

Forum

Riforma o sovversione? Per una politica della ragione

Mohammed Arkoun

Riassunto Oggetto del presente articolo è un'indagine dedicata alle strutture responsabili della "chiusura dogmatica" dell'Islam al fine di delineare una possibile via d'uscita da questa situazione. Viene distinto e descritto un "tempo delle riforme" e un "tempo della sovversione". Il primo esprime una prassi discorsiva e un'azione di tipo storico che sino a oggi non è riuscita a spingere abbastanza in avanti la trasformazione sociale. Il secondo disegna invece la rinascita di uno spirito illuminista e la formazione di una ragione futura, che possa davvero consentire l'uscita da quelle strutture sociali, politiche e religiose caratterizzate da una "chiusura dogmatica".

PAROLE CHIAVE: Islam; Riforma; Sovversione; Ragione; Politica.

Abstract *Reform or Subversion? Towards a Politics of Reason* - This paper gives an analysis of the structures responsible for the "dogmatic closure" of Islam in order to delineate a possible way out of this situation. A "time for reform" is described and distinguished from a "time for subversion". The first approach is described as a discursive praxis and an historical action that until now has not pushed social transformation forward sufficiently. The second promises instead the renewal of an Enlightened spirit and the development of a future cultivation of reason that will truly be able to lead Islam out of those social, political and religious structures that are now still characterized by a "dogmatic closure".

KEYWORDS: Islam; Reform; Subversion; Reason; Politics.



GLI INSEGNAMENTI RELIGIOSI NON COMPORTANO unicamente una "chiusura dogmatica",¹ ma anche la sacralizzazione di tradizioni, abitudini, riti, codici culturali, credenze, "valori" e antiche pratiche politiche; e tutto questo in ultima istanza si riannoda alla questione dell'ordine simbolico, dell'ordine socio-economico e del potere dominante.

Anche considerato quanto già osservato altrove,² sarebbe possibile mettere in dubbio che in un contesto come quello attuale valga la pena anche solo interrogarsi sulla possibilità di

uscire dall'alleanza sistemica fra chiusura dogmatica e strutture verticali del potere. Si tratta infatti di un contesto in cui la guerriglia terroristica e i regimi autoritari si impongono su una molteplicità di popoli innocenti, costretti a nuovi silenzi coloniali, facendo perdere legittimità alle promesse avanzate dall'intellettualismo moderno e assoggettando la democrazia alle logiche procedurali e alle trame delle lobby politiche e finanziarie.

È ancora possibile, all'interno del caos globale contemporaneo e sotto l'egemonia della

Mohammed Arkoun (1938-2010), filosofo e islamologo algerino. Una versione di questo testo è stata pubblicata in lingua tedesca, a cura di Mohamed Turki, in «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2011. Per la presente edizione si ringrazia il Prof. Dr. Raoul Fornet-Betancourt. Traduzione dall'originale francese di Maura Simone.

pura violenza, individuare delle condizioni di possibilità per una via d'uscita da questa situazione?

■ Uscire dalle chiusure dogmatiche

Esiste un accordo generalizzato intorno all'idea che la ragione moderna si distingue da tutte le forme di ragione precedenti poiché dispone delle possibilità intellettuali e scientifiche per uscire dalle chiusure in cui di continuo le sue derive mitostoriche e mitoidologiche la conducono nel suo confrontarsi con la realtà. È anche un luogo comune quell'idea secondo cui la dinamica costante che anima la storia dell'Occidente sarebbe caratterizzata dalla sua capacità di risolvere una situazione critica, per poi trovarsi subito posta di fronte a un nuovo ostacolo.

La ragione religiosa, al contrario, sembra cogliere i momenti di crisi dei valori e delle ideologie per riattivare la pertinenza e l'intangibilità dei suoi insegnamenti in merito alle invarianti della condizione umana: la vita, la giustizia, l'amore, la speranza, i sistemi di ineguaglianza, il potere, la violenza, la precarietà, la morte e così via.

Questo è ciò che accade con il cosiddetto *ritorno del religioso* sotto diverse forme e secondo differenti congiunture storiche e contesti socioculturali.

In Occidente, il liberalismo contemporaneo si estende ben al di là dei limiti dell'economia e del mercato; a ciascuno è consentito fare ogni scelta possibile in materia di vita personale o collettiva, al punto che i tribunali e i parlamenti cominciano a interrogarsi sui tratti distintivi della religione in rapporto a ciò che si definisce setta o eresia. Così, *scientology* è riconosciuta come Chiesa negli Stati Uniti, ma non in Francia.

Questo interrogativo è un problema specifico della modernità; ma nello stesso tempo permette di misurare i limiti scientifici e filosofici della modernità stessa, che non ha ancora definito criteri oggettivi di portata conoscitiva che siano vincolanti per tutti, al fine di distinguere ciò che le teologie hanno a lungo

chiamato *vera religione* dalle sette e dalle false religioni.

Nell'Islam, il pensiero religioso si muove ancora all'interno del quadro delle sentenze tramandate dalla letteratura eresiografica e mitostorica. Per questa ragione le distinzioni sociali, politiche, rituali, giuridiche delineate già nel Corano, e segnatamente nelle *Surah* medinee, tra fedeli e infedeli, musulmani e popoli della Scrittura, credenti e ipocriti, combattenti per la causa di Dio e recalcitranti allo *Jihād*, uomini e donne, continuano a essere invocate per assegnare agli esseri umani statuti giuridici e teologici conformi alle definizioni di un diritto elaborato durante i primi tre secoli dell'Egira.

Le lotte in corso a partire dagli anni Settanta tra sostenitori di un'applicazione integrale di questo diritto, sottratto alla propria storicità, e coloro che vorrebbero invece uscire da questa chiusura dogmatica, hanno come posta in gioco più l'accesso al potere statale che la spiritualità religiosa.

In effetti, nei contesti islamici contemporanei non è ancora possibile pensare, discutere e analizzare la questione della storicità di tutte le forme di ideologia, compresa quella religiosa. Sappiamo che parecchie costituzioni dichiarano che l'Islam è religione ufficiale o di Stato. Il corollario di questo riconoscimento è il principio della superiorità delle norme della *Shari'a* sulle leggi emanate dal potere legislativo umano; e ciò fa sì che nella maggior parte dei Paesi musulmani le disposizioni dello status personale restino intoccabili.

Sebbene un po' ovunque si discuta sull'estensione dell'applicazione del diritto musulmano, e sebbene alcuni Paesi come la Turchia e la Tunisia abbiano aperto delle brecce nello status della persona, queste discussioni non vanno mai così a fondo da porre quel problema che da tempo andiamo sottolineando e rimarcando, ossia il modo in cui poter trovare una via d'uscita dalla chiusura già delineata nel *corpus* coranico.

Ecco perché è così importante arrivare a delineare i percorsi e gli strumenti per realizzare questa uscita che – come mostrano chia-

ramente gli esempi del Cristianesimo cattolico e protestante in Europa – è storicamente ineluttabile. Al contrario, il caso del Cristianesimo ortodosso e quello dell'Ebraismo presentano percorsi storici più vicini all'esempio dell'Islam.

Quale che sia la pertinenza di questi rimandi, essi non sono sufficienti nei contesti globalmente qualificati come islamici a innescare un'indagine prospettica sulle condizioni che permetterebbero una via d'uscita, o quantomeno delle strategie di aggiramento delle chiusure dogmatiche.

In altri sistemi lo spazio d'azione riconosciuto agli attori sociali (espressioni culturali, economia ufficiale ed economia parallela, condotte di trasgressione, di aggiramento, di appropriazione individuale o collettiva degli obblighi canonici e delle norme etico-giuridiche) consentono spazi e momenti di respiro o di sospensione del peso delle chiusure.

L'analisi esaustiva dei meccanismi di produzione della società mette in evidenza, per un verso, la creatività messa in opera dagli attori sociali per intensificare e portare all'estremo la dialettica delle specifiche chiusure politiche e dogmatiche; per altro verso, mette in luce in che modo gli sforzi di questi attori vadano sempre nella direzione di piegare a loro vantaggio libertà provvisorie o attività compensative.

Questo offre una misura della distanza che nei contesti islamici si frappone tra le manipolazioni ciniche e letali dell'ambito religioso e la religione come orizzonte di speranza, viva esperienza del sacro e del divino, orientamento etico-spirituale dell'agire quotidiano, «significato incondizionato della validità come trascendenza interna», «simbolizzazione dell'incondizionabilità e irriducibilità dei contenuti positivi della fede».³

Uno dei compiti liberatori che spettano all'intellettuale critico è proprio quello di seguire da vicino il continuo sviluppo di questo divario e di identificare i momenti e i luoghi del suo radicamento dottrinale. E l'espletamento di questo compito non consiste solo nel partecipare ai dibattiti sulla teoria della religione, ma anche nel superare in modo cultu-

ralmente operativo gli usi fantasmatici e perversi che i "credenti" e i loro osservatori fanno della parola chiave *Islam* a partire dalle prime manifestazioni nel XIX secolo del riformismo detto ortodosso (*işlâh salafi*).

Ho insistito molto su questo punto perché ho voluto porre la prima pietra di un edificio che resta ancora in attesa di vari e numerosi contributi.

Per dare risposta all'interrogativo cruciale che ho avuto già modo di porre in altri lavori – *riforma o sovversione?* –, è indispensabile portare a termine un'esauritiva indagine sociologica sulla produzione dell'immaginario sociale.⁴

A questo stadio della storia delle società dominate dall'Islam è necessario decidere se optare per la riforma oppure per la sovversione.

È cioè necessario scegliere se seguire la via del rinnovamento interno, strutturando diversamente la chiusura dogmatica ereditata dal passato e continuando a proclamare l'intangibilità delle origini e dei fondamenti "divini" (*Usûl*) della Legge e delle sue estensioni teologiche, permettendo tuttavia in questo modo anche al potere politico di manipolare questi beni simbolici ai suoi propri fini, oppure se aprire per la prima volta nella storia intellettuale del pensiero islamico tutti gli spazi della ricerca scientifica e del pensiero libero e critico, così da contribuire a produrre una storia solidale dei popoli, delle culture e delle società dei saperi condivisi.

Perseguire una strada come questa richiede tuttavia di abbandonare le false specificità, le "differenze" immaginarie, i regimi di produzione ideologica della "Verità", l'alienazione della ragione e la manipolazione meccanica o cinica degli immaginari sociali. È qui in gioco la scelta tra la "*riproduzione*" in senso sociologico delle false credenze apprese fin dall'infanzia nelle famiglie, a scuola, dai media, nelle moschee e negli altri luoghi di espressione culturale e religiosa, così come dalle istituzioni di ogni livello; oppure una *politica della ragione* che operi segnatamente nella ricerca e nell'insegnamento e che liberi finalmente tutte le forze e tutti i talenti creativi.

Studi scientifici attendibili sull'analisi dei

discorsi scolastici, dei sermoni nelle moschee, dei discorsi ufficiali, dell'invasivo discorso dei media hanno stabilito chiaramente la funzione alienante e gli impatti perversi sul funzionamento emancipativo della ragione, dell'immaginazione, della memoria, della sensibilità.

Quando la scuola porta a ignorare parti intere della realtà nell'età in cui dovrebbero essere sviluppate tutte le attitudini alla riflessione critica e agli interrogativi scientifici e filosofici, essa fallisce non soltanto nella sua originaria missione, ma compromette a lungo la fecondità dello spirito e dunque il lavoro di liberazione e di progresso dell'intera società. In tal modo essa diventa prigioniera di ciò che da molto tempo chiamo i sistemi delle *ignoranze istituzionalizzate*.

Gli attori sociali utilizzano queste credenze come saperi affidabili per costruire argomentazioni plausibili per la legittimazione della violenza terrorista finalizzata a far prevalere la Legge sacra di Dio. Questa operazione corrente si sviluppa all'interno di quel che io chiamo il triangolo antropologico di *Violenza, Sacro, Verità*. Al gioco dei meccanismi interni che hanno generato questa evoluzione in ogni società, si aggiungono, naturalmente, dal XIX secolo, gli effetti aggravanti delle manovre geopolitiche di un Occidente in cui regimi, stavolta democratici, hanno egualmente cancellato e deviato la politica di protezione e di promozione della ragione critica a profitto della volontà di potenza (*Machtpolitik*).

■ Tempo della riforma e tempo della sovversione

L'opposizione tra riformare e sovvertire esige più di una spiegazione e giustificazione. La parola "riforma" (*Islāh*) nel pensiero islamico rinvia a un concetto, a una pratica discorsiva e a un'azione storica che si ritrova, di fatto, in tutte le società. È noto che violenti *querelles* hanno segnato i primi anni del nuovo regime di gestione della Città musulmana a Medina. Tre califfi sono stati assassinati l'uno dopo l'altro. Con 'Alī e Mu'āwiya è scoppiata la grande disputa (*al-fitna-l-kubrā*), le cui con-

seguenze dottrinarie e politiche si ravvisano ancora oggi nei regimi instauratesi negli anni Cinquanta-Sessanta, dopo che è stata proclamata l'indipendenza degli Stati arabo-musulmani dal colonialismo.

In tempi recenti la statalizzazione dell'Islam come istanza di un potere religioso a lungo riservato ai chierici o dottori della Legge si è spinta molto più in là che in passato, poiché i promotori della riforma religiosa sono tutti diventati funzionari dello Stato, oppure individui marginali, impossibilitati a esercitare qualsivoglia influenza tanto sull'autorità religiosa quanto sul potere politico.

Nell'Islam classico gli "*'ulamā*" potevano, attraverso le loro opere e le loro possibilità di intervento, intromettersi nel pensiero e nella vita religiosi riuscendo effettivamente a svolgere il ruolo che loro compete. Alcuni di loro hanno potuto così ricoprire quella funzione critica che, nel pensiero e nella cultura della Modernità, è riservata agli intellettuali.

Storicamente, si può affermare che le possibilità di far vivere un'attitudine riformista capace di influenzare il rapporto dei credenti con la loro religione e col funzionamento dello Stato, sono state praticamente annientate dalla politica di statalizzazione radicale imposta in tutti i contesti islamici. Tale gestione della religione si iscrive nella logica totalitaria dei Partiti-Stato che non tollerano alcuna forma di opposizione politica.

È così che l'Islam in quanto religione è stato ridotto a tre funzioni essenzialmente politiche: esso continua da oltre cinquant'anni a servire da *rifugio*, da *riparo* e da *trampolino*. Dacché gli Stati, dopo il breve periodo di euforia generata dalle indipendenze, hanno dissolto tutti gli orizzonti di speranza politica, ci si *rifugia* nella pietà religiosa per recuperare una forma di speranza.

I luoghi inviolabili della devozione (moschee, pellegrinaggi, confraternite) sono stati tramutati in *ripari*, per preparare sotterraneamente i movimenti di opposizione, costretti intanto alla clandestinità.

La religione diventa allora un *trampolino* di temibile efficacia per sollevare l'immaginario

sociale contro tutti i “faraoni”, i regimi traditori della Causa di Dio e del suo Santo profeta. Si riaprono così le porte per la riattivazione degli antichi conflitti della mai esauritasi *Grande Querelle (fitna)* tra gli eredi guardiani dell'Islam “autentico” delle “origini” e i devianti, eretici di ogni appartenenza, ostili a questo Islam inviolabile.⁵

Le forze popolari, trasformate dal terrore in movimenti populistici di sovversione, hanno assunto dal Febbraio 1979, con la salita al potere di Khomeiny in Iran, l'importanza di una Rivoluzione indebitamente qualificata come islamica. L'Occidente ha deciso di arginare il successo di questa sovversione attraverso una contro-sovversione, che prende le mosse dagli stessi meccanismi di mobilitazione e di “legittimazione” descritti con le tre metafore rifugio, riparo e trampolino.

Sono noti i tragici sviluppi di ciò che uso definire *le tragedie storicamente programmate*, che furono preparate attraverso le criminali alleanze tra i regimi cosiddetti nazionali – che hanno sistematicamente pervertito tutti i valori di riferimento religiosi, politici e culturali di un gran numero di popoli – e le democrazie avanzate, che si spacciano per sostenitrici dei diritti dell'uomo e dei valori di emancipazione.

Mentre scrivo queste righe, gli assassini, le distruzioni, le torture, le repressioni, i massacri di innocenti proseguono non soltanto in Iraq e in Palestina, ma in tutti i luoghi di sventura che moltiplicano il gioco infernale delle idee, delle filosofie, dei saperi, delle tecnologie, delle rappresentazioni, delle volontà, delle gerarchie, delle istituzioni, dei bisogni, dei fantasmi che pesano sul divenire del mondo vivente e del nostro pianeta abbandonato ai predatori.

La sovversione intellettuale e spirituale che preconizzo non può essere confusa né con la sovversione generata attraverso il furore terrorista, né con la contro-sovversione altrettanto omicida, distruttrice e antiumanista delle coalizioni statali.

Teniamo presente che il termine “sovversione” fa pensare anzitutto al rovesciamento degli ordini costituiti attraverso il divampare di rivolte che portano, per un verso, al confron-

to violento con ciò che tutti i regimi chiamano le “*forze dell'ordine*” e, per altro verso, all'*insubordinazione*, all'*opposizione* e al *disordine*. Questo tipo di sovversione è diventato quotidiano e in numerose società ha raggiunto una *intensità tragica*, nel senso di uno svolgimento inesorabile, proprio come nella tragedia greca.

Quando parlo di sovversione del pensiero religioso con le sue costruzioni mitostoriche della fede, o del pensiero moderno con le sue derive mitodeologiche, penso concretamente alla riproposizione del gesto dei filosofi dell'Illuminismo del XVIII secolo, finalizzato all'apertura di nuovi orizzonti di senso, di intelligibilità e di conoscenza, caratterizzato dal costante sforzo di chiarire e orientare l'agire storico e rivoluzionario. Gli autori illuministi sono di un'attualità quasi commovente. Inoltre, il loro gesto intellettuale e spirituale rimanda a quello delle voci profetiche che hanno offerto alla condizione umana percorsi durevoli, affidabili e fecondi per lo sviluppo esistenziale.

Tutte le letture linguistiche e antropologiche della Bibbia e del Corano mostrano che il discorso profetico è strutturalmente e simbolicamente sovversivo;⁶ esso precede l'azione e si impone come luogo di stimolo per azioni analoghe negli spazi e nei tempi più diversi, tese alla formazione continua dell'umanità dell'uomo.

Proprio perché l'immaginario religioso continua a mantenere un legame con questa capacità di anticipazione nel discorso profetico, i fondamentalisti del presente tentano di utilizzarlo ai propri fini per ottenere effetti psicologici e sociali. Gli oppressi, gli esclusi, i poveri, i senza fissa dimora, i senza lavoro e senza speranza che la globalizzazione produce oggi in misura sempre più massiccia, ma anche i “colti”, gli scienziati di alta formazione si aggrappano a ciò che il pensiero critico oggi più che mai stigmatizza come la “grande illusione”.

Le strategie d'intervento critico della ragione emergente si concentrano nel dirimere le confusioni, i grovigli, le contraddizioni e i disordini semantici che si moltiplicano nelle nostre società: nella società dello spettacolo, del consumo, del pensiero usa e getta, della

contestazione radicale, della volontà di potenza, dei tumulti, delle guerre e del rumore. Ma, districare le complessità non basta per ripristinare l'autorità del pensiero critico. Non è neppure lecito accontentarsi di una filosofia della storia che si limiti a ciò che Raymond Aron ha definito come "contemplazione *estetica delle singolarità*".

Un gran numero di filosofi si attengono ancora a questa quieta e calma contemplazione che evita i fragorosi dibattiti sulle tematiche vitali. Così, trattare la religione nei "*limiti della ragione*" alla maniera di Kant è un esercizio intellettuale fondamentale, ma insufficiente se gli insegnanti e i loro allievi ignorano del tutto la storia e l'antropologia delle religioni.

Dallo Stato che esibisce una religione ufficiale e indottrina i cittadini, allo Stato che priva i cittadini di una cultura essenziale per la formazione del soggetto umano, in entrambi i casi non è eccessivo dire che noi siamo allegramente traghettati da Scilla a Cariddi.

Il pensiero sovversivo non invita a firmare petizioni o a scendere in strada; esso si occupa delle questioni maggiormente occultate o arbitrariamente sacralizzate e delle tradizioni più protette dai tabù religiosi e/o politici, appoggiandosi sulla mobilitazione di *équipes* di ricercatori, di pensatori, di scrittori, di artisti, di insegnanti, di mediatori intellettuali e culturali, di soggetti politici e religiosi capaci di servirsi senza fare concessioni di tutti i programmi d'intervento cognitivo della ragione emergente.

Per quel che concerne l'ambito islamico, menzionerò i seguenti compiti.

► È necessario anzitutto ricapitolare tutte le attese, le speranze, le rivendicazioni più legittime, ma anche le più aggressive affermazioni di sé, le condotte individuali e collettive maggiormente ricorrenti che sono state espresse dalle società caratterizzate dalla realtà⁷ islamica (*le fait islamique*) e alle quali non è stata fornita alcuna risposta adeguata dal 1950 né dagli Stati, né dalle "autorità" religiose, né dalle burocrazie, né dalla ricerca scientifica, né dai sistemi educativi e ancor meno dalle istanze internazionali.

► A partire dai dati così raccolti, si ricostruirà la genesi storica delle violenze strutturali messe in atto e utilizzate dai vari attori sociali a partire dalle indipendenze. Questo lavoro di sociologia storica sull'espansione della violenza nei contesti islamici è indispensabile per dare una base fattiva allo stesso tempo storica, sociologica e antropologica a un lavoro di importanza cruciale, finalizzato a produrre all'interno del pensiero islamico contemporaneo una critica sovversiva dei modi di pensiero mitostorici ereditati da un passato immaginario, perfino fantasmaticizzato, come la fonte originaria di tutto il cammino storico verso la Salvezza.

È questa la visione assiale ricorrente dell'attitudine riformista presentata e vissuta come il necessario ritorno: un ritorno alla "via della salvezza" tracciata da Dio per i credenti, oppure alle promesse ingannevoli dei programmi elettorali nella cultura moderna della sovranità popolare, della gestione democratica dei beni simbolici, delle risorse umane e materiali, delle libertà e dei diritti della società civile, e via dicendo, mentre in tutti questi casi vengono violati i diritti della ragione quale sola garante della validità, della legittimità, della legalità, dei valori contemplati da tutti i *modelli* "ideali" della gestione della Città (*polis, polity*).

La ragione emergente ha la responsabilità di radicalizzare la sovversione di tutte le costruzioni anteriori della ragione che hanno fallito sia nell'identificare gli insuccessi, le distorsioni, le false piste, le false conoscenze e le false coscienze che ne derivano, sia nel superare definitivamente le dimensioni più pregiudizievoli della condizione umana.

Nello stesso tempo è necessario assumere un atteggiamento prudente e modesto quando ci si pongono interrogativi quali: dato che sono nelle condizioni di identificare, spiegare, nominare, insegnare le condizioni storiche ed epistemiche che hanno segnato il fallimento o l'insufficienza tanto del modello religioso quanto del modello moderno di azione storica, cosa posso fare, cosa posso proporre, cosa posso sperare per meglio portare a compimento questo stadio del nostro percorso storico? E

quali sono gli attori che, nello stato attuale del mondo e delle risorse umane, sono pronti ad assumersi senza *défaillance* i compiti prescritti da questi interrogativi?

È la ragione emergente a essere coinvolta in queste riflessioni, nella consapevolezza che questa volta non si tratta più di costruire l'egemonia di una comunità o di una patria sacra, ma di rintracciare un ordine mondiale nel quale nessun essere umano, nessun essere vivente, nessuna parte del pianeta o dell'universo accessibile dovrà essere lasciata ai predatori, ai mostri "giuridici" padroni di "Stati canaglia", ai distruttori di ciò che la ragione pazientemente, faticosamente, malgrado le peregrinazioni, è riuscita a offrire alla condizione umana.

È evidente dunque che la sovversione attraverso la ragione emergente coniughi l'ascesa intellettuale, l'umiltà, la fiducia in sé, la speranza, il rigore della ricerca euristica e l'audacia dell'azione.

Note

¹ Con questo concetto Arkoun caratterizza quella complessità di fenomeni, postulati, argomenti, atti di fede e principi di base che permettono di proteggere da attacchi sovversivi interni ed esterni un sistema di credenze. In proposito, per un glossario dei concetti fondamentali del pensiero di Arkoun, si veda U. GÜN-

TER, *Mohammed Arkoun. Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*, Ergon Verlag, Würzburg 2004, p. 266 [nota del curatore tedesco].

² Cfr. M. ARKOUN, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, Paris 2005, pp. 131-156 [nota del curatore tedesco].

³ Su questo approccio riflessivo all'elemento religioso si veda P. GISEL, J.-M. TÉTAZ, *Théories de la religion*, Labor et Fides, Genève 2002 [nota del curatore tedesco].

⁴ Cfr. M. ARKOUN, *Der Islam. Annäherungen an eine Religion*, Palmyra, Heidelberg 1999; M. ARKOUN, *Arab Thought*, S. Chand, New Delhi 1988; M. ARKOUN, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books, London 2002 [nota del curatore tedesco].

⁵ Ho sviluppato per la prima volta le tre metafore qui riprese durante una conferenza tenuta a Washington nel marzo 1986; cfr. M. ARKOUN, *Algeria*, in: S. HUNTER (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism*, Indiana University Press, Bloomington 1988, pp. 182-183.

⁶ Cfr. M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, Alif-Editions, Tunis 1991, III edizione.

⁷ Secondo U. Günther, che chiarisce questo concetto centrale del pensiero di Arkoun, la realtà islamica si esprime attraverso «prassi semiotiche quali il rituale, il diritto, l'etica, le istituzioni, i modi di produzione, le quali intrattengono tutte un rapporto reale o postulato con la rivelazione divenuta testo». Cfr. U. GÜNTHER, *Mohammed Arkoun*, cit., p. 269 [nota del curatore tedesco].