* cit. p. 213.

57 Ivi, p. 216.

Presso coloro che sono considerati la parte civilizzata (*civilised*), che hanno creato e moltiplicato le leggi positive per determinare la proprietà, continua a valere ancora questa legge originaria di natura che istituisce la proprietà di ciò che prima era in comune<sup>58</sup>.

La parte civilizzata del mondo è quella che ha raggiunto un grado di sviluppo tale che ha sentito la necessità di leggi positive per la proprietà. Stante questo elemento è evidente che Locke include nella parte civilizzata del mondo anche paesi in cui il governo è assoluto e arbitrario, come erano diversi Stati dell'Europa dell'epoca secondo i canoni lockiani. In quest'ottica, allora, è possibile, e nei fatti piuttosto comune, che un popolo civile sia schiavizzato, o, più precisamente, governato da un sovrano assoluto. Non è, dunque, la forma politica *direttamente* a essere il soggetto della «filosofia della storia», ma è piuttosto la struttura della civiltà, che si può considerare antecedente allo sviluppo di forme politiche statuali, e in larga misura indipendente da esso. Anche se la legittimità degli Stati dipende dalla validità del patto originario e dalla conformità delle azioni del rappresentante al patto e alla legge di natura, in fondo ogni singolo Stato non è altro che il custode-protettore dell'attività dell'uomo, del singolo uomo che agisce per il bene dell'umanità e dedicandosi al miglioramento delle condizioni di vita del genere umano attraverso il lavoro e il commercio.

### 3. Conclusioni: Locke e il colonialismo all'origine della modernità liberale

Per concludere vorremmo riflettere ulteriormente su alcuni punti emersi nel ragionamento sviluppato ed evidenziare alcune categorie che Locke lascia in eredità alla modernità liberale.

Uno degli elementi fondamentali su cui porre l'accento è la nascita di quello che potremmo chiamare un «universalismo militante», che trae la propria linfa dall'idea di una legge naturale valida per il gentiluomo inglese come per il selvaggio indiano<sup>59</sup>. Locke non è stato certamente il primo a pensare che il genere umano seguisse leggi comuni, ma egli ha fatto di questa concezione un vero e proprio principio di azione che l'uomo può seguire per agire concretamente sul mondo. Il mondo si presenta disponibile al miglioramento per coloro i quali agiscono razionalmente e laboriosamente, e non solo nell'ambito della propria comunità politica di appartenenza ma, almeno potenzialmente, sull'intero globo. È proprio il principio di uguaglianza giusnaturalista a rendere possibile un'antropologia coloniale universalista come quella delineata da Locke. L'iniziale eguaglianza delle condizioni di vita in quello che abbiamo definito «punto zero della creazione» permette di pensare le differenze nello sviluppo socio-economico in relazione a una diversa, e inferiore, capacità di conformarsi alla razionalità. Ciò non sarebbe possibile senza una concezione di unità (formale) del genere umano e senza l'idea di un unico modo di vita possibile, cioè senza pensare a un unico modo di conformarsi alla razionalità umana. Quanto questa concezione sia vicina a una concezione unilineare della storia emerge con evidenza. Il punto essenziale è che per teorizzare un'uscita dallo stato di natura, ma anche l'immutabilità e universalità, nel tempo e nello spazio, della razionalità delle leggi di natura è necessario, implicitamente o esplicitamente, assumere che lo sviluppo storico stesso abbia quelle stesse caratteristiche di razionalità e universalità.

Vi è certamente in Locke l'idea di una universalità della razionalità, intesa come astratta capacità di usare la ragione. L'uguaglianza è necessaria per poter elaborare una dottrina universale che possa valere per il *gentlemen* inglese e il selvaggio americano, e che sia basata sul

58 *Secondo Trattato*, pp. 100-101.

59 H. Lebovics, *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit. p. 570.

diritto e non sulla mera conquista, come per esempio appariva la politica coloniale e imperiale spagnola: «L'argomento agricolo (agricultural) non dipende dal concetto di superiorità culturale ma dal postulato dell'uguaglianza umana».<sup>60</sup> Non solo, infatti, il postulato dell'uguaglianza *naturale* (formale) non è in contrasto con l'idea di superiorità *culturale*, ma è funzionale appunto alla possibilità di comprendere la simultaneità, e la commensurabilità, di più culture. Ma la commensurabilità delle società è legata alla manifestazione pratica dell'astratta capacità di ragionare, ossia avviene sul versante storico-antropologico, che spiega la formazione dei legami comunitari a partire dalla dimensione collaborativa del lavoro<sup>61</sup>.

Tale dimensione si concretizza nell'idea che sia possibile una sorta di «proprietà collettiva» inteso come concetto ben distinto dalla «proprietà comune» che costituisce lo stato originario nel mondo. In prima battuta, la «proprietà collettiva» è la proprietà regolata da leggi positive. In base a ciò risulta che in America la terra è comune a tutto il genere umano, in Inghilterra la terra è proprietà collettiva del popolo inglese<sup>62</sup>. Tuttavia, come abbiamo visto, la costruzione antropologica, non politica, del processo di appropriazione permette il funzionamento di questo meccanismo anche in una relazione allo «stato di natura» come quella fra europei e amerindi. In altre parole, già il consenso tacito all'uso della moneta crea «proprietà collettive». Il fatto che il processo di appropriazione non sia necessariamente attribuito ad un singolo, ma possa essere attribuito anche ad un popolo o ad un gruppo, rende proprietà e lavoro la caratteristiche di una «civiltà». Non tutte le forme di lavoro sono equivalenti, e l'appartenenza alla comunità umana rende da un lato responsabili, attraverso la pratica del lavoro, nei confronti dell'intera umanità, dall'altro rende concretamente attuabile questo principio attraverso una sorta di conversione a *quel* modello antropologico. Ciò comporta una torsione della fondazione antropologica della socialità in direzione di una fondazione *etnologica* della civiltà. In altre parole c'è una considerazione assiologica delle forme di lavoro collettivo, considerazione assiologica che deve essere messa in relazione con l'approccio diacronico di Locke ai diversi stadi della produzione, e alla presenza di diversi stadi *contemporaneamente*. Le considerazioni di natura morale e normativa che Locke inserisce nel discorso introducono un forte elemento assiologico nello sviluppo delle civiltà. Ciò che emerge da questa lettura di Locke è il problema della *legittimità* delle culture. L'ultimo passaggio è la presa in considerazione della dimensione storica della socialità.

Il soggetto proprietario elaborato da Locke, che è alla base delle successive elaborazioni liberali, è pensato in contrapposizione ad altri modi di vita che, seguendo l'embrionale filosofia della civiltà di Locke, sono destinati a scomparire. Risulta anche che il soggetto amerindio pensato in contrapposizione al civile *gentleman* inglese è il selvaggio, non completamente disumano e tuttavia in posizione di grave mancanza rispetto alla ragione e alla legge di natura. Un altro elemento della costruzione del *selvaggio* è la completa omissione di ogni considerazione sulle volontà degli amerindi:

Non ci sono prove comunque che essi [gli Amerindi] desiderassero passare alla proprietà privata della terra e a un'agricoltura orientata al mercato. Piuttosto il contrario. Essi erano abbastanza soddisfatti di commerciare con gli inglesi e preservare i loro costumi tradizionali<sup>63</sup>.

60 T. Flanagan, *The Agricultural Argument and original Appropriation* cit. p. 599.

61 Su questa dimensione si sofferma L. Pareyson, *Introduzione* cit. p. 42.

62 Vedi F. Fagiani, *Nel crepuscolo delle probabilità*, cit. pp. 282 ss, a cui dobbiamo anche la distinzione «proprietà comune» e «proprietà collettiva».

63 J. Tully, *Rediscovering America* cit. p. 158.

Ciò mette in luce due dinamiche avviate dal discorso lockiano e che saranno tipiche nella «costruzione dell'altro» del pensiero coloniale. La prima, più evidente, è la negazione della capacità decisionale degli «indiani». Alla luce della razionalità universale non viene presa in considerazione l'ipotesi che quella degli indiani sia proprio una libera scelta e non una mancanza dovuta alla non conoscenza della razionalità e delle tecnologie europee. L'unico modo di interpretare questa scelta è di porla come colpa, come deliberata trasgressione della «naturale coazione a lavorare» che potrebbe perciò essere oggetto di una guerra giusta. Inoltre osserviamo che la concezione di Locke secondo cui la natura è stata creata per essere dominata dall'uomo è esattamente il contrario delle credenze diffuse fra gli amerindi secondo cui l'uomo non è al di sopra della natura ma parte di essa, alla luce della concezione secondo cui il potere spirituale è infuso omogeneamente in tutto ciò che esiste<sup>64</sup>.

Considerato senza l'esperienza coloniale, il pensiero lockiano perderebbe un pezzo fondamentale, e cioè la creazione di un universalismo che sia concretamente tale, vale a dire attuabile sul piano politico<sup>65</sup>. Questo universalismo, la cui dinamica nasce dalla considerazione dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini e dalle concrete diversità etnologiche e socio-culturali, porta Locke alle soglie della filosofia della storia e di un'ideologia del progresso.

Se Locke è da un lato il catalizzatore di molte idee proprie del suo tempo sulla proprietà e sulle modalità della colonizzazione, dall'altro rielabora queste idee in un contesto che, pur non sempre coerente e lineare, costituirà una delle basi più solide per l'ideologia coloniale inglese dei secoli successivi. Sarebbe argomento di un intero volume delineare una genealogia delle dottrine imperiali inglesi dell'Ottocento a partire da Locke. Per mera analogia vogliamo però citare, a proposito delle dottrine coloniali ottocentesche, quanto sostiene Ottavio Barié secondo cui c'è una tipica idea che contraddistingue l'idea inglese di colonialismo e di impero:

Questo modo di concepire l'impero (un impero spesso con la i minuscola che tende a corrispondere al complesso dei fattori di sviluppo intellettuale, sociale ed economico più propriamente indicati con il termine 'civiltà') ( ) è condiviso da tutto quel settore cospicuo del movimento, che, con espressione apparentemente contraddittoria, possiamo chiamare imperialismo liberale<sup>66</sup>.

64 Ivi, p. 163.

65 Un aspetto che non è stato approfondito per ragioni di spazio, ma che avrebbe costituito un elemento importante sarebbe stato il rapporto di Locke e lo schiavismo. Qui vogliamo solo accennare alla differenza di atteggiamento di Locke, a partire dalla *Fundamental constitutions of Carolina*, nei confronti dello schiavismo degli africani e degli amerindi: se la prima è assolutamente esclusa, la seconda è «civile». Se questa distinzione sia un indizio di come Locke abbia in mente una gerarchia fra le culture è impossibile da affermare con certezza senza uno studio più approfondito di quello svolto in queste pagine. Se però il nostro ragionamento risulta fondato, essa appare quantomeno plausibile e coerente. Locke, J. *Fundamental Constitutions of Carolina* in *The works of John Locke*, Aalen, Scientia Verlag, 1963, 10 v. (Reprint. ed. London, 1823) volume 10, p. 196 Vedi anche Farr, J. «So Vile and Miserable an Estate»: *The Problem of Slavery in Locke's Political Thought*, «Political Theory» 14:2 (1986: May)

66 O. Barié, *Imperialismo e colonialismo*, in *Storia delle idee politiche e economiche e sociali*, volume V *L'età della rivoluzione industriale*, Torino, UTET, 1972, p. 672. Vedi anche Lebovics, H. *The Uses Of America In Locke's Second Treatise Of Government* cit. p. 568. Possiamo considerare nel giusto Lebovics quando sostiene che Locke fu il primo filosofo del sistema mondo. Ciò che però della posizione di Lebovics non convince è il pensare ciò in termini esclusivamente «quasi-geopolitici.» Importante è anche l'influenza di Locke su uno dei più importanti giuristi del XVIII de Vattel, che ha ripreso e raffinato le teorie lockiane per inquadrare giuridicamente i rapporti fra regni europei e terre americane. Su questo vedi G. Cavallar, *Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?* «Journal of the History of International Law» 10 (2008), 2, p. 181-209.

Affermare l'importanza della prospettiva coloniale di Locke non significa sostenere che sia l'unica legittima o la migliore. Ciò che è importante rilevare è la contemporaneità del pensiero del Locke pensatore liberale e moderno e del Locke pensatore coloniale, e la coestensione dei due aspetti<sup>67</sup>.

---

67 Vedi P. K. Mishra, '[A]ll the World Was America': *The Transatlantic (Post)Coloniality of John Locke, William Bartram, and the Declaration of Independence*, «CR: The New Centennial Review» 2 (2002) 1, pp. 219-222.