

УДК 130.2

ВОЗВЫШЕННЫЙ ОБЪЕКТ БИОПОЛИТИКИ (Дж. АГАМБЕН О ПРОБЛЕМЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА)

© 2011 г.

И.И. Кобылин

Нижегородская государственная медицинская академия

kigor55@mail.ru

Поступила в редакцию 10.06.2011

Рассматривается проблема репрезентации «предельного события», чьим парадигматическим примером в современной теории стали нацистские лагеря уничтожения. В концепции итальянского философа Дж. Агамбена сама «несвидетельствуемость» является говорящей: «мусульманин» («живой мертвец») становится «возвышенным объектом», свидетельствующим о «непредставимом» самой невозможностью свидетельствовать. Но парадокс заключается в том, что таким образом репрезентированное «непредставимое» лишь упрочивается в своей «непредставимости» как трансцендентный избыток и негативный предел представления.

Ключевые слова: свидетельство, архив, биополитика, возвышенное.

Гуманитарные науки в последнее время все чаще обращаются к теме репрезентации, проблематизируя связь между опытом, памятью и нашими означающими практиками. В этом контексте особую роль играет понятие «предельного события» (limit event), события, ставящего на грань истребления какую-либо этническую или социальную общность и, в силу своего чудовищного характера, подрывающего наши способности к пониманию и представлению. Исторические катастрофы XX века – мировые войны, концентрационные лагеря и этнические чистки – заставили вновь обратить внимание на «некодируемое», «неименуемое», «непередаваемое». Интерес к экзистенциально насыщенному свидетельству, основанному на личном опыте, сталкивается в этой сфере с нетранзитивностью последнего.

Парадигматическим примером «предельного события» на Западе выступает нацистская практика расового геноцида во всей тревожащей парадоксальности своей «несвидетельствуемости»: эффективность машины уничтожения, практически не оставившей следов, проблематизирует и существование самого события. В результате, с одной стороны, ширится поток ревизионистской литературы, с другой – происходит становление академической «Холокост-индустрии» (С. Жижек), позиционирующей нацистские преступления как воплощение уникального необъяснимого, существующего вне истории и политики радикального Зла. Более того, придание жертвам статуса абсолютной сакральности оказывается небезопасным в по-

литическом отношении, поскольку парализует любой критический дискурс. Так, С. Винтер, анализируя колониальную политику современного Израиля, отмечает: «Тот, кого называют Жертвой в полном смысле этого слова, не только оказывается раз и навсегда избавленным от необходимости отчитываться перед кем бы то ни было, но и приобретает право говорить за все “Человечество” и занимать место универсального судьи» [1, с. 122–123]. Необходимость выхода из заколдованного круга негационизма и сакрализации (а значит, и бесконечных спекуляций на действительных жертвах) с особой остротой ставит вопрос о возможностях репрезентации. Известный итальянский философ Джорджо Агамбен, автор масштабного проекта «Homo Sacer», предложил собственную концепцию свидетельства «невыразимого», которая, однако, не может быть адекватно прочитана без хотя бы беглого обращения к более общему теоретическому контексту – учению о биополитике.

Само понятие биополитики как исторически возникшей технологии власти, ставшей основополагающей для современных обществ, было введено М. Фуко в последней лекции курса «Нужно защищать общество», прочитанного в Коллеж де Франс в 1975/76 г. В своих размышлениях Фуко отталкивается от классической теории суверенитета, согласно которой основным правом суверена было право на жизнь и смерть своих подданных. Однако это право принципиально асимметрично – только право убивать позволяет реализовать суверенное пра-

во распоряжаться жизнью. Таким образом, сущность суверенной власти может быть выражена формулой – «заставить умереть или позволить жить» [2, с. 255]. В XIX веке, по мнению Фуко, это старое суверенное право модифицируется в прямо противоположное – «заставить жить или позволить умереть». Проследивая эту модификацию, Фуко отмечает, что она не была мгновенной. Уже в политико-юридических теориях XVII–XVIII вв. понятие «жизнь» вводится в область политических дискуссий. Но подлинная трансформация происходит не столько на уровне теории, сколько на уровне конкретных практик осуществления власти. В таком случае «мы попадаем в круг знакомых вещей: а именно, как в XVII, так и в XVIII веке возникают техники власти, которые в основном были ориентированы на тело, индивидуальное тело» [там же, с. 255]. Действительно, эти техники хорошо знакомы по их детальному описанию, выполненному самим Фуко в работе «Надзирать и наказывать» (1975). Однако в лекции Фуко отмечает, что все эти изученные им ранее дисциплинарные процедуры в конце XVIII – начале XIX в. дополняются совершенно новыми технологиями, совокупность которых он и определяет как «биополитику». В отличие от индивидуализирующей дисциплинарной власти, «анатомо-политики» человеческого тела, «массофицирующая» биополитика обращена к человеку-роду, к множественности людей, составляющей «глобальную массу, подверженную общим процессам жизни, каковы рождение, смерть, воспроизводство, болезнь и т.д.» [там же, с. 256]. Фуко выделяет три принципиальные особенности нового властного диспозитива. Во-первых, биовласть формирует нового «персонажа» – население, отличное как от объекта дисциплины (индивид с его телом), так и от объекта политико-правовых теорий (общество). Во-вторых, биополитика имеет дело с коллективными и серийными феноменами. В-третьих, основная задача биовласти – не изменение отдельных феноменов, а «оптимизация» жизни на глобальном уровне.

Однако если функцией власти становится забота о жизни, то каким образом она продолжает осуществлять право на убийство? Этот парадокс особенно заметен в XX веке, когда расширение биовласти сопровождается массовыми бойнями двух мировых войн, лагерями смерти и этническими чистками. С точки зрения Фуко, именно расизм, встроившийся в механизм государственной власти, позволил интенсифицировать право убивать в рамках биополитической ориентации на оптимизацию жизни. Функции такого госу-

дарственного расизма заключались как в членении «биологического континуума» на подгруппы (которые и становились расами), так и в установлении отношения – «если ты хочешь жить, нужно, чтобы другой умер» [там же, с. 269]. Так, враг из политического противника превращается в род биологической инфекции, уничтожение которой способствует возрождению и процветанию собственной расы. Предельным выражением парадоксального синтеза суверенного права на убийство и биовласти был нацизм: он не только уничтожал другие расы, но и свою поставил в экстремальную ситуацию постоянной опасности.

К теме биополитики Фуко будет обращаться еще не раз – и в работе «Воля к знанию. История сексуальности. Том первый» (1976), и в специальном курсе 1978–1979 гг. «Рождение биополитики». Однако в 80-е «биовласть» перестает играть сколько-нибудь заметную роль в его исследованиях, уступая место другим объектам анализа – пастырской власти, теориям «государственного интереса» и, наконец, античным практикам «управления собой» и «заботы о себе». Но сама концепция не была забыта, получив дальнейшее развитие в работах А. Негри, П. Вирно, Р. Эспозито и, last but not least, Дж. Агамбена.

В самом начале работы «Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь» Агамбен пишет: «Греки не имели единого термина для обозначения того, что мы называем словом “жизнь”. Они использовали два термина, которые, не смотря на то, что обнаруживают единый этимологический корень, семантически и морфологически отличаются: *zōē*, выражающий просто факт совместной жизни во всех видах существования (животных, людей, богов), и *bios*, который показывает правильную форму или путь для индивида и группы» [3, р. 1]. Анализируя «Политику» Аристотеля, Агамбен отмечает, что в классическом мире *zōe* была исключена из сферы полиса и ограничена – в силу своей чисто репродуктивной функции – сферой домохозяйства. Это аристотелевское различие, продолжает Агамбен, является отправным моментом для Фуко, писавшего: «На протяжении тысячелетий человек оставался тем, чем он был для Аристотеля: живущим животным способным, кроме того, к политическому существованию; современный же человек – это животное, в политике которого его жизнь как живущего существа ставится под вопрос» [4, с. 248]. Таким образом Фуко относит «захват» естественной жизни политикой только к эпохе модерна. Агамбен же само античное исключение *zōe* из

области политического понимает как «включенное исключение». Тем самым рождение биополитики отодвигается к моменту появления политики как таковой: «Можно сказать, что производство биополитического тела есть изначальный акт суверенной власти» [3, р. 5]. Самим актом исключения суверенная власть включает исключенное в сферу своего влияния. В своей концепции суверенитета Агамбен следует за немецким правоведом К. Шмиттом. В работе «Политическая теология» Шмитт писал: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [5, с. 15], т.е. суверен – это тот, кто может законно приостановить действие закона; тот, кто определяет исключения из юридической нормы. При этом основная странность суверенитета заключается в двусмысленном статусе его носителя: сам суверен находится одновременно и внутри, и вне юридического порядка, превращаясь в пороговую, «лиминальную» фигуру. Агамбен так формулирует этот шмиттовский парадокс: «Я, суверен, тот, кто вне закона объявляю, что нет ничего не подвластного закону» [6, р. 160]. Всеохватность закона достигается именно посредством «включенного исключения». Агамбен использует здесь термин *ban*: «*Ban* – это фундаментальная структура закона, которая выражает его суверенный характер, его власть включать через исключение» [там же, р. 161]. Парадигматическим примером такого исключения и одновременно символом «голой жизни» для Агамбена является архаическая римская фигура *Homo Sacer*. По определению Помпея Феста, это человек, который не может быть принесен в жертву, но убийство которого не является преступлением. Агамбен так поясняет это странное определение: «*sacratio* получает форму двойного исключения, сразу и из *jus humanum*, и из *jus divinum*» [3, р. 81]. *Homo Sacer*, будучи исключенным и из профанной сферы человеческих законов, и из религиозной сферы жертвоприношения, оказывается сведен к «голой жизни» и включается в сообщество только как тот, кого можно безнаказанно убить. Его жизнь – это *zoe*, но *zoe* с самого начала «пойманная» суверенной властью. По выражению Агамбена, для суверена любой человек – *Homo Sacer*, по отношению к которому все люди – суверены.

Однако если в «до-современную» эпоху «состояние исключения» было «невидимым основанием» системы, то в период модерна оно выходит на свет. Одну из ключевых ролей в этом сыграла «Декларация прав человека и гражданина» 1789 года, чья подлинная историческая функция, согласно Агамбену, заключается в

окончательной политизации «голой жизни». Сам факт наличия врожденных прав привносит в «голую жизнь» политическое измерение, делает ее носительницей суверенитета. «Фикция, которая здесь имплицитно присутствует, состоит в том, что “рождение” немедленно становится “нацией” так, что различие между двумя терминами не имеет значения. Права атрибутированы человеку (или врожденны ему) в той мере, в какой человек является мгновенно исчезающим основанием (основанием, которое может никогда и не обнаружить себя) гражданина» [там же, р. 127]. Таким образом, исключение из нации оборачивается лишением всех прав. Вопрос о национальности из антропологического превращается в политический. Подобные процессы привели к тому, что современные общества – и индустриальные, и развивающиеся; и тоталитарные, и демократические – начинают жить в режиме перманентного «чрезвычайного положения». «Если когда-то парадокс суверенности выражался формулой “ничто не существует вне закона”, то в наши дни, когда исключение стало правилом, формула парадокса принимает симметричную форму – “все существует вне закона” [6, р. 169]. Символом современной ситуации становится для Агамбена концентрационный лагерь. Именно лагерь как «серая зона» неразличимости юридического и фактического, внешнего и внутреннего является биополитической парадигмой модерна, а лагерный «мусульманин» («живой труп», «доходяга», «ходячий мертвец») – образцовым примером современного *Homo Sacer*'а. Вместе с тем, по определению Примо Леви, «мусульманин» – единственно возможный свидетель произошедшей катастрофы [см. 7]. Но возможно ли свидетельство, если подлинный свидетель есть тот, кто, по определению, не может свидетельствовать? Ответу на этот вопрос посвящен третий том проекта «*Homo Sacer*» – «Что остается от Освенцима. Архив и свидетель», выстроенный Агамбену как развернутый комментарий к парадоксу Леви.

Свою концепцию свидетельства Агамбен разрабатывает, опираясь на лингвистику Э. Бенвениста и «Археологию знания» М. Фуко. В эссе «Семиология языка», опубликованном впервые в 1972 году, уже после смерти автора, Бенвенист критически переосмысляет наследие Ф. де Соссюра. Как известно, Соссюр ввел важное различие между языком (*langue*) и речью (*parole*). Но для него эта оппозиция была просто оппозицией между коллективным и индивидуальным – основное свое внимание Соссюр сосредоточил на языке и языковом знаке. Бенве-

нист намечает две линии возможного преодоления сосюрсовской семиологии. Первая – «интралингвистическая» – предполагает смещение в сторону семантического измерения сигнификации. Согласно французскому лингвисту, язык обладает свойством двойного означивания – семиотического и семантического, свойством означивания знаков и свойством означивания высказываний. Разницу между семиотикой и семантикой, между языком и дискурсом Бенвенист формулирует так: «Семиотическое (знак) должно быть *узнано*, семантическое (речь) должно быть *понято*. <...> От знака к высказыванию нет перехода ни путем образования синтагм (syntagmatism), ни каким-либо другим. Их разделяет непереходимая грань» [8, с. 88–89]. Таким образом, первое направление выхода за рамки учения Соссюра можно определить как движение от парадигмы знака к семантике речевого сообщения. Эту идею Бенвениста Агамбен уже использовал в своей ранней работе «Детство и история. Эссе о разрушении опыта» (1978), в которой человек и понимался как место «невозможного» перехода от чистого языка аисторичной природы (а природа, по Агамбену, определяется именно как знаковая система без речевого высказывания; в этом смысле животные всегда существуют в языке, растворившись в «семиотическом море природы») – к речи, в которой смысл есть некое *целое*, а не результат механического сложения знаков. Цезура между языком и речью как раз и является «детством», «немым младенчеством», чистым опытом – одновременно и трансцендентальным, и несубъективным [см. 9].

Вторая линия развития постсосюрсовской семиологии – «транслингвистическая» (Бенвенист относит сюда анализ текстов и художественных произведений) – связана с разработкой метасемантики на основе семантики высказываний. Подытоживая свою работу, Бенвенист декларирует: «Это будет семиология “второго поколения”, и ее понятия и методы смогут действовать развитию других ветвей общей семиологии» [8, с. 89].

Агамбен показывает, что эссе Бенвениста содержит в себе апорию. В каком смысле можно говорить о семантике и метасемантике высказывания, если высказывание соотносится не с тем, *что* именно говорится в тексте, а с чистой сказанностью как таковой, с тем, что текст *имел место*? Само выделение высказывания в качестве относительно автономной сферы санкционирует введение различия между семантическим измерением предложения и чистым фактом его существования. В этом смысле вы-

сказывание сравнимо с языковыми шифтерами: «Я», «Ты», «Сейчас», «Здесь», чье значение радикально отличается от лексического значения других лингвистических знаков. «Как “Я” не является ни понятием, ни субстанцией, так и высказывание имеет отношение не к тому, что сказано в дискурсе, ... а к событию языка как такового, по определению эфемерному. Как и понятие Бытия у философов, высказывание есть то, что наиболее уникально и конкретно, поскольку относится к абсолютно сингулярному и неповторимому акту дискурса; в то же время оно и наиболее общее и бессодержательное, поскольку всегда повторяется без возможности приписать ему какую-либо лексическую действительность» [10, р. 138].

Согласно Агамбену, реализацией программы французского языковеда стала «Археология знания» Фуко, вышедшая в 1969 году. Хотя Фуко не мог знать последней статьи Бенвениста, «тайная нить» связывает «археологический» проект философа и новаторские размышления лингвиста. Действительно, главным объектом своего исследования Фуко сделал не «фразу» и не «пропозицию», а именно «высказывание». Фуко подчеркивает, что, говоря о высказывании, мы имеем дело не со структурой, но с «функцией существования» [11, с. 88]. Ж. Делез так поясняет специфику фукианского подхода: «В сфере высказываний не существует ни возможного, ни виртуального; тут все реально, а вся реальность здесь явлена: в счет идет лишь то, что было сформулировано в таком-то месте, в такой-то момент, с такими-то лакунами и пробелами» [12, с. 24]. Высказывание как функция «вертикально» присутствует во всех науках и речевых актах. Таким образом, и здесь акцент ставится на самом факте сказанности, на чистом «имении места» фраз, пропозиций и дискурсов, на «внешнем» языке. Это «внешнее», эта экстериторность как таковая становится точкой пересмотра всего дискурсивного поля. Более того, смещение интереса в сторону асемантического уровня языка заставляет Фуко переопределить само понятие субъекта. Если дискурс рассматривается не как сфера значения, а только как чистое существование, то под субъектом уже нельзя понимать ни психосоматического индивида, ни даже трансцендентальное «Я». Субъект с этой точки зрения, является «определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами» [11, с. 96]. Другими словами, субъект – это *функция* высказывания.

В свете вышеизложенного становится ясным утверждение Агамбена об «археологии» как о реализации метасемантики Бенвениста. Проект

Фуко разрешает противоречие, имплицитное в «Семиологии языка»: «В терминах Бенвениста можно сказать, что метасемантика дисциплинарных дискурсов реализуется посредством *сокрытия* (курсив мой. – И.К.) семантики высказывания, которая делает первую возможной, и что конституирование системы высказываний как позитивности исторических априори делает необходимым забвение стертого субъекта, что был ее (системы) допущением» [10, р. 142]. Однако работа Фуко не задает главный, с точки зрения Агамбена, вопрос: что значит быть субъектом десубъективации?

Рассеивание субъекта предполагается самой «археологической» точкой зрения. Чрезвычайно важным в этом вопросе является понятие *архива*. Архив, по словам Фуко, – «это то, что в первоначале высказывания-события и в теле, в котором оно дано, определяет с самого начала *систему его высказываемости*» [11, с. 130]. Иными словами, исходя из перспективы, предложенной Агамбеном, архив Фуко – это система отношений между несказанным и сказанным, между языком и актуальным дискурсом. В пространстве архива субъект с необходимостью редуцируется к «пустому месту», растворяясь в безразличном «какая разница – кто говорит». С этого пункта Агамбен пытается продвигаться дальше Фуко, разрабатывая понятие «свидетельства» (*testimony*) как пространства между языком и фукианским архивом: «Мы даем имя *свидетельства* системе отношений между внутренним и внешним языка, между сказываемым и несказываемым в каждом языке – т.е. между потенциальностью речи и ее существованием, между ее возможностью и невозможностью» [10, р. 145]. В случае «свидетельства» вопрос о «пустой позиции» субъекта становится ключевым, ибо сама эта позиция располагается в дизъюнкции или цезуре между возможностью и невозможностью речи. «Именно потому, что свидетельство есть отношение между возможностью речи и ее “имением места”, оно может существовать только через отношение к невозможности речи – т.е. только как *контингентность*, как способность быть. <...> Это касается субъективной способности иметь или не иметь язык. Субъект, таким образом, – это возможность несуществования языка или, вернее, “имение им (языком) места” только посредством собственной случайности... Поэтому субъективность проявляется в качестве свидетельства, т.е. как возможность говорить за тех, кто не может говорить» [там же, р.145–146]. В этом контексте модальные категории – возможность, невозможность, случайность, необходи-

мость – интерпретируются Агамбеном не в качестве невинных логико-гносеологических понятий; их предназначение – быть оружием в биополитических сражениях, чьим полем является субъективность.

Определение свидетельства через взаимную обусловленность возможности и невозможности речи позволяет Агамбеному разрешить парадокс Леви. Выживший (ненастоящий свидетель) и «мусульманин» (подлинный свидетель, не способный свидетельствовать) в своем «единстве-различии» составляют дуальную структуру истинного «свидетеля» как субъекта десубъективации. «У «мусульманина» невозможность свидетельства не является более недостатком. Напротив, оно становится реальным; оно существует как таковое. Если выживший свидетельствует не о газовых камерах или Освенциме, а о «мусульманине», если он говорит только на основании невозможности говорить, то его свидетельство невозможно отрицать» [там же, р. 164].

Эта, безусловно продуманная и аргументированная концепция вызывает, тем не менее, некоторые замечания. Название настоящей работы не случайно отсылает к книге С. Жижика «Возвышенный объект идеологии», в последней главе которой автор критически анализирует кантовскую логику возвышенного. В «Критике способности суждения» Кант пишет: «Возвышенное можно описать так: оно есть предмет (природы), *представление о котором побуждает душу мыслить недостижимость природы в качестве изображения идей*» [13, с. 203]. Однако эта «недостижимость», этот провал репрезентации приобретают у Канта положительное значение. Невозможность изображения само становится изображением. Как отмечает Жижек, «возвышенный объект – это парадоксальный объект, который в самом поле представления позволяет негативным образом увидеть измерение непредставимого» [14, с. 203]. «Мусульманин» в интерпретации Агамбена и является таким «возвышенным объектом», свидетельствующим о «непредставимом» самой невозможностью свидетельствовать (согласно этой логике действительно переставшей быть недостатком). Но парадокс заключается в том, что таким образом репрезентированное «непредставимое» лишь упрочивается в своей «непредставимости» как трансцендентный избыток и негативный предел представления. По точному наблюдению американского историка Д. ЛаКапра, критикуя концепцию «невыразимости» лагеря уничтожения, наиболее изощренно изложенную у Ш. Фелман и Д. Лауб [см. 15], Агамбен оказывается практиче-

ски солидарен с ней [см. 16]. Но, делая акцент на «непредставимом» (пусть даже и «апофатическим» образом, заставляя свидетельствовать саму несвидетельствуемость), современная теория ставит под вопрос собственный критический потенциал, застывая в священном ужасе перед лицом «предельного» и предлагая в качестве решения либо этическое смирение, либо постсекулярные аналоги религиозного чуда Избавления.

Список литературы

1. Винтер С. Господствующее означающее новых арийцев // Бадью А. Обстоятельства 3 / Пер с франц. М.Ю. Бендет под ред. С.Л. Фокина. СПб.: Академия исследования культуры, 2008. С. 105–133.
2. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с франц. Е.А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. 312 с.
3. Agamben G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Stanford University Press, 1998. 197 p.
4. Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 97–268.
5. Шмитт К. Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключит. статья и составление А. Филиппова. М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. 336 с.
6. Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Stanford: Stanford University Press, 1999. 303 p.
7. Леви П. Канувшие и спасенные / Пер. с итал. Е.Б. Дмитриевой. М.: Новое издательство, 2010. 196 с.
8. Бенвенист Э. Семиология языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. Пер. с фр. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Ю.С. Степанова. М.: Едиториал УРСС, 2002. 448 с.
9. Agamben G. Infancy and History. On the Destruction of Experience. London-New York, Verso, 2007. 168 p.
10. Agamben G. Remnants of Auschwitz: the Witness and the Archive. Zone Books, New York, 2002. 176 p.
11. Фуко М. Археология знания. Пер. с фр. / Общ. ред. Бр. Левченко. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.
12. Делез Ж. Фуко / Пер. с франц. Е.В. Семиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 172 с.
13. Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. Н.М. Соколова. СПб.: «Наука», 2006. 512 с.
14. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Сафронова. М.: Издательство «Художественный журнал», 1999. 236 с.
15. Felman S., Laub D. Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history. N.Y.: Routledge, 1992. 290 p.
16. LaCapra D. Approaching Limit Events: Siting Agamben // Giorgio Agamben: Sovereignty and Life / edited by M. Calarco and S. DeCaroli. Stanford: Stanford University Press, 2007. 282 p.

SUBLIME OBJECT OF BIO-POLITICS (G. AGAMBEN ABOUT THE PROBLEM OF TESTIMONY)

I.I. Kobylin

The article is devoted to the problem of «limit event» representation, the paradigmatic example of which in modern theory are extermination camps. In the concept of Italian philosopher G. Agamben, «non-testimony» itself is talking: «Moslem» («undead») becomes «sublime object» representing unexpressible of its impossibility to witness. But the paradox is in the following: represented «unexpressible» is just stabilized in its «non-expressibility» as transcendental excess and negative limit of representation.

Keywords: testimony, archive, bio-politics, sublime.