

## ***L'Italian Thought: che effetto fa?***

Giulia Guadagni (Università della Calabria)

guadagni.giulia@gmail.com

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 15/01/2019 – Accettato: 09/02/2019*

English title: *Notes about the Italian Thought Effect*

Abstract: Starting point of the paper is the recent book titled *Effetto Italian Thought* (Italian Thought *Effect*). The paper discusses what it means for a philosophical theory to have an effect and proposes a distinction between 'having' an effect and 'being' an effect. Then, it considers Esposito's thesis according to which the *Italian Thought* has produced a new turn in contemporary philosophy: from the linguistic turn of the Twentieth Century to a biological turn. The paper takes into account three different positions about the problem of life (Esposito, Agamben and Cimatti). It suggests, in conclusion, that the *Italian Thought* has relevant effects on the philosophical development of this topic, but it *is not* an effect, because it is still challenging, as most of contemporary philosophy, with the still dominant language-centered paradigm inherited from the Twentieth Century.

Keywords: Effect, Paradigm, *Italian Thought*, Linguistic Turn, Biological Turn.

### 1. *Essere effetto*

“Non mi ha ancora fatto effetto” – noto a proposito di una sostanza assunta, un farmaco, una droga. “Mi ha fatto uno strano effetto” – commento raccontando l'incontro avvenuto con qualcuno che non vedevo da tempo. Se nel primo caso si dice che le sostanze fanno effetto e nel secondo che un'azione ha un effetto, ci sono anche effetti apparentemente sprovvisti di verbo, come alcuni effetti fisici, l'effetto serra o l'effetto Doppler, come gli effetti speciali del cinema o l'effetto domino. Simili a questi ultimi, almeno nel nome, sembrano essere alcuni effetti filosofici. Nel 1985 si tenne a Milano un convegno intitolato “Effetto Foucault”, dai cui interventi è stata tratta un'antologia di testi curata da Pier Aldo

Rovatti e pubblicata da Feltrinelli nel 1986<sup>1</sup>. *The Foucault effect* è anche il titolo di un'antologia pubblicata nel 1991 a cura di Graham Burchell, Colin Gordon e Peter Miller<sup>2</sup>. Più recentemente sono stati pubblicati un *The Agamben Effect*, a cura di Alison Ross<sup>3</sup>, e infine *l'Effetto Italian Thought*, a cura di Enrica Lisciani-Petrini e Giusi Strummiello<sup>4</sup>.

Cosa vuol dire *fare* effetto? E *avere* un effetto? A che tipo di effetto si riferiscono espressioni come “*butterfly effect*” o “effetto Foucault”? Nel parlare quotidiano la parola “effetto” è immediatamente legata a “causa”. Non ci inoltreremo nella storia della riflessione filosofica su questa coppia di concetti e sui problemi a essa legati. Obiettivo di questo contributo è riflettere sulla dimensione *effettuale* attribuita a quella galassia filosofica che Roberto Esposito ha chiamato “Italian Thought”<sup>5</sup> e come punto di partenza citiamo un'osservazione sul concetto di effetto proposta da Gilles Deleuze in *Logique du sens*.

Deleuze distingue tra effetto «nel senso causale», risultato di una determinata causa, e «effetto nel senso di “effetto ottico”, “effetto sonoro”»<sup>6</sup>. Nel primo caso si tratta dell'effetto di un elemento X su un elemento Y. Per esempio, dell'effetto di un fornello acceso sull'acqua contenuta in una pentola (l'aumento della temperatura). Nel secondo caso, quello dell'effetto ottico o sonoro, invece, si tratta di un effetto nel senso di «un prodotto [...] coestensivo alla propria causa e che determina questa causa come causa immanente, inseparabile dai suoi effetti»<sup>7</sup>. Deleuze nota che «tali effetti, tale prodotto, sono abitualmente designati da un nome proprio o singolare» e che «è così che la fisica parla dell'“effetto Kelvin”, dell'“effetto Seebeck”, dell'“effetto Zeeman”»<sup>8</sup>. Forse, allora, è così che anche in filosofia si può parlare di un “effetto Foucault”, un “effetto Agamben”, un “effetto Deleuze”<sup>9</sup>, un “effetto sofisticato”<sup>10</sup> o un “effetto *Italian Thought*”. Gli effetti filosofici non sarebbero risultati di cause determinate, bensì effetti “coestensivi alle proprie cause”. Cosa intendere con questa definizione? In prima battuta si

<sup>1</sup> P. A. Rovatti (ed.), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986.

<sup>2</sup> G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago 1991.

<sup>3</sup> A. Ross (ed.), *The Agamben Effect*, Duke University Press, Durham 2007.

<sup>4</sup> E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello (eds.), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

<sup>5</sup> Cfr. almeno R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in D. Gentili, E. Stimilli (eds.), *Differenze italiane*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 9-20 e R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 68.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*. Questo stesso passaggio di *Logique du sens* è citato anche dai curatori di *The Foucault Effect*, proprio per spiegare la scelta del titolo del volume (cfr. G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect*, cit., p. IX).

<sup>9</sup> È il caso di un numero della rivista *Le Nouveau Magazine Littéraire* intitolato proprio *L'effet Deleuze: Philosophie, esthétique, politique* (n. 406, febbraio 2002).

<sup>10</sup> Dal titolo di un libro di Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995; trad. it. *L'effetto sofisticato. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002.

potrebbe dire che mentre la fiamma della cucina a gas *ha* un effetto, quelli del secondo tipo *sono* effetti.

Domandiamoci, allora: che effetti può *avere* la filosofia? E d'altra parte, che effetti può *essere*? Sugeriamo di intendere l'“essere-effetto” in filosofia come l'insieme di almeno due caratteristiche: l'antecedenza logica e l'imprescindibilità. Una prospettiva filosofica che *fosse* effetto sarebbe qualcosa come un paradigma, per definire il quale ciò che conta è non tanto il suo contenuto quanto la sua posizione e la sua azione. Un paradigma filosofico è una prospettiva, un metodo o una tesi che cambia il campo del discorso in modo che tutto ciò che cronologicamente lo segue non può fare a meno di confrontarsi con esso e che, del pari, induce a rileggere nei propri termini anche ciò che cronologicamente lo precede. È effetto invece di *avere* un effetto perché l'ordine logico della causalità vi si trova invertito. Quando qualcosa *ha* un effetto, l'effetto è posteriore alla causa, mentre quando qualcosa è un effetto, almeno nel caso filosofico che stiamo considerando, si tratta di un effetto che occupa la posizione della causa, un effetto che si è spostato in una posizione di anteriorità, che è diventato – come scrive Deleuze – “coestensivo alla propria causa”.

Proviamo a considerare, come esempio, l'effetto filosofico della dialettica hegeliana. Un “effetto Hegel” è ciò che descriveva Michel Foucault ne *L'ordre du discours*:

sfuggire realmente a Hegel presuppone che [...] si sappia sino a dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia ch'egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove<sup>11</sup>.

Nelle parole di Foucault la filosofia hegeliana appare come un paradigma, una teoria che si è fatta presupposto, *attraverso* la quale, volenti o nolenti, si pensa. Hegel è imprescindibile. Non nel senso morale che si debba conoscerlo, ma nel senso logico che non si possa non conoscerlo, perché il suo pensiero esercita un effetto filosofico paradigmatico. Se c'è stato un “effetto Hegel” nella storia della filosofia, allora Hegel è divenuto per la filosofia successiva un punto di partenza, un elemento iniziale e non finale.

## 2. Biological turn

In *Pensiero vivente* Esposito propone di circoscrivere l'*Italian Thought* proprio in virtù dei suoi effetti. Nel corso del Novecento è stato il linguaggio a farsi paradigma per la filosofia: questa è la diagnosi di Esposito, esposta in apertura

<sup>11</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 55.

del libro. «Da qualunque parte si guardi al quadrante filosofico del nostro tempo [...] il linguaggio appare l'epicentro di tutte le traiettorie del pensiero» e ciò condanna la filosofia a non poter pensare altro che i propri limiti e la propria fine<sup>12</sup>. Se tutto è linguaggio e il linguaggio è parzialità, «inabilità strutturale a formulare modelli di razionalità universali o universalizzabili» allora «alla filosofia non sembra restare altro spazio che quello della propria autonegazione»<sup>13</sup> e «il compito attuale della filosofia appare quello, autocritico, di confutare le proprie pretese egemoniche rispetto a un Reale collocato fuori dalla sua portata»<sup>14</sup>.

In tale panorama filosofico, il pensiero italiano svolge un ruolo peculiare – questa è l'ipotesi-*Italian Thought*, avanzata da Esposito. In virtù di alcune sue caratteristiche, fra le quali spicca l'attenzione per il tema della vita, il pensiero italiano si sottrae al circolo auto-confutativo della filosofia e potrebbe, quindi, traghettarla fuori dalle secche linguistiche nelle quali si è arenata. Leggiamo in *Da fuori* che «rispetto a quella temperie culturale», quella novecentesca del *linguistic turn*, l'*Italian Thought* «ha avuto un effetto di scomposizione e di ristrutturazione del panorama filosofico internazionale», un effetto «riconducibile a un generale spostamento di interesse dall'ambito del linguaggio all'orizzonte della vita»<sup>15</sup>. Non si può non riconoscere, infatti, che l'*Italian Thought* come operazione storiografico-critica abbia avuto effetti significativi, dirigendo l'attenzione del dibattito filosofico, ridefinendone alcuni termini e producendo discorso (pubblicazioni, convegni, dibattiti, scambi).

D'altra parte, Esposito non si limita a descrivere gli effetti che l'*Italian Thought* ha, ma gli riconosce un valore paradigmatico. Scrive che la filosofia italiana contemporanea ricopre una posizione peculiare, e particolarmente rilevante per l'attualità, rispetto alla tradizione analitica (anglosassone), alla teoria critica (tedesca) e al decostruzionismo (francese) perché destituisce il tema del linguaggio dalla posizione di dominio filosofico assunta nel corso del XX secolo<sup>16</sup>, «inaugurando una 'nuova' svolta, successiva a quella linguistica», una svolta che «fa capo al *paradigma* della vita»<sup>17</sup>. L'*Italian Thought* non solo avrebbe determinato un effetto macroscopico sulla riflessione filosofica, ma ne avrebbe spostato l'asse, determinando «un passaggio dal *linguistic turn* [...] a un *biological turn*»<sup>18</sup>, dal

<sup>12</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 8.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ivi, p. 9.

<sup>15</sup> R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 147, corsivo mio.

<sup>16</sup> Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 6-7.

<sup>17</sup> Ivi, p. 10, corsivo mio.

<sup>18</sup> R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 13. Esposito usa l'espressione *linguistic turn* per indicare un insieme più ampio della «filosofia linguistica» di cui scriveva Rorty. Se nell'Introduzione alla celebre raccolta *The Linguistic Turn* leggiamo «Con "filosofia linguistica" intendo la concezione secondo cui i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) riformando il linguaggio, o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo» (R. Rorty, *Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy*, in Id. (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1967; trad. it. *Difficoltà metafisiche della filosofia linguistica*, in Id., *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, 1994, pp. 28-29),

linguaggio alla vita. Grazie all'affermarsi dell'*Italian Thought*, grazie al suo modo peculiare di trattare la categoria di biopolitica e il tema della vita, si è compiuto, cioè, un passaggio di paradigma. Cuore di tale *biological turn* sarebbe una riflessione sulla vita slegata dall'ipoteca linguistico-negativa che la limitava.

È in questi termini che Esposito contrappone Deleuze e Foucault a Derrida: i primi avrebbero inaugurato un pensiero «immanente e impersonale» della vita, una filosofia del «presente vivente»<sup>19</sup>, mentre Derrida sarebbe rimasto legato alla prospettiva heideggeriana dell'inseparabilità di vita e morte<sup>20</sup>. Deleuze e Foucault sono quei rappresentanti del *linguistic turn* che l'hanno però parzialmente superato e che il pensiero italiano della vita può assumere come riferimenti. Lo stesso proponeva Giorgio Agamben in un saggio del 1996 dedicato ai due ultimi scritti pubblicati rispettivamente da Foucault e da Deleuze. Agamben notava che «in entrambi i casi» si trova «al [...] centro il concetto di vita» e interpretava il fatto come «l'enunciazione di un lascito che concerne inequivocabilmente la filosofia che viene» la quale «se vorrà raccogliarlo, dovrà partire da quel concetto di vita verso il quale il gesto ultimo dei filosofi indicava»<sup>21</sup>.

Il progetto *Homo sacer* si sviluppa interamente intorno al problema se sia o no possibile vivere una vita «non più fondata sull'*exceptio* della nuda vita»<sup>22</sup>. Tesi di Agamben è che la vita umana sia integralmente determinata dall'azione di un dispositivo politico, linguistico e ontologico insieme, che funziona secondo la «struttura dell'eccezione»<sup>23</sup>: la politica, il linguaggio e l'ontologia si fondano su un gesto di inclusione tramite un'esclusione. La politica tutta, secondo Agamben, si fonda su «un'esclusione inclusiva (una *exceptio*) della *zoē* nella polis»<sup>24</sup>. Il *bíos*, la vita qualificata come umana, come politica, si istituisce solo escludendo la vita stessa, la mera vita, il solo fatto di vivere comune a tutti i viventi<sup>25</sup>. L'azione inclusivo-esclusiva del dispositivo è inarrestabile e ineludibile.

In *Homo sacer*, Agamben discute della possibilità di disattivare il dispositivo e di conseguenza di istituire una politica e un'ontologia diverse che non ne replichino la struttura e gli effetti. In particolare, per quel che ci riguarda qui, Agamben esplora e interroga la possibilità di vivere una vita – umana, politica – non sottoposta alla logica dell'eccezione. Il concetto al quale affida il potere di

nell'uso di Esposito “linguistic turn” indica tutta o quasi la filosofia del Novecento la quale, in modi vari e diversi, anche oltre i confini della filosofia analitica, si è dedicata a pensare il linguaggio.

<sup>19</sup> R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 156.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 152-156.

<sup>21</sup> G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 385-413, in particolare p. 385.

<sup>22</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 15.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 30. Sull'agambeniano dispositivo dell'eccezione mi permetto di rimandare a G. Guadagni, *Viaggio al centro del dispositivo. Sulla forma-di-vita in Homo sacer*, in *Palinsesti. Quaderni del Dipartimento Internazionale di Studi Umanistici*, vol. V, Pellegrini, Cosenza 2019, pp. 119-131.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>25</sup> Cfr. l'incipit del primo volume di *Homo sacer*, dove Agamben segnala che in greco antico esistevano due diverse parole per “vita”: *zoē*, il solo fatto di vivere, comune a ogni vivente, e *bíos*, un particolare modo di vita, una vita qualificata e specifica (*ivi*, p. 3).

realizzare tale possibilità è quello di «forma-di-vita», cioè «una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita»<sup>26</sup>. Tutti i volumi che compongono il ciclo di *Homo sacer* possono essere letti come tentativo di risposta alla domanda: è possibile, e come, vivere una forma-di-vita?

Il più recente *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio* di Felice Cimatti si interroga, sotto certi aspetti analogamente ad Agamben, sulla possibilità per l'animale umano di vivere una vita «in completa coincidenza col mondo»<sup>27</sup>, una vita «che non mira a nulla, che non serve a nulla [...], che non ricorda e non rimpiange nulla»<sup>28</sup>. Per Cimatti, come per Agamben, c'è un dispositivo, una macchina, un sistema da disattivare, ma in questo caso il dispositivo coincide con il linguaggio stesso: «la trascendenza entra nella vita umana col linguaggio»<sup>29</sup> la cui «operazione fondamentale è prendere la vita, e assoggettarla al proprio potere»<sup>30</sup>. In questo caso, il ruolo del linguaggio – da Esposito accennato e ricompreso nell'ampia etichetta del *linguistic turn*, da Agamben considerato omologo all'ontologia e alla politica – diventa centrale ed essenziale, nel senso che definisce la natura umana stessa: «la facoltà di linguaggio coincide con la natura umana»<sup>31</sup>. La vita umana è per sua natura linguistica, ma il linguaggio assoggetta e controlla la vita, in un circolo vizioso inarrestabile. La domanda di Cimatti, quindi, è se sia possibile una vita umana, quindi ancora linguistica, e tuttavia svincolata dal potere sovrano del linguaggio («estrinseca»).

Esposito poneva una domanda simile alla fine di *Pensiero vivente*: come pensare, con quali categorie, una vita singolare e impersonale, che si sottragga alla «dialettica, impositiva ed escludente, tra soggettivazione e assoggettamento»<sup>32</sup>? La sua prospettiva, tuttavia, è diversa, perché si propone di tenere *insieme* impersonalità e singolarità della vita-stessa e soggettività: «essa [la vita] non è alternativa alla, ma costitutiva della, soggettività»<sup>33</sup>. La differenza risiede nella volontà di salvaguardare il ruolo della storia e della politica – assente, per esempio, nella più recente prospettiva di Cimatti e in un certo senso anche in quella di Agamben. Perciò Esposito scrive che «il problema della filosofia futura è [...] quello di pensare un soggetto libero dal dispositivo [...] che lo separa dalla propria sostanza corporea, e di riannodare, *allo stesso tempo*, il suo nesso costitutivo con la comunità»<sup>34</sup>.

Come emerge in modo particolarmente evidente nei libri di Agamben, Cimatti ed Esposito, il problema della vita occupa una posizione centrale nella filosofia italiana contemporanea. Tra gli altri testi che lo affrontano ricordiamo anche *Vita*

<sup>26</sup> G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 13.

<sup>27</sup> F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 9.

<sup>28</sup> Ivi, p. 196.

<sup>29</sup> Ivi, p. 54.

<sup>30</sup> Ivi, p. 29.

<sup>31</sup> Ivi, p. 43, n. 14.

<sup>32</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 265.

<sup>33</sup> Ivi, p. 32.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 32-33, corsivo mio.

### L'Italian Thought: che effetto fa?

quotidiana di Lisciani-Petrini, *La vita, un'invenzione recente* di Davide Tarizzo e *La vita comune* di Paolo Godani<sup>35</sup>. Gli interrogativi e i riferimenti sono diversi per ciascuna opera, ma è evidente il *file rouge* che le accomuna.

### 3. Conclusioni

Se, quindi, è certo che il tema della vita costituisce uno degli snodi più fecondi dell'*Italian Thought*, possiamo affermare anche che esso segnali quel cambiamento paradigmatico che Esposito prospetta? Oltre ad *avere* effetti, l'*Italian Thought* è un effetto nel senso di Deleuze? Se essere un effetto vuol dire farsi paradigma, la domanda diventa: l'*Italian Thought* si è fatto paradigma?

Nonostante la forza e la ricchezza di questa riflessione sulla vita, ci sembra che l'*Italian Thought* non abbia ancora acquisito lo statuto paradigmatico che Esposito gli ascrive. A conferma di ciò bisogna ricordare che il *biological turn* non è l'unica svolta a cui ci si è appellati nella filosofia contemporanea: ricordiamo, per esempio, un *material turn* e un *non human turn*<sup>36</sup>. In particolare è rilevante confrontare l'*Italian Thought* con quell'insieme di ricerche e proposte che vanno sotto il nome di *Speculative Realism*, alcune delle quali sono state raccolte in un volume intitolato proprio *Speculative Turn*, a cura di Harman, Bryant e Srnicek<sup>37</sup>. Le osservazioni di Esposito all'inizio di *Pensiero vivente* si avvicinano significativamente a quelle esposte da Quentin Meillassoux in *Après la finitude*<sup>38</sup>. Entrambi individuano nel superamento dell'egemonia filosofica del *linguistic turn* il compito più urgente del pensiero contemporaneo. Tuttavia, ci sembra che entrambe le proposte, più che farsi paradigma, debbano ancora aspramente confrontarsi con quell'onnipresente linguaggio che appare "da qualunque parte si guardi"<sup>39</sup>. È il caso dello *speculative realism* che – come scrive Cimatti – «non può fare a meno del linguaggio quando vuole ritornare alle cose» e che propone un'ontologia che ancora e inevitabilmente dipende dai nomi, dalla lingua nella quale pensa<sup>40</sup>. È il caso anche dell'*Italian Thought*, che invece si confronta apertamente e frontalmente con il *linguistic turn*, senza rimuoverlo, e quindi pensa la vita sempre in relazione a un dispositivo, in ultima istanza linguistico, che si tratta di sospendere.

<sup>35</sup> E. Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010; P. Godani, *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, DeriveApprodi, Roma 2016.

<sup>36</sup> Cfr. D. Miller (ed.), *Materiality*, Duke University Press, Durham 2005; R. Grusin (ed.), *The Non-human Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

<sup>37</sup> G. Harman, L. Bryant, N. Srnicek (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011.

<sup>38</sup> Cfr. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006; trad. it. *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012.

<sup>39</sup> Per una ricezione critica dello *Speculative Realism* nell'ambito della filosofia italiana cfr. R. Ronchi, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2017 e F. Cimatti, *Cose*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

<sup>40</sup> F. Cimatti, *Cose*, cit., p. 25.

Giulia Guadagni

Potremmo dire, allora, che l'*Italian Thought* non è un effetto perché assume nei confronti del *linguistic turn* la stessa posizione tenuta da Foucault nei confronti di Hegel: pensare contro il *linguistic turn* presuppone che si sappia quanto c'è ancora di "linguistico" nella vita. La parola "vita" è l'ultima astuzia che il linguaggio ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove. Il *biological turn* non ha riscritto i termini della filosofia perché siamo ancora alle prese, come ben descritto da Esposito stesso, con *quel* paradigma.