

# Il margine del silenzio e l'agire comunicativo di Habermas

Luigi Tassoni

## Solo chi tace può parlare

Nel suo discorso per il conferimento del Premio Kyoto, l'11 novembre 2004, Jürgen Habermas ci consente di entrare nella propria sfera privata quando traccia un collegamento tra le sue esperienze dell'infanzia e lo sviluppo successivo del pensiero. Al centro di questa riflessione vi è naturalmente il problema della comunicazione. L'occasione è buona, per lui ma anche per noi, per precisare che il parlare di sé non avrebbe alcuna importanza se la sfera del privato non si mescolasse ad una ragione pubblica, e perciò risulta di particolare importanza rimarcare che sfera pubblica e sfera privata, nel caso di un discorso, si combinano in un rapporto complementare<sup>1</sup>. La riflessione di Habermas ci fa anche supporre che la fase decisiva della rete di relazioni sociali renda un individuo persona esistente perché e se diviene parte in causa della relazione intersoggettiva. Naturalmente, alla luce di tutto il pensiero di Habermas, non possiamo supporre che questa condizione soggettiva abbia in qualche modo valore autonomo o preminente rispetto alla sperimentazione e realizzazione dell'io in relazione agli altri. Chiamando giustamente in causa una lunga tradizione che va da von Humboldt a Peirce, fino a Cassirer e Wittgenstein, come fa Habermas, non possiamo che sottoscrivere anche noi *la costituzione intersoggettiva della mente umana*. Anche perché non è poi così lontano, e così inconsueto il retaggio dal pensiero dell'antichità

---

<sup>1</sup> Il saggio è stato pubblicato in Jürgen Habermas 2005; cfr. la trad. it. Habermas 2007: 4.



che, come ha ricordato Hannah Arendt, considerava la vita in comune come una limitazione imposta dalle necessità della vita biologica, sicché la *deprivazione della privacy* era considerata letteralmente una privazione<sup>2</sup>.

La più nota delle teorie di Habermas, quella dell'*agire comunicativo*, rappresenta probabilmente la più ampia analisi della condizione discorsiva moderna, e non perde mai di vista la cornice generale della verità e della morale, come obbiettivi sia in formazione che come presupposti. Il discorso, costituito da proposizioni reciproche da parte degli attori, è «regolato nella forma di una divisione cooperativa del lavoro fra proponente e opponente»<sup>3</sup>, i quali si impegnano a tematizzare, a ipotizzare e a mettere alla prova le proposte mediante specifiche ragioni. Come sostiene Remo Bodei, «la teoria habermasiana costituisce un tentativo per irrobustire i morenti mondi vitali per mezzo del *Diskurs*, dell'agire comunicativo, che ne ritesse incessantemente lo sfilacciato tessuto simbolico» (Bodei 1997: 164).

L'agire comunicativo svolge anche una funzione terapeutica nel ricostruire incessantemente il mondo comune, salvandolo dai disastri provocati dalla crescita ipertrofica della ragione strumentale (*ivi*: 166).

Non compete certamente a un non-filosofo entrare nella complessa e articolata trama del pensiero di Habermas. Mi limiterò a toccare alcuni punti, da un'ottica interessata ma, ritengo, marginale rispetto alle grandi questioni sollevate dal lavoro di Habermas.

Consentitemi allora una prima trasgressione. Essa riguarda un tema insolito, quello del silenzio, che mi pare tenuto al margine, se non addirittura sotto stretta sorveglianza, nella teoria dell'*agire comunicativo*. Se il mondo è discorso, e il linguaggio fa la comunità, allora il silenzio rispetto alla comunicazione è un oggetto a dir poco

---

<sup>2</sup> Arendt 2008: 19 e 28.

<sup>3</sup> Habermas 1981; cfr. la trad. it. Habermas 1997: 83.

imbarazzante. Ne abbiamo il sospetto là dove Habermas interpreta quei filosofi e quelle idee che pongono al centro dell’interesse l’individuo dominatore<sup>4</sup>; filosofi che avrebbero privilegiato il ruolo del silenzio rispetto a quello del colloquio. Implicitamente non ci sembrerà che il silenzio si opponga al colloquio, come se la morte del linguaggio si opponesse alla sua vita? Ed è forse vero che il silenzio appartiene solo all’Ego, che non è condivisibile, perché vuoto, privo di senso, atto egoistico e di esclusione? Allora dobbiamo capire: o il silenzio non fa parte del discorso, e allora si ritorna alla vecchia contraddizione metafisica assenza/presenza, silenzio/parola; oppure il silenzio fa parte del discorso, e porta all’interno di esso indicazioni di varia natura, a seconda dei contesti. Assenso, dissenso, pausa, dissociazione, accettazione, sospensione, invito all’ascolto, ecc. (In effetti, in piccola parte negli scritti di Habermas, come ad esempio nel saggio su *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, il silenzio trova giusta collocazione come traccia che, al pari dell’ironia, dei paradossi e delle allusioni, attende interpretazione da parte dell’ascoltatore perché la comunicazione non sia opaca)<sup>5</sup>.

«Solo chi parla può tacere», ha detto con frase fulminea Habermas (2007: 9) ripensando anche ad anni difficili, non esclusivamente sul piano psicologico, della propria esperienza comunicativa infantile. Se non interpreto male, parlare significa mettere in gioco la propria soggettività, guadagnarsi la possibilità del silenzio, e arrivare al silenzio come pausa sì, ma intesa fuori dal linguaggio. Questa soluzione se da un lato elimina la comprensione del silenzio come idea

---

<sup>4</sup> «Negli anni successivi riconobbi più chiaramente la passione che univa fra loro menti come Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger o Arnold Gehlen. In tutti costoro il disprezzo della massa e della mediocrità si collegava da una parte con la celebrazione dell’individuo dominatore, eletto ed eccezionale, dall’altra col rifiuto della chiacchiera, del pubblico, dell’inautentico. Viene privilegiato il silenzio sul colloquio, l’ordine del credere ed obbedire sull’eguaglianza e l’autodeterminazione» (Habermas 2007: 16).

<sup>5</sup> Il saggio è stato pubblicato in Habermas 2005; *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata* è il secondo dei tre capitoli della traduzione italiana (Habermas 2007: 45).

metafisica, dall'altro ignora la concezione del silenzio anche praticamente implicito, incluso, nel linguaggio. La classica opposizione fra silenzio e linguaggio sembra configurarsi in Habermas come in un parallelismo fra chiusura e *inclusione*, che è la forma aperta necessaria per il cosiddetto *agire comunicativo*. Ma anche come un'opposizione, pari a quella ingenua fra soggetto e oggetto, interno ed esterno, che secondo il filosofo genera una contrapposizione ingannevole (*Ivi*: 7-8). Ne derivano tre domande cruciali e consequenziali da porre alla filosofia di Habermas:

- a. Il silenzio è davvero immobilità della mente soggettiva?
- b. Se il discorso si produce con l'agire comunicativo, perché il silenzio deve essere considerato un elemento estraneo, o addirittura non attivo nel processo della comunicazione?
- c. Perché il silenzio non è riconoscibile come spazio attivo dell'intesa intersoggettiva?

### **L'estraneo e l'escluso**

Secondo il modello dell'agire orientato verso l'intesa, all'interno del discorso, è l'Alter che deve e/o può collegare le proprie azioni con quelle di Ego<sup>6</sup>. Gianni Vattimo interpreta questo importante nodo del pensiero habermasiano non come rispetto dell'altro, ma come *riduzione* dell'altro e di me stesso «a una idea di razionalità "trasparente"» (Vattimo 2002: 117).

Straordinario capovolgimento di ottica: la condizione del soggetto è tangibile, esiste, si realizza, può avvenire, a patto che sia capace di orientare la tentazione della chiusura, la cattiva strada della chiusura, verso l'inclusione dell'altro, che non significa adesione incondizionata alle ragioni dell'altro, ma capacità di interpretazione, tendenza al raggiungimento di un accordo, ricerca di un linguaggio comune<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Habermas 1983 e la trad. it. Habermas 2004: 142-143.

<sup>7</sup> «I soggetti dell'agire comunicativo hanno un sapere esplicito degli ordinamenti istituzionali esistenti, ai quali si riferiscono con le loro azioni linguistiche; ma nello stadio convenzionale questo sapere rimane talmente

Naturalmente la possibilità di interpretazione fa sì che Ego entri in contatto con un'altra soggettività, diversa e in buona parte estranea, culturalmente estranea. Il pensiero di Habermas, per quel che ne so, non si sofferma molto su questo punto. Forse lo sfiora quando accenna al sentirsi «straniero all'estero, estraneo fra estranei, un altro per gli altri» (Habermas 2007: 11), in una condizione di suscettibilità morale, intendendo quest'ultima come meccanismo di difesa contro la propria vulnerabilità di individuo socializzante. Saremmo in una situazione di solitudine che rischia l'incomunicabilità fra le parti. Dal punto di vista della comunicazione, Alter come estraneo potrebbe essere l'interlocutore necessario ad Ego, proprio perché il confronto, l'incontro, la relazionabilità avvengono anche fra parti di estraneità reciproca che mantengono le caratteristiche della propria diversità.

Se si parla di *etica* del discorso, lo si fa non per forza come finalizzazione del discorso in atto fra Alter e Ego. L'etica presuppone che nel discorso si rispettino delle regole, ovvero che il rispetto dell'Altro vincoli l'Ego al suo interlocutore. Ma se l'etica non è pienamente condivisa in partenza (che vuol dire: non condivisa affatto), il discorso si comporta come dimostrazione della differenza, che potrebbe servire ad accrescere l'area semantica precedentemente attribuita all'etica all'interno della prassi argomentativa. Educarsi a una mente intersoggettiva vuol dire anche educare la propria soggettività a rinunciare a parte di se stessa. Qui sta il principale problema, culturale prima che sociale. Ma qui sta anche la *chance* dell'inclusione nella mente soggettiva di elementi estranei, altri, capaci di filtrare nello spazio interlocutorio intersoggettivo<sup>8</sup>.

---

intrecciato con le implicite certezze di sfondo di particolari forme di vita, che il patrimonio delle norme intersoggettivamente riconosciute assume validità assoluta. Se ora il mondo sociale viene moralizzato partendo dall'atteggiamento ipotetico del soggetto che partecipa al discorso, e con ciò elevato al di sopra della totalità del mondo vitale, quella fusione fra validità e valore sociale si dissolve» (Habermas 2004: 189).

<sup>8</sup> Naturalmente *inclusione* è termine chiave. Nel volume *L'inclusione dell'altro* è spiegato anche dal punto di vista politico: «La coscienza nazionale oscilla oggi, in maniera caratteristica, tra un allargamento dell'inclusione e un rinnovamento della

Su questo punto si potrebbe speculare a lungo, e spero che i filosofi non lo facciano, se non con buone ragioni ermeneutiche. La verità è che Ego, come soggetto di un discorso, elabora qualcosa di cui non è completamente proprietario, perché la compartecipazione dell'interlocutore, o anche semplicemente del destinatario, sono del tutto vitali ed essenziali ad ogni proposta argomentativa. Secondo una logica anche intuitiva, inclusione dell'Altro significa non escludere l'Altro. A riguardo il pensiero di Habermas è molto chiaro, infatti pone al primo posto delle quattro premesse pragmatiche per la teoria discorsiva della verità, della morale e del diritto, *l'inclusività*: «nessuno che possa offrire un contributo rilevante deve venire escluso dalla partecipazione» (Habermas 2007: 108). Questo primo passo è in effetti un atto decisivo per ogni possibilità di discorso fra Ego e ogni ipotetico Alter, ammesso però che si sappia in partenza o durante il discorso se quel qualcuno possa davvero offrire un contributo rilevante, e soprattutto che si sappia chi giudica che quel discorso dell'Alter sarà rilevante per una comunità di Ego. L'ipotesi rischierebbe di diventare ipostasi.

Paul Ricoeur ha obiettato ad Habermas di non tenere conto «delle condizioni storiche di effettuazione del discorso pratico, ma della fondazione in virtù del principio di universalizzazione che sottende all'etica del discorso» (Ricoeur 1993: 391). L'obiezione di Paul Ricoeur appare oggi un po' esagerata perché la stessa etica del discorso presuppone un'azione di orientamento entro il linguaggio, operazione che investe una pratica ermeneutica del linguaggio continuamente a lavoro. Secondo Habermas,

il parlante, quando dice qualche cosa entro un contesto quotidiano, non si riferisce soltanto a qualcosa del mondo oggettivo [...], bensì anche a qualcosa nel mondo sociale [...], e a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (Habermas 2004: 29).

---

chiusura»; «"Inclusione" significa che questo ordinamento politico può servire a parificare i discriminati e a coinvolgere gli emarginati, senza con questo rinchiuderli nell'uniformità di una *Volksgemeinschaft* omogeneizzata». Cfr. Habermas 1996 e la trad. it. Habermas 2008: 143 e 151.

Per questo motivo l'intenzione di intendersi su *qualche cosa nel mondo* muove le azioni linguistiche di ciascun parlante coinvolgendo il mondo oggettivo, il mondo sociale e il mondo soggettivo (*ivi*: 145). Naturalmente intendersi non vuol dire essere d'accordo, e neanche coinvolgere questi tre mondi in tutto e per tutto razionalmente, mentre non può che essere razionale l'azione linguistica dell'orientamento verso l'accordo<sup>9</sup>.

### **L'immagine che fa concreto il pensiero**

Nel citato discorso sullo spazio pubblico e la sfera privata, con cui ho iniziato queste pagine, Habermas fa ricorso a quattro immagini perché il lettore possa vedere concetti in modo figurato. Al pari del cigno nero di Agostino, del foglio a due facce di Saussure e dell'ameba di Freud, abbiamo qui alcuni esempi di immagini del pensiero davvero interessanti.

Prima immagine: «Ho in mente l'idea di una soggettività che bisogna immaginarsi rovesciata come un guanto per riconoscere la struttura della sua stoffa, intessuta di fili di intersoggettività» (Habermas 2007: 7). Un guanto rovesciato, stoffa e fili: l'immagine sotto gli occhi del lettore è quella di un tessuto che, essendo rovesciato, mostra la parte che sta dentro. Dentro la soggettività sono presenti i fili di quell'intersoggettività che, per rimanere nella metafora,

---

<sup>9</sup> Teniamo conto che l'enunciazione necessita della contraddizione: «Il fatto che io *enuncio* circa un oggetto deve essere *affermato* e all'occorrenza *giustificato* davanti ad altri che possono contraddire. Il particolare fabbisogno interpretativo ha origine da ciò, che nemmeno in un uso descrittivo del linguaggio noi possiamo prescindere dal suo carattere di apertura al mondo. Questi problemi di traduzione gettano luce sulla giungla di contesti del mondo della vita, ma non forniscono ragioni per un teorema di incommensurabilità. I partecipanti alla comunicazione possono intendersi al di là dei limiti posti da mondi della vita divergenti perché, con lo sguardo rivolto a un comune mondo oggettivo, si orientano sulla pretesa di verità, ossia sull'incondizionata validità delle loro enunciazioni» (Habermas 2007: 38).

appartengono al guanto, lo formano, gli danno materia e consistenza. Ego esiste, anche se nel rovescio della superficie, come intreccio di quei fili che gli provengono da Alter, esiste grazie a quegli elementi che egli include in sé. Precisa Habermas: «Nell'interno di ogni soggetto si rispecchia qualcosa di esterno» (*ibid.*). Questa volta lo specchio indica qualcosa che viene attirato dentro, incluso e compreso dal soggetto perché proveniente da fuori di lui. Ma in che misura esiste la predisposizione all'inclusione dell'Altro? Ebbene, se l'atto della ricezione dello specchio, *per specula*, porta dentro l'Ego le proiezioni dell'altro, occorre che lo spazio dell'accoglimento preesista all'atto stesso culturalmente e socialmente. Altrimenti l'altra soggettività rischia di diventare come uno di quei barconi provenienti da terre disperate, che porta clandestini sconosciuti, estranei, silenziosi, talvolta rifiutati da chi abita nelle terre d'approdo. Non è forse vero che l'intersoggettività deve tenere conto di un sufficiente livello di interculturalità?

Dall'altra parte, avverte Habermas, l'immagine dell'Altro sta in uno sguardo, quello che è necessario perché Ego abbia coscienza di sé, ovvero autocoscienza.

Negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non solo come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale. Gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante (Habermas 2007: 8).

Questo avvicinamento è più difficile da comprendere perché, se lo sguardo unisce come il filo di collegamento fra Io e Tu, come fa l'Altro allo stesso tempo a camminare accanto all'Io e addirittura a parlare in prima persona, in una sorta di voce unica raddoppiata? La lontananza dello sguardo<sup>10</sup>, la distanza e la differenza fra l'Ego e l'Altro sono

---

<sup>10</sup> I «soggetti che agiscono comunicativamente si incontrano in qualità di parlanti e ascoltatori nel ruolo di prime e seconde persone guardandosi letteralmente negli occhi. Nell'intendersi circa qualcosa nel mondo oggettivo e



confini a cui è lecito avvicinarsi, ma stando bene attenti a non confondere e ingenuamente cancellare le individualità: le voci come gli sguardi non possono esistere l’una sovrammessa all’altra, ma semmai l’una di fronte all’altra, l’una intrecciata all’altra, là dove il richiamo e l’ascolto, la domanda e la risposta, producano l’agire comunicativo come agire interlocutorio. La differenza è indice di complessità, di accrescimento dell’identità altra compresa, condivisa, ma non come rinuncia dell’Io, mentre la semplificazione porterebbe alla nullificazione del discorso. Con chi parlo? Con un altro che è come me?

Ho accennato allo sguardo e soprattutto alla voce, ma dovrei specificare che per Habermas la parola scritta è superiore alla parola orale, riguarda lo spazio della soggettività anche se posta verso la predisposizione intersoggettiva, perché «la scrittura cala un velo sul difetto di pronuncia» (Habermas 2007: 10). Seconda immagine: la scrittura come velo copre la parola orale ma non la nasconde. La scrittura abolisce ogni imbarazzo e porta il discorso verso un agire comunicativo costituito da *ragioni*, da argomenti, da direzioni, che si liberano della cosiddetta (così detta da Habermas) ingenuità del discorso orale, della suggestione, della psicologia. Ma anche la scrittura, mi perdoni Habermas, ha i suoi *difetti di pronuncia*, che non sono limitazioni ma segnali della presenza dell’individuo, e che non ci sogneremmo mai di giudicare negativamente perché comunque appartengono al nostro interlocutore. Il velo, comunque, porta la mente a ragionare tenendo sotto controllo il pericolo della soggettività imbarazzante.

Il terzo oggetto della nostra galleria è implicito (così come il quarto sarà rovesciato). Se «l’individuo si impiglia [...] verso l’esterno,

---

assumendo la stessa relazione col mondo, essi entrano in un rapporto interpersonale. In tale atteggiamento performativo *l’un verso l’altro* essi fanno contemporaneamente, sullo sfondo di un mondo della vita intersoggettivamente condiviso, esperienze comunicative *l’un con l’altro*. Essi comprendono ciò che l’altro dice o intende, imparano dalle informazioni e dalle obiezioni della controparte e traggono le loro conclusioni dall’ironia e dal silenzio, da espressioni paradossali, allusioni, ecc. Il farsi incomprensibile di un comportamento opaco o il fallimento della comunicazione è un’esperienza comunicativa di natura riflessa» (*ivi*: 44-45).

in una rete sempre più fitta e fragile di rapporti di reciproco riconoscimento» (Habermas 2007: 11), vuol dire che la sua parola vola fino a farsi catturare da quella rete, ma speriamo senza rinunciare alla propria libertà, alla libertà del volo. Qui la rete del reciproco riconoscimento apparirebbe come una rinuncia, quella di cui parlava Vattimo nell'intervento già citato. Se è così non possiamo che concluderne che la rete è necessaria, è un sacrificio necessario alla civiltà intersoggettiva, anche se le vie di fuga, la dimensione del proprio volo, la libertà di ogni individuo, non si impigliano né vengono del tutto catturate dalla fitta e fragile rete dei rapporti. Appunto la fragilità, se non interpreto male, indica la possibilità di cambiamento, la provvisorietà, la mutabilità e la vitalità degli scenari umani. Per questo non è una rete smagliata o rigida e robusta.

Infine tocca all'*incarnazione visiva* della modernità, tema così caro a Habermas. Il quarto oggetto della nostra galleria riguarda alcune immagini che sono in se stesse un discorso:

Nel costruttivismo di un Mondrian, nelle fredde forme geometriche dell'architettura del Bauhaus e nell'assoluta coerenza del *design* industriale, lo spirito liberatore e rivoluzionario della modernità trovava la sua più convincente incarnazione visiva<sup>11</sup>.

L'incarnazione visiva è proprio la *cosa visibile* scelta come immagine di un pensiero ovviamente invisibile. La modernità così visivamente tangibile somiglia, dunque, per il nostro filosofo alle linee nette, al geometrismo, ai volumi, ai prototipi, alle forme di Mondrian, della Bauhaus, del *design* industriale. Scelta comprensibile se pensiamo alla riproducibilità di quelle forme, al loro non essere più vincolate ad un modello unico. Ma nella rigidità di queste forme vi è forse il rifiuto dell'imprevisto, dell'errore, dell'informe, e dell'informale, o meglio il campo visivo del filosofo si amplia fino ad un astrattismo controllato.

---

<sup>11</sup> *Ivi*: 14. Va chiarito che gli esempi di Habermas si riferiscono specificamente al periodo storico del secondo dopoguerra, e alla possibilità, evidentemente in quel momento storico, di percepire la modernità nell'attualità di ben precise forme dell'arte.

Ancora due domande: la modernità è solo questo? ce la possiamo immaginare solo in oggetti visivi rigidi, netti, simmetrici, squadrati? La modernità è, come il diritto moderno, rappresentabile solo in questi spazi circoscritti<sup>12</sup>?

Fra l'altro, l'immagine del pensiero della modernità non si può più limitare alla nostra idea di modernità, perché sappiamo che non esiste unicamente la modernità della nostra epoca, in quanto esistono anche modernità di secoli lontani dal nostro. Qui, però, non devo andare oltre, e aggiungo solo il mio sentimento di grande ammirazione per un pensiero fiducioso e instancabile, che tanti frutti ci darà ancora negli anni a venire.

*Solo chi parla può tacere.* E io ho parlato davvero troppo.

---

<sup>12</sup> «Il diritto moderno è costituito da diritti soggettivi, che garantiscono al singolo individuo ben circoscritti spazi di libertà, quindi sfere di libero arbitrio e di autonoma progettazione della vita» (*ivi*: 120).

## Bibliografia

- Arendt 2008 = H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2008.
- Bodei 1997 = R. Bodei, *La filosofia del Novecento*, Donzelli, Roma 1997.
- Habermas 1981 = J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I., *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas 1983 = J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
- Habermas 1996 = J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- Habermas 1997 = J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, trad. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna (1986) 1997 (3a).
- Habermas 2004 = J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Bari 2004 (4a).
- Habermas 2005 = J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005.
- Habermas 2007 = J. Habermas, *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in *La condizione intersoggettiva*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Bari 2007.
- Habermas 2008 = J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano (1998) 2008.
- Ricoeur 1993 = P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.
- Vattimo 2002 = G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

## **L'autore**

### **Luigi Tassoni**

Critico e semiologo, è professore ordinario di Letteratura italiana all'Università di Pécs, dove dal 1994 dirige il Dipartimento di Italianistica e dal 2008 anche l'Istituto di Romanistica. Alcuni suoi studi hanno rinnovato a livello internazionale la metodologia di approccio all'interpretazione di autori e tematiche in letteratura e nell'ambito dell'arte (per es.: la poesia contemporanea europea, la lettura del romanzo, la pittura del Seicento, la poesia del Settecento, l'opera di Dante, Petrarca, Leopardi).

## **L'articolo**

Data invio: 11/11/2014

Data accettazione: 30/12/2014

Data pubblicazione: 30/06/2015

## **Come citare questo articolo**

Tassoni, Luigi, *Il margine del silenzio e l'agire comunicativo di Habermas*, "Medea", I, 1, 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1833>