

Nota bio-bibliografica

Maria Chiara Pievatolo insegna filosofia politica presso la facoltà di Scienze politiche dell'Università di Pisa. Allieva di Giuliano Marini, curatrice del «Bollettino telematico di filosofia politica» <<http://bfp.sp.unipi.it/btfp>>, studia Platone, Kant e la critica illuministica alla proprietà intellettuale, e teorizza e pratica la pubblicazione ad accesso aperto. Le sue opere, la più recente delle quali è una nuova traduzione degli scritti politici kantiani, sono liberamente accessibili a partire dalla sua *home page* <<http://www.sp.unipi.it/hp/pievatolo>>.

Abstract

Nel 1797 Kant, discutendo con Constant sui principi della Rivoluzione francese, sostenne che non si deve mentire neppure per proteggere un amico da un assassino, perché la menzogna avvelena la franchezza e la trasparenza che rendono possibile una società civile organizzata secondo il diritto. L'esempio kantiano sembra privatistico ma il suo senso è pubblicistico: sia perché si considera la verità solo nel suo aspetto soggettivo, come veridicità, sia perché un assassino dichiara verosimilmente le sue intenzioni solo se è certo dell'impunità in quanto lo spazio pubblico è violentemente dominato da un discorso irresistibile, come quello di un totalitarismo politico o sociale o di un monopolio mediatico. Ci riduciamo a dover mentire per salvare gli amici soltanto alla fine di un processo di deterioramento del pubblico dominio o dell'ecologia dell'informazione del quale anche noi, come studiosi, con le nostre privatissime scelte di pubblicazione, potremmo essere corresponsabili.

Ecologia dell'informazione: un argomento politico kantiano¹

Introduzione

Nella seconda metà del secolo scorso l'invenzione dell'ecologia trasformò in interesse comune e movimento politico una diffusa ma sordinata sensibilità ai problemi ambientali. La rappresentazione di un nesso fragile e complicato fra creature viventi, del quale noi stessi facciamo parte e senza il quale non potremmo vivere, aiutò a comprendere che il mercato, lasciato a se stesso, non sa rimediare ai danni ambientali che compie – internalizzare tutti i suoi costi – e rischia di distruggere qualcosa la cui perpetuazione è nell'interesse di tutti, anche se di nessuno in particolare². Oggi, in un mondo in cui la conoscenza non è, o è sempre meno, un bene comune, avremmo bisogno d'inventare un'ecologia dell'informazione³. L'espansione della cosiddetta proprietà intellettuale, la mancanza di protezione e di consapevolezza del pubblico dominio, il potere non ben definito di vecchi e nuovi mediatori dell'informazione, l'accesso riservato alla letteratura scientifica, la chiusura del *software* e dei dati non ledono soltanto interessi particolari e reciprocamente slegati, ma danneggiano, collettivamente, l'ambiente in cui cerchiamo di dar senso alla nostra vita. Noi stessi, come studiosi, facciamo parte di questo ambiente e i nostri stessi comportamenti professionali – le nostre scelte di pubblicazione – contribuiscono a indirizzarlo o a mutarlo. In questo senso prosaico, la nostra teoria è parte della nostra prassi.

Giuristi come Lawrence Lessig, informatici come Richard Stallman, economisti come Elinor Ostrom hanno compiuto ricerche importanti per questa unificazione. La prospettiva filosofico-politica, però, affronta una sfida più complessa. Scientificamente può essere scontato, anche se poco praticato, che la verità – il miraggio di tutti noi – si serve meglio in uno spazio di pubblico dominio e di libera e universale discussione, perfino quando gli individui la preferirebbero privata. Politicamente, però, non è ovvio che il comunismo della conoscenza si addica ai molti nello stesso modo in cui si addice ai pochi. La trasparenza della scienza potrebbe essere, come nella pedagogia doppia⁴ della *Repubblica* di Platone, un privilegio per gli eccellenti – che nel nostro mondo sono i benedetti da un carisma economico e non più filosofico – e un danno per tutti gli altri.

Chi teme gli spettri del Novecento può vedere il comunismo della conoscenza come una soluzione totalitaria, mentre chi è più addentro al XXI secolo può trattare la sua privatizzazione come elemento della tirannide di monopolisti e multinazionali private. Nel dominio pubblico c'è però già un argomento – kantiano – che risolve questo dilemma in una maniera né tirannica, né totalitaria. Si tratta solo di recuperarlo⁵.

1 Questo documento è soggetto a una licenza *Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0 Italy* <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/it/>>.

2 Sul concetto di bene comune (*commons*) come capace di includere interessi collettivi non patrimoniali segnalo la conferenza tenuta a Pisa nel marzo 2011 dall'economista Maurizio Franzini, di cui si può leggere il mio resoconto *Beni comuni: appunti su Maurizio Franzini* presso <<http://minimacademica.wordpress.com/2011/03/18/beni-comuni-appunti-su-maurizio-franzini/>>.

3 Questa tesi è di J. Boyle, *The Public Domain*. Yale U.P. 2008, New Haven- London, p. 239 <<http://www.thepublicdomain.org/download/>>.

4 La *Repubblica* prevede due pedagogie, una inferiore, pre-filosofica e mitica, e una superiore, razionale, riservata ai filosofi M.C. Pievatolo, *La Repubblica di Platone*, «Bollettino telematico di filosofia politica», 2006-2011 <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/resp/ar01s14.html#asimmetria>>.

5 M. Popova, *In a new world of informational abundance, content curation is a new kind of authorship*, «Nieman Journalism Lab» June 2011 <<http://www.niemanlab.org/2011/06/maria-popova-in-a-new-world-of-informational-abundance-content-curation-is-a-new-kind-of-authorship/>>

1. Dalla verità alla veridicità: lo spazio della politica

Nel 1797 Kant scrisse un saggio, *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*⁶, per sostenere che se un assassino, alla caccia di un nostro amico nascostosi da noi per sfuggire al suo inseguimento, ci chiede informazioni su di lui, la legge morale proibisce di mentire per salvarlo. E' una tesi scandalosa anche per alcuni kantisti di mestiere, se non la si legge nel suo senso primario, che è politico, entro una disputa con Benjamin Constant sulla validità dei principi della Rivoluzione francese.

La verità di cui si occupa Kant non è quella, oggettiva o presunta tale, della scienza, ma quella soggettiva, della veridicità o sincerità. L'essere vero o falso di una nozione che, idealmente, non dipende dalle nostre scelte, non è di competenza del diritto e della politica. L'essere o no sinceri invece lo è (AA, VIII, 426).

Il dovere della veridicità va distinto dalla libertà della parola intesa come diritto *contro* lo stato. Nella democrazia ateniese la franchezza o *parresia* era la virtù del cittadino, tanto più apprezzata quanto più priva della tutela di un diritto soggettivo in senso moderno. Anche se i singoli la esercitavano a loro rischio, perché potevano finire sotto processo per reati d'opinione, la *parresia* era la qualità decisiva dello spazio pubblico democratico: qualcosa che non proteggeva l'individuo, bensì l'autonomia complessiva della città. Un popolo i cui cittadini temono di dire quello pensano perché per reverenza verso le antiche gerarchie è un popolo che non governa se stesso⁷.

Kant, bizzarramente, usa un esempio privato per illustrare un tema politico. Come osservava Simmel, il dilemma della sincerità con l'assassino è racchiuso entro l'orizzonte ristretto, piccolo-borghese⁸, dell'individuo spolitizzato moderno e liberale, la cui morale non supera l'uscio di casa. La ragione politica di questa scelta diventa però chiara se consideriamo in quali situazioni l'esempio risulta verosimile.

Secondo Christine Korsgaard⁹, il caso esemplare considerato da Kant è, nei fatti, improbabile: nessun assassino seriamente intenzionato verrebbe a trovarci dichiarandosi tale.

Esistono però situazioni in cui un'intenzione omicida può essere resa pubblica senza esporsi al fallimento: sono i casi in cui il progetto non è un intento privato, ma esito di una linea di condotta politicamente riconosciuta e sostenuta con una forza preponderante¹⁰. Nella storia antica e recente se ne trovano molti esempi: persecuzioni religiose, etniche e razziali promosse da uno stato o da qualche altra potenza dominante, o delitti d'onore e vendette imposti da un modello socialmente condiviso.

Anche se l'esempio kantiano sembra privato, la materia del contendere rimane giuridica e politica: il problema del diritto di mentire si presenta sulla nostra soglia solo quando siamo soli davanti ad assassini consapevoli che nessuno verrà in aiuto alle loro vittime, perché lo spazio dell'uso pubblico della ragione è violentemente dominato da un discorso irresistibile. Chi vuole proteggere un amico perseguitato non ha dunque altra scelta che resistere o mentire.

Per comprendere quali siano le condizioni e i comportamenti che ci riducono – venuta meno la

6 Cito dalla mia traduzione italiana ad accesso aperto contenuta in I. Kant, *Sette scritti politici liberi*, Firenze University Press, Firenze, 2011 <http://bfp.sp.unipi.it/dida/kant_7> che segue la paginazione dell'*Akademie Ausgabe* presso <<http://korpora.org/kant/aa08/425.html>>. Il presente saggio è una rielaborazione di testi già presenti nel volume citato.

7 Si veda per esempio A.A. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge U.P., Cambridge, 2006, pp. 86 ss.

8 G. Simmel, *Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, München, 1913, p. 117, <<http://www.archive.org/details/kantsechzehnvorl00simm>>.

9 C. Korsgaard, *The right to lie: Kant on dealing with evil*, «Philosophy and Public Affairs», 15/4, 1986, p. 5, <<http://dash.harvard.edu/handle/1/3200670>>.

10 Per questo nella seconda parte dell'appendice alla *Pace perpetua* (AA VIII, 385) Kant sostiene che la suscettibilità ad essere annunciata in pubblico senza conseguenze è condizione necessaria ma non sufficiente per stabilire la correttezza giuridica di un'azione.

libertà della sfera pubblica – entro l'orizzonte piccolo-borghese della bugia a vantaggio degli amici, occorre non solo chiarire il senso giuridico della negazione della menzogna a fin di bene, ma soprattutto spiegare perché Kant sceglie di usare un argomento giuridico così pericolosamente ampio.

2. Una scelta coraggiosa: la menzogna come danno ambientale

Secondo la *Metafisica dei costumi* (AA VI, [238](#)) una menzogna in quanto fattispecie giuridicamente perseguibile non è un semplice discorso insincero, a cui l'interlocutore resta libero di credere o no: la falsificazione deve essere volta a privarlo di quanto gli spetta di diritto. Questo, per esempio, è il caso del truffatore che ottenga, da un'altra persona, qualcosa che non gli sarebbe dovuto, facendole credere di avere con lei un vincolo contrattuale. Per il diritto è menzogna solo la falsità che arreca un danno giuridico all'altro. E' menzogna giuridicamente perseguibile la bugia di chi sottrae del denaro a un anziano facendosi passare per un esattore, mentre non lo è quella detta all'assassino, perché non gli toglie nulla di quanto gli spetta, né quella dello *spin doctor*, che presenta i fatti con enfasi e omissioni, nella luce più favorevole al suo committente.

Il saggio del 1797 scarta però questa tesi a favore di una più difficile: la menzogna, anche quando non danneggia gli esseri umani in carne e ossa delle cui relazioni si occupano i giuristi (AA VIII, [426](#)), è sempre una lesione dell'umanità in generale.

Ci può essere diritto solo se siamo disposti alla sincerità nei nostri impegni. L'ordinamento giuridico si fonda su un contratto ideale, nel quale le parti delegano a un giudice terzo il potere di dirimere le controversie. Se questo contratto fosse stipulato con delle riserve mentali, se la parola dei contraenti non fosse attendibile perché ciascuno si riserva la facoltà di mentire, non sarebbe possibile uscire dallo stato di natura, perché verrebbe avvelenata la stessa «sorgente del diritto» (AA VIII, [426](#)). Il potere può essere esercitato imparzialmente, cioè può porsi al servizio del diritto, solo se si riduce entro la forma della pubblicità: come ci si potrebbe altrimenti fidare dei propri concittadini e dei propri governanti?

Il cuore dell'argomento di Kant, espurgato dei tecnicismi giusnaturalistici, è questo: il potere - politico e sociale - è controllabile solo se è strutturato e limitato dal diritto. Ma non c'è diritto senza pubblicità: se leggi e regolamenti fossero segreti, non ci sarebbe nessuna differenza apprezzabile fra gli atti dello stato e le decisioni prese da una loggia a vantaggio esclusivo dei propri membri; se i tribunali fossero dei consigli notturni, non ci sarebbe differenza fra l'esecuzione di una pena detentiva e un sequestro di persona, se la libertà della parola fosse calpestata non ci sarebbe differenza fra la repubblica di Kant e il Leviatano di Hobbes. E non c'è pubblicità senza sincerità: una pubblicità ad accesso riservato è una contraddizione in termini: “La verità non è un possesso sul quale all'uno possa essere accordato il diritto e all'altro rifiutato” (AA VIII, [428](#)).

Mentre l'argomento della *Metafisica dei costumi* è privatistico, quello del diritto di mentire è pubblicistico¹¹, e costringe il piccolo borghese a guardare oltre al suo mondo privato, per riflettere sulle conseguenze della sua azione nello spazio della comunità. Quando mi concedo il diritto di mentire per il bene di qualcuno, devo coerentemente riconoscerlo anche agli altri - anche a chi sta al potere, anche a chi controlla qualche mezzo di comunicazione di massa - esponendo tutti alla mistificazione e all'ingiustizia. Quando sacrifico la veridicità ai miei interessi elimino lo spazio per costruire un interesse collettivo, perché nego in radice la possibilità di una discussione e di una negoziazione leale. Non si può chiedere trasparenza soltanto allo stato, a tutela di sudditi suoi antagonisti: la si deve pretendere da tutti, perché il diritto e la società civile sono possibili solo se l'informazione è lealmente condivisa e gli impegni reciproci sono rispettati. Trattare le nostre verità come proprietà private che possono essere concesse o negate a piacere danneggia l'ecologia della conoscenza e quindi anche quella della società civile.

11 Così nota correttamente J. Weinrib. *The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'*, «Kantian Review», 13/1, 2008, pp. 145 ss. <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1585425>.

Nella *Critica della ragion pratica*¹² si narra di un atto di resistenza a un ordine ingiusto emanato da un potere costituito. Un principe minaccia di morte un testimone perché dica il falso e faccia condannare un innocente. Il testimone che gli disubbidisce perché non vuole compiere un'azione ingiusta scopre, nella sua capacità di superare l'interesse alla propria conservazione, la sua autonomia morale.

Kant usa questo esempio per illustrare una tesi filosofico-morale. Se però svolgiamo la vicenda politicamente, ci rendiamo conto che il dilemma del testimone non si propone in un ordinamento almeno approssimativamente giuridico e con una certa libertà di parola: nessun giudice indipendente accetterebbe una testimonianza falsa perché dichiaratamente estorta. Appare invece verosimile in un paese in cui fosse pericoloso parlare francamente, o ci fosse un monopolio dei mezzi di comunicazione, in modo che il minacciato, lontano dallo sguardo del pubblico, si troverebbe a scegliere fra cedere alle pressioni e far condannare un innocente, non cedere e lasciarsi giustiziare, o allearsi con altri per tentare di rovesciare il potere vigente con la violenza.¹³ La qualità dell'ecologia dell'informazione è politicamente decisiva: quando la parola fluisce in libertà, contrasti che risulterebbero altrimenti tragici trovano soluzioni pacifiche e prosaiche.

3. Un esperimento di pedagogia filosofica

Se Kant avesse illustrato la sua tesi con una storia più immediatamente politica sarebbe stato più facile riconoscere il merito del suo argomento e nessuno lo avrebbe accusato di essere insensibile alla tragedia del conflitto fra doveri¹⁴.

Se in uno stato il potere discriminasse una parte della popolazione, prospettando alla fine il suo sterminio, che cosa dovrebbe fare un filosofo che prendesse sul serio il compito di coscienza critica impostogli dall'articolo segreto della *Pace perpetua*? Dovrebbe sinceramente dichiarare che il suo paese cammina sulla strada della tirannide, oppure suggerire ai concittadini di rassegnarsi, perché in ogni caso sarà loro moralmente lecito nascondere gli amici perseguitati e mentire per salvarli?

La strategia della contestazione pubblica¹⁵ è politica e universale, perché mira a proteggere tutti allo stesso modo¹⁶. La via dell'elusione e della menzogna è privata e particolare, perché tutela solo i perseguitati che hanno amici disposti ad aiutarli. Non è la strategia di un popolo regale (AA VIII, 369), ma di una moltitudine asservita, in cui alcuni singoli, resi incapaci di agire politicamente, tentano di aggirare la tirannide, perché non possono affrontarla a viso aperto. In una simile situazione, mentre gli individui isolati si attribuiscono il diritto di mentire, questo stesso diritto può venir usato, con più forza, anche dal tiranno, per rendere i suoi sudditi ancora più deboli, ignoranti e soli.

A tirannide caduta, è facile ammirare chi si è opposto esplicitamente e ha cercato di costruire o ricostruire lo spazio della franchezza e del diritto, ed è facile disprezzare chi si è elusivamente tenuto a galla in nome dell'interesse suo e dei suoi amici. Ma chi si trova a fare delle scelte entro regimi privi di franchezza perché politicamente o economicamente oligarchici o totalitari, non ha il privilegio della prospettiva storica: è dunque molto più simile al piccolo borghese isolato che si trova un assassino alla porta.

12 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 030.

13 Kant tratta il diritto di resistenza come logicamente contraddittorio quando è invocato in una situazione giuridica, ma non quando il potere pretende di giustificarsi solo con la forza, extragiuridicamente: "una volta che non si tratti di diritto, ma di forza, il popolo avrebbe facoltà [*dürfe*] di tentare la sua e così rendere insicura ogni costituzione legale" (*Sul detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, AA VIII, 306).

14 V. Mathieu, *La filosofia politica di Kant*, «Consulta filosofica italiana», <<http://consultafilosoficaitaliana.unipr.it/Kant1.doc>>, p. 3.

15 E' pubblica in senso enfatico, perché ha bisogno della pubblicità secondo la seconda formula trascendentale del diritto pubblico teorizzata nella *Pace perpetua* <http://bfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s11.html#formulapositiva>.

16 Si veda H. Arendt (*La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 178 ss.) a proposito dell'aperta opposizione danese allo sterminio degli ebrei <http://tecalibri.altervista.org/A/ARENDT-H_banalita.htm#p014>.

L'esempio di Kant, nella sua infelicità comunicativa, è di grande valore pedagogico, perché si può rintracciare il suo senso soltanto se la questione dello spazio pubblico è connessa al problema privato. Ci ritroviamo a dover mentire per salvare gli amici solo se e perché lo spazio del diritto è stato distrutto e gli assassini possono dichiararsi tali impunemente – solo se e perché la franchezza della parola è stata compressa e i più, avendo in vista solo il proprio *particolare*, hanno taciuto quando avrebbero dovuto parlare.

“Gli ambienti” – scriveva McLuhan nel 1967 – “sono invisibili”¹⁷, perché sono lo sfondo di idee, architetture, abitudini che ci hanno formati e che siamo abituati a dare per scontati. Kant, col suo ragionare scandaloso, aiuta a capire che quando ci arriviamo a porci il problema del diritto alla menzogna abbiamo già perso, perché abbiamo distrutto o lasciato distruggere l'ambiente dell'informazione e con esso la possibilità di una convivenza civile. Gli assassini arrivano alla nostra porta solo dopo che abbiamo permesso loro di occupare le strade e le piazze, le biblioteche e le assemblee, gli schermi e i discorsi.

4. Kant e l'ecologia dell'informazione

La storia, scriveva Kant nel 1784, non è una raccolta di eventi che si fa da sé, ma la consapevolezza che, collettivamente, ne abbiamo. E' identica alla continuità di un pubblico colto, che conserva e tramanda il passato, attraverso il presente, per l'avvenire.

Solo un *pubblico colto* [*gelehrtes Publicum*] che dal suo inizio sia durato ininterrottamente fino a noi può autenticare la storia antica. Al di là di quello è tutto *terra incognita*; e la storia dei popoli che ne vivono al di fuori si può cominciare soltanto dall'epoca in cui vi entrarono. Questo avvenne col popolo *ebraico* al tempo dei Tolomei tramite la traduzione greca della Bibbia, senza la quale si potrebbe attribuire poca fede alle sue comunicazioni *isolate*. Da allora (se questo inizio è stato appropriatamente individuato) in poi si possono seguire i suoi racconti. La prima pagina di *Tucidide* (dice Hume) è l'unico inizio di ogni vera storia¹⁸.

Tucidide, quando descriveva la sua opera come uno *ktema eis aiei* ([I.22.4](#)) – un possesso per sempre –, dava per scontato che il suo testo, divenuto patrimonio collettivo, non sarebbe scomparso con lui. Un'opera, una volta messa per iscritto e condivisa, aveva la potenzialità di essere e di fare la storia, entro la continuità di un pubblico colto, cioè, materialmente, attraverso il lavoro di generazioni e generazioni di copisti, perché la scrittura antica era il regno di testi che, con le parole del *Fedro* (275d-e), rotolavano per le mani di tutti, oggetto di una riproduzione libera e difficilmente controllabile¹⁹.

Immaterialmente, la continuità del pubblico colto è affidata alla libertà dell'uso pubblico della ragione, che per Kant appartiene a chiunque, nella veste di studioso, si rivolga all'intero pubblico dei lettori²⁰. Per parlare da studiosi, ci si deve pensare come parte della società dei cittadini del mondo. Per pretendere di essere ascoltati al di là delle nostre organizzazioni particolari, si deve assumere un punto di vista in grado di trascenderle. È libero chi, compiuto questo superamento, riesce a rivolgersi a tutti: se c'è un ambito nel quale possiamo dire quello che pensiamo e non quello che ci è imposto da funzioni o bisogni particolari, ogni nostra parola aiuterà ogni altro a fare altrettanto.

In questa prospettiva, la storia autenticata dalla continuità di un pubblico colto non può essere quella fatta dai vincitori, per il consumo delle consorterie, ma solo quella che potrebbe nascere

17 M. McLuhan, Q. Fiore, J. Agel, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. Random House, New York, 1967, p. 84.

18 I. Kant, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, AA VIII, [029 nota](#).

19 M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Milano, Mondadori, 1992, p. 113

20 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, AA VIII. [037](#).

ideamente da un uso pubblico della ragione universalmente libero, cioè da una conversazione universalmente accessibile. Chi nega questa accessibilità, con la censura politica ed economica, limita la nostra autocoscienza collettiva e rende la nostra cultura in radice più povera. Chi la tratta come irrilevante lavora per il mondo asfittico e meschino del piccolo borghese del *Diritto di mentire*.

Oggi gli studiosi di professione avrebbero la possibilità tecnica ed economica di esercitare l'uso pubblico della ragione tramite la rete e la pubblicazione ad accesso aperto. Esistono archivi elettronici aperti tanto istituzionali quanto disciplinari,²¹ esiste una infrastruttura europea per l'accesso aperto, promossa dalla Commissione UE e dell'European Research Council²², esistono delle linee guida per l'accesso aperto approvate dalla Crui²³, in seguito a un impegno istituzionale assunto – almeno formalmente - da quasi tutti gli atenei italiani, che, in questo momento, si sta riversando in alcuni dei nuovi statuti delle università. Esistono riviste ad accesso aperto²⁴ con forme di *peer review ex ante* ed *ex post*. Ed esistono editori che, non trattando l'accesso aperto come un pericolo, mantengono pubblico ciò che è finanziato con denaro dei cittadini o delle associazioni culturali²⁵. Ciò nonostante, la maggioranza degli studiosi continua a pubblicare ad accesso chiuso, o perché ritiene di aver poco tempo per riflettere sui costi e sugli esiti di una comunicazione accademica finanziata pubblicamente ma posseduta privatamente, o perché pensa che l'edizione tradizionale sia più vantaggiosa per la loro carriera. La stessa rivista “Studi kantiani”, per quanto goda del finanziamento da parte dei soci della Società italiana di studi kantiani²⁶, rimane, nel momento in cui questo testo viene scritto, ad accesso prevalentemente chiuso²⁷.

Guardare oltre l'uscio di casa continua ad essere difficile anche per chi si occupa professionalmente delle idee e del loro senso politico. Diventa così più facile per altri impossessarsi del potere e della parola nello spazio abbandonato a cui accedono tutti: la pedagogia del *Diritto di mentire* è ancora duramente attuale. Lo studioso che si vanta di passare le serate a leggere Kant, ma non si cura di farlo leggere ai cittadini del mondo, perché preferisce distribuire i suoi testi ad accesso chiuso, celebra, forse, il suo successo accademico ma confessa il suo fallimento filosofico.

21 PLEIADI: Portale per la Letteratura scientifica Elettronica Italiana su Archivi aperti e Depositi Istituzionali: <<http://www.openarchives.it/pleiadi/modules/my-links/>>.

22 Open Access Infrastructure for Research in Europe: <<http://www.openaire.eu/>>.

23 Open Access: <<http://www.crui.it/HomePage.aspx?ref=894>>.

24 Directory of Open Access Journals: <<http://www.doaj.org/>>.

25 Sherpa/Romeo. Publisher copyright policies & self-archiving: <<http://www.sherpa.ac.uk/romeo/>>.

26 L'ambiguità di questo tipo di editoria societaria è affrontata con grande chiarezza nella conferenza di Lawrence Lessig, *The architecture of access to scientific knowledge: just how badly we have messed this up*, 2011 <<http://bfp.sp.unipi.it/btftp/?p=77>>.

27 In verità, l'editore offre un'opzione *open access* al prezzo di 1750 euro per singolo articolo <<http://www.libraweb.net/openaccess.php>>. Questo è un esempio della cosiddetta via rossa all'accesso aperto che consiste nel presentarlo come un costoso privilegio ad autori che dimenticano di essere gli originari detentori del *copyright*, da parte di editori altrimenti tradizionali (A. De Robbio, *Is Open Access ready to move beyond the libraries walls?*, in *Giornata nazionale sull'Open Access*, Roma, 2009 <<http://hdl.handle.net/10760/13570>>). La *Public Library of Science* <<http://www.plos.org/journals/pubfees.php>>, le cui riviste scientifiche sono interamente ad accesso aperto, adotta prezzi che potrebbero apparire paragonabili solo se si dimenticasse che sono pensati perché gli studiosi più ricchi coprano le spese per i più poveri, ai quali non è richiesto nessun contributo.