

The Anxious Boredom of Stateless Persons and the Ethics of Precarity

Christos
Hadjiannou

The Republic of Cyprus was recently involved in a scandal involving the sale of citizenship whereby EU passports were given to millionaires—often criminals and tax evaders—for ‘investing’ in Cypriot real estate.¹ This commodification of nationality is particularly outrageous against Cyprus’s failure to grant asylum to refugees, against its failure to meet basic standards of hospitality even.

States customarily grant nationality on the grounds of lineage (*jus sanguinis*), birthplace (*jus soli*), and residence.² These are “genuine connection[s] of existence, interests and sentiments” to the country and its people, and initiate a social contract of reciprocal rights and duties.³ The sale of citizenship blatantly breaches these principles, but of course these principles are already elitist and non-egalitarian, and thus morally problematic. They make an appeal to authenticity: a person can be included in a state if they are authentically connected with an already established “people.”

This invites us to ask: “Who are ‘the people?’”⁴ Butler notes that the notion of “‘the people’ works through delimiting a boundary in terms of inclusion and exclusion.”⁵ It is an imaginary, open-ended entity. It works like a “snapshot,” a “series of images,” or a “frame or set of frames” upon which we cannot rely if it is treated as an exhaustive presentation of “the people.”⁶ But the phrase “the people,” “is always missing some group of people it claims to represent.”⁷ Who are these missing and excluded people? They are those “congregated on the border in refugee camps waiting for documentation, transfer, and shelter.”⁸

Such groups become excluded not only through law, but also by their removal from the moral imagination of citizens. This is perhaps why the stark difference between Cyprus’s accommodation of wealthy “tax refugees” and its negligence toward actual refugees did not cause a stir in the Cypriot public. The refugees are simply not present in the public consciousness. They are detained in camps.

Efi Savvides’s video art seeks to remedy this. It gives a concrete portrayal of those excluded from the category of “the people.” The impetus of her work is the conviction that ethics transcends statehood. The power of these representations of the everyday lives of refugees lies in their soliciting an affective response from the viewer, forcing the humanity of their subjects upon viewers without regard for the latter’s consent. In this way, Savvides sets the empirical stage for undermining a limited, contractual ethics. It does not merely claim but *performs* on its viewers the fact that ethics precedes contractual relations.

Interestingly, Savvides does not portray the refugees in suffering but in their mundane life, waiting around for their citizenship requests to be processed. Little happens in the videos; on the contrary, the persons we encounter in them are

Η Κυπριακή Δημοκρατία αναμείχθηκε πρόσφατα σε ένα σκάνδαλο σχετικά με κάποιο πρόγραμμα που αφορούσε στην πώληση υπηκοότητας, και κατά το οποίο ευρωπαϊκά διαβατήρια παρέχονταν σε εκατομμυριούχους –συννά εγκληματίες και φοροφυγάδες– ως αντάλλαγμα για τις «επενδύσεις» τους σε κυπριακά ακίνητα.¹ Αυτή η εμπορευματοποίηση της υπηκοότητας είναι ιδιαίτερα προκλητική, αν ιδωθεί σε αντιπαράθεση με την παράλειψη της Κυπριακής Δημοκρατίας να χορηγήσει άσυλο σε πρόσφυγες ή να ανταποκριθεί ακόμη και σε βασικές αρχές φιλοξενίας.

Κατά παράδοση, τα κράτη χορηγούν υπηκοότητα στη βάση της κληρονομικότητας (*jus sanguinis*), της τοποθεσίας γέννησης (*jus soli*) και του τόπου διαμονής.² Το καθένα από αυτά τα κριτήρια θεωρείται «γνήσιος δεσμός ύπαρξης, συμφερόντων και αισθημάτων» για τη χώρα και τον λαό της, που εγκαινιάζει τη θέσπιση ενός κοινωνικού συμβολαίου αμοιβαίων δικαιωμάτων και καθηκόντων.³ Η πώληση υπηκοότητας είναι μια κατάφωρη παραβίαση αυτών των αρχών οι οποίες, βέβαια, είναι ελιτιστικές και απέχουν από την αρχή της ισονομίας. Αυτό τις κάνει ηθικά προβληματικές εξαιτίας της επίκλησης στην αυθεντικότητα που προϋποθέτουν: ένα άτομο μπορεί να συμπεριληφθεί στην πολιτεία μόνο αν συνδέεται με αυθεντικό τρόπο με έναν ήδη εδραιωμένο «λαό».

Αυτό μας προσκαλεί, να αναρωτηθούμε, «Ποιος είναι “ο λαός”».⁴ Η Τζούντιθ Μπάτλερ σημειώνει πως η έννοια του «λαού» λειτουργεί μέσα από τη θέσπιση ενός ορίου, το οποίο θέτει όρους συμπερίληψης και αποκλεισμού.⁵ Πρόκειται για μια ακαθόριστη φαντασική οντότητα. Λειτουργεί ως μια «φωτογραφία» μια «σειρά εικόνων» ή ένα «πλάνο ή πλαίσιο» στα οποία δεν μπορούμε να βασιστούμε αν τα αντιμετωπίσουμε ως μια διεξοδική παρουσίαση «του λαού». ⁶ Στην πραγματικότητα, από τη διατύπωση «εμείς ο λαός» «λείπει, πάντα, κάποια ομάδα ανθρώπων, την οποία αυτ[ή] ισχυρίζεται ότι εκπροσωπεί». ⁷ Ποιοι είναι οι απόντες και αποκλεισμένοι; Είναι εκείνοι που βρίσκονται «συγκεντρωμένοι στα σύνορα, σε καταυλισμούς προσφύγων, περιμένοντας να αποκτήσουν χαρτιά, να μεταφερθούν ή να στεγαστούν κάπου αλλού». ⁸

Τέτοιες ομάδες παραμένουν αποκλεισμένες, τόσο με νομικά μέσα όσο και μέσω της αφαίρεσής τους από την ηθική φαντασία των πολιτών. Ίσως αυτός να είναι και ο λόγος που η καταφανής αντίθεση μεταξύ της στέγασης εύπορων «φορολογικών προσφύγων» και της αμέλειας του Κράτους απέναντι στους πραγματικούς πρόσφυγες δεν προκάλεσε ιδιαίτερη αναταραχή στο κυπριακό κοινό. Οι πρόσφυγες απλώς απουσιάζουν από τις συνειδήσεις της κοινής γνώμης. Κρατούνται σε καταυλισμούς.

Το βίντεο τέχνης της Έφης Σαββίδη επιδιώκει να επανορθώσει για τα παραπάνω. Δίνει μια ξεκάθαρη απεικόνιση των ατόμων που διαφορετικά απο-

bored, albeit in a complex way. An *anxious boredom*, it turns out, is the essential affect of the stateless, those caught in the limbo between nations, in between social contracts, between an impossible past and an uncertain future.

Nations and Contractual Ethics

Neither geographical nor national boundaries are part of the natural world. They are arbitrary constructs that motivate the obligation to hospitality. Even Kant, as Reidar Maliks writes, ultimately “sacrifice[d] his moral principles of personal autonomy for the sake of political order,” and ascribed to the state an absolute authority over the creation of obligations by mere choice.⁹ But he still saw hospitality as a *right* that precedes state territoriality. He spoke of “the right of a stranger not to be treated in a hostile manner by another upon his arrival on the other’s territory,”¹⁰ justifying this on the spherical nature of the earth’s surface, where “originally no one has more of a right to be at a given place on earth than anyone else.”¹¹

To Butler, the failure to take the insight about the artificiality of national borders to its logical conclusion—as in Kant’s unwillingness to condemn the decisionist exclusion of certain people from “the people”—condones what is nothing less than “a genocidal practice.”¹² It means that *we get to decide* with whom to cohabit in a geographical area, which in the case of vulnerable people gives us the power of “deciding which portion of humanity may live and which may die.”¹³ Restrictions on movement “across borders are incompatible with our deepest democratic values.”¹⁴



Football, 2000

Each newborn is technically stateless; it is *granted* nationality by an act of the state, whereby it is included in “the people” on the basis of what the law recognizes as a “genuine connection.” The process of becoming civically subsumed involves the legal guardian entering into a social contract on behalf of the child. The state acts as a representative and mediator of “the people” as it signs its part of this contract. This contract is a response to an ethical demand, heeding the obligation to include someone within “the people” on the grounds of the “genuine connection.” This means that it is based on a prior contract, namely the state’s commitment to the “genuine connection.” Guardian and state consent to that which this prior contract dictates. The ethical schema of consent is one of decisionism, where the subject retains the freedom to choose who counts as “the people” and who doesn’t; who deserves to live “here in this nation” and who doesn’t.

Emmanuel Levinas and Hannah Arendt take issue with the idea that ethical obligation towards other people arises when individuals *knowingly and*



κλείονται από την κατηγορία «ο λαός». Το έργο της αφορμάται από την πεποίθηση ότι η ηθική διαπερνά την κρατική υπόσταση. Η δύναμη αυτών των απεικονίσεων της καθημερινότητας των προσφύγων εντοπίζεται στο ότι επιζητούν μια συγκινησιακή απόκριση από τον θεατή, επιβάλλοντας την ανθρώπινη υπόσταση των υποκειμένων τους στους θεατές και αδιαφορώντας για τη συναίνεση των τελευταίων. Με αυτόν τον τρόπο, η Σαββίδη οργανώνει την εμπειρία ώστε να υπονομεύσει μια περιορισμένη συμβολαϊκή ηθική. Το έργο της δεν ισχυρίζεται απλώς, μα *παρουσιάζει* στους θεατές το γεγονός ότι η ηθική προηγείται των συμβολαϊκών σχέσεων.

Είναι ενδιαφέρον ότι η Σαββίδη δεν παρουσιάζει τους πρόσφυγες σε καταστάσεις ακραίας δυστυχίας αλλά στην καθημερινότητά τους, καθώς αναμένουν την εξέταση των αιτήσεων τους για άσυλο. Λίγα εκτυλίσσονται στα βίντεο· τα άτομα που συναντούμε σε αυτά είναι *βαρυστημένα*, αν και μ' έναν περίπλοκο τρόπο. Η *αγωνιώδης* βαρεμάρα, όπως διαφαίνεται, είναι το αναγκαίο συν-αίσθημα των απατρίδων, εκείνων που βρίσκονται αποκλεισμένοι ανάμεσα σε κράτη, στο ενδιάμεσο κοινωνικών συμβολαίων, ανάμεσα σε ένα αδιέξοδο παρελθόν και ένα αβέβαιο μέλλον.

Κράτη και Συμβολαϊκή Ηθική

Ούτε τα γεωγραφικά ούτε τα κρατικά σύνορα δεν αποτελούν μέρος του φυσικού κόσμου. Είναι αυθαίρετα κατασκευάσματα που δημιουργούν την υποχρέωση για φιλοξενία.

Ακόμη και ο Ιμμάνουελ Καντ, όπως σημειώνει ο Reidar Maliks, στο τέλος θυσίασε «τις ηθικές του αρχές περί προσωπικής αυτονομίας για χάρη της πολιτικής τάξης», και απέδωσε στο κράτος απόλυτη εξουσία να δημιουργεί υποχρεώσεις, υπέρτερη της δημιουργίας υποχρεώσεων από καθαρή επιλογή.⁹ Ωστόσο, εξακολουθούσε να θεωρεί τη φιλοξενία ως *δικαίωμα* που προηγείται της κρατικής εδαφικότητας. Μιλούσε για το «δικαίωμα ενός ξένου, εξαιτίας της άφιξής του στο έδαφος ενός άλλου να μην τυγχάνει εχθρικής μεταχείρισης»,¹⁰ και το βάσιζε στη σφαιρική φύση της επιφάνειας της γης, που δηλώνει ότι «αρχικά κανένας δεν έχει περισσότερο από τον άλλο το δικαίωμα να είναι σε ένα μέρος της γης».¹¹

Για την Μπάτλερ, η αποτυχία να οδηγήσουμε τη διαπίστωση αναφορικά με την πλαστότητα των κρατικών συνόρων στο λογικό της συμπέρασμα –όπως ισχύει με την απροθυμία του Καντ να καταδικάσει τον αποφασιοκρατικό αποκλεισμό συγκεκριμένων ανθρώπων από «τον λαό»– επιτρέπει όσα δεν είναι τίποτα λιγότερο από «γενοκτονική πρακτική».¹² Σημαίνει ότι *εμείς αποφασίζουμε* με ποιους θα συνοικήσουμε σε μια γεωγραφική περιοχή, γεγονός που στην περίπτωση εύαλτων ανθρώπων μας δίνει τη δύναμη να αποφασίζουμε «ποιο κομμάτι της ανθρωπότητας μπορεί να ζήσει και ποιο θα πεθάνει».¹³ Οι περιορισμοί στη μετακίνηση «μεταξύ συνόρων είναι ασυμβίβαστοι με τις βαθύτερές μας δημοκρατικές αξίες».¹⁴

Κάθε νεογέννητο στην πραγματικότητα δεν έχει υπηκοότητα· αυτή του *χορηγείται* με διοικητική πράξη κρατικού φορέα μέσω της οποίας συμπεριλαμβάνεται στον «λαό» στη βάση όσων η νομοθεσία αναγνωρίζει ως «γνήσιο δεσμό». Η διαδικασία της πολιτικής υπαγωγής προϋποθέτει τη σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου από τη μεριά του νόμιμου κηδεμόνα και εκ μέρους του

deliberately enter into contracts or agreements of some sort with the Other. That notion fallaciously assumes that responsibility is restricted to relations codified by agreements, into which we have entered volitionally.¹⁵

The Precontractual Ethics of Unchosen Cohabitation

Savvides's work confronts us with people we have not chosen to cohabit with, and who remain unseen in public life. Are we then obligated toward these people, with whom we find ourselves sharing our territory, not through choice, and with whom we have no contract? Butler references Levinas as she answers this question in the affirmative: we are obliged “to those we do not know, and even those we did not choose, could never have chosen” to be morally bound to them. We are obliged to them *precontractually*.¹⁶



Chairs II, October 28, 2016

The persons in Savvides's videos are unjustifiably excluded from the category of “the people.” These are stateless persons, seeking citizenship or resettlement. They are as yet denied inclusion in the states where they reside—Cyprus and Britain—on the basis that they lack a “genuine connection” to either

of these countries. Savvides calls into question the ethics of contractual cohabitation when she lets her subjects solicit an affective ethical response from the viewer. Long before the present refugee crisis, Butler wrote: “Sometimes, not always, the images that are imposed upon us operate as an ethical solicitation. [...] These are ethical obligations that do not require our consent, and neither are they the result of contracts or agreements into which any of us have deliberately entered.”¹⁷

Tacitly, Savvides, too, insists that this solicitation is justified *precontractually*. There is a genuine connection to be unearthed between people of different national origins—a *much more* genuine connection, in fact, than that which grounds statehood and the social contract between citizens. Once this connection is activated, it explodes constructed political contracts—the equality inherent in moral emotions belies the elitism of nation states. We are equally obliged to cohabit with “those we do not know, and even those we did not choose, could never have chosen.”¹⁸

The true foundation of ethics in Savvides's work is the affective nexus which indicates the universal precarity and finitude of the human condition. She articulates an ethics that will be based on *unchosen cohabitation*.¹⁹ Such an ethics is grounded not on choice but *receptivity* and *responsiveness*; on passion rather than action. It precedes the ego; the ethical response is an event we *find ourselves*

παιδιού. Υπογράφοντας το δικό του μέρος αυτού του συμβολαίου, το κράτος δρα ως εκπρόσωπος και διαμεσολαβητής του «λαού». Το συμβόλαιο αυτό αποτελεί απάντηση σε μια ηθική απαίτηση, μια ανταπόκριση στην υποχρέωση να συμπεριληφθεί κάποιο άτομο στον «λαό», στη βάση του «γνήσιου δεσμού». Αυτό σημαίνει ότι βασίζεται σε ένα προϋπάρχον συμβόλαιο, συγκεκριμένα στη δέσμευση του κράτους απέναντι σε αυτόν τον «γνήσιο δεσμό». Κηδεμόνας και κράτος συναινούν σε όσα υπαγορεύει αυτό το προϋπάρχον συμβόλαιο. Το ηθικό σχήμα της συναίνεσης είναι αυτό της αποφασιοκρατίας όπου το υποκείμενο διατηρεί την ελευθερία να επιλέξει ποιοι λογαριάζονται ως μέρος του «λαού» και ποιοι όχι· σε ποιους αξίζει να ζουν «εδώ σε αυτό το κράτος» και σε ποιους όχι.

Ο Εμμανουέλ Λεβινάς και η Χάνα Άρεντ διαφωνούν με την αντίληψη ότι η ηθική υποχρέωση προς τους άλλους ανθρώπους προκύπτει εκεί όπου τα άτομα συνειδητά και σκόπιμα προσχωρούν σε συμβόλαια ή συμφωνίες με τον Άλλο. Μια τέτοια θεώρηση υποθέτει εσφαλμένα ότι η ηθική ευθύνη περιορίζεται σε σχέσεις που κωδικοποιούνται από συμφωνίες, τις οποίες έχουμε συνάψει οικειοθελώς.¹⁵

Η Προσυμβολαϊκή Ηθική της μη Επιλεγμένης Συνοίκησης

Το έργο της Σαββίδη μας φέρνει αντιμέτωπους με ανθρώπους με τους οποίους δεν έχουμε επιλέξει να συνοικήσουμε, και οι οποίοι παραμένουν αθέατοι στον δημόσιο βίο. Έχουμε, λοιπόν, υποχρέωση προς αυτούς τους ανθρώπους, με τους οποίους καταλήγουμε να μοιραζόμαστε το έδαφός μας δίχως να το έχουμε επιλέξει, και με τους οποίους δεν έχουμε συνάψει κανένα συμβόλαιο; Η Μπάτλερ, απαντώντας καταφατικά στο ερώτημα αυτό παραπέμπει στον Λεβινάς: έχουμε υποχρέωση απέναντι «σε εκείνους που δεν γνωρίζουμε κι ακόμα και σε εκείνους που δεν επιλέξαμε, που δεν θα μπορούσαμε να έχουμε επιλέξει» να έχουμε κάποια ηθική δέσμευση προς αυτούς. Έχουμε μια *προσυμβολαϊκή* υποχρέωση απέναντί τους.¹⁶

Τα άτομα στα βίντεο της Σαββίδη αποκλείονται αδικαιολόγητα από την κατηγορία «ο λαός». Πρόκειται για απάτριδες, οι οποίοι επιζητούν υπηκοότητα ή μετεγκατάσταση. Μέχρι στιγμής τους στερείται η ένταξη στα κράτη όπου κατοικούν –στην Κύπρο και τη Βρετανία– λόγω της απουσίας «γνήσιου δεσμού» με αυτές τις χώρες. Επιτρέποντας στα υποκείμενά της να απευθύνουν έκκληση για μια συγκινησιακή ηθική ανταπόκριση από τους θεατές, η Σαββίδη θέτει υπό αμφισβήτηση την ηθική της συμβολαϊκής συνοίκησης. Πολύ πριν τη σημερινή προσφυγική κρίση, η Μπάτλερ έγραφε: «Ενίοτε –όχι πάντα–, οι εικόνες που μας επιβάλλονται λειτουργούν ως ηθική έκκληση [...] πρόκειται για ηθικές υποχρεώσεις που δεν απαιτούν τη συναίνεσή μας ούτε και είναι αποτέλεσμα συμφωνιών, στις οποίες έχουμε προσχωρήσει σκόπιμα».¹⁷

Και η Σαββίδη επιμένει, σιωπηρά, πως αυτή η έκκληση δικαιολογείται *προσυμβολαϊκά*. Υπάρχει ένας γνήσιος δεσμός προς αποκάλυψη ανάμεσα σε ανθρώπους με διαφορετική καταγωγή –ένας *πολύ πιο γνήσιος* και πραγματικός δεσμός, για την ακρίβεια, από εκείνον στον οποίον εδράζεται η κρατική υπόσταση και το κοινωνικό συμβόλαιο ανάμεσα σε πολίτες. Όταν αυτός ο δεσμός ενεργοποιείται, ανατινάζει τα κατασκευασμένα πολιτικά συμβόλαια – η εγγενής ισότητα που ενυπάρχει στα ηθικά συναισθήματα προδίδει τον ελιτισμό των εθνών κρατών. Είμαστε εξίσου υπόχρεοι να συνοικούμε με «εκείνους που δεν γνωρίζουμε κι ακόμα και [μ]ε εκείνους που δεν επιλέξαμε, που δεν θα μπορούσαμε να έχουμε επιλέξει».¹⁸

in the midst of, without having chosen the individuals to whom we are obliged.²⁰ We must allow our *sensibility*, rather than our will, to dictate ethical obligation. That means being open to our own affects. The ethics this provides for is a universalist ethics of unwilled cohabitation, based on precarity—the existential condition of finitude, which underlies the ethical response. Precarity and finitude are precisely the ontological characteristics that bind humans together. It is the crucial moral link which contractual ethics misses.

Savvides exemplifies the ethical vantage point of continental philosophy stemming from an affectivity that responds to the precarity of human nature. Human existence is inherently finite, precarious and social. If we, as human beings, become properly attuned to each other's precarity, that will make us responsive to others' ethical claims on us.

This presupposes the (re)presentation of the other's body. The appearance of the other's body is a precondition for ethics. Crucially, that representation is not an outcome of our will, of a choreographed and controlled encounter, but rather a sudden imposition where we are unexpectedly confronted with the other's bodily existence, the other's affective existence, their precarious existence. Savvides's work does precisely this: it presents us with the other's bodily existence in its multifariousness: the other's bodily movement, his voice, her mood.



House I, May 7, 2016

As Butler argues, precarity “names both the necessity and the difficulty of ethics.”²¹ How so? Because it is not only the other who is precarious; the one in power is, too. While one of the two sides has power over the other, both are dependent on externality. The other's life is precarious because it depends on my will. But my ethical

being is also precarious, for it always depends on something outside of myself, and stands to be upset by a call from the outside, the call of the other. The ethical response depends on the ethical demand, and the ethical call comes from an uncontrolled externality. Without being thus called, ethics is impossible—it has no *a priori* principle as its basis. A principled person is ethically indifferent until they receive an external solicitation. One's ethics is enacted via a material encounter which is particular and contingent.

What, then, does Savvides's work compel us to do with respect to social policies? It calls us to establish institutions that will make all lives livable. It compels us to radically redeploy the notion of a “genuine link” on the basis of universal precarity. Here, we could helpfully appropriate Martin Heidegger's suggestions that all human beings have a precarious existence. The ethical



Daughters, September 1-16, 2018, from
The Empire is Perishing; the Bands are Playing
Three single-channel video, color, sound, 19'55"



Το αληθινό θεμέλιο της ηθικής στο έργο της Σαββίδη είναι το συγκινησιακό πλέγμα που υποδεικνύει την καθολική επισφάλεια και το πεπερασμένο της ανθρώπινης κατάστασης. Η Σαββίδη αρθρώνει μια ηθική με βάση τη *μη επιλεγμένη συνοίκηση*.¹⁹ Μια τέτοια ηθική δεν θεμελιώνεται στην επιλογή αλλά στη *δεκτικότητα* και στην *ανταποκριτικότητα*· στο πάθος και όχι στη δράση. Προηγείται του εγώ· η ηθική ανταπόκριση είναι ένα συμβάν *εν μέσω του οποίου βρίσκουμε τους εαυτούς μας*, δίχως να έχουμε επιλέξει τα άτομα προς τα οποία έχουμε υποχρέωση.²⁰ Οφείλουμε να επιτρέπουμε στην αισθητικότητα, και όχι στη βούλησή μας, να υπαγορεύει την ηθική υποχρέωση. Αυτό προϋποθέτει το να παραμένουμε ανοικτοί στα ίδια μας τα συν-αισθήματα. Η ηθική που προκύπτει από κάτι τέτοιο είναι μια οικουμενική ηθική της αθέλτηης συνοίκησης, στη βάση της επισφάλειας – της υπαρξιακής κατάστασης του πεπερασμένου, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η ηθική κινητοποίηση. Η επισφάλεια και το πεπερασμένο είναι ακριβώς τα οντολογικά χαρακτηριστικά που δεσμεύουν τους ανθρώπους. Αποτελούν τον καθοριστικό ηθικό δεσμό που απουσιάζει από τη συμβολαϊκή ηθική.

Η Σαββίδη δείχνει παραδειγματικά το σημείο αναφοράς της ηθικής σκέψης της ηπειρωτικής φιλοσοφίας, η οποία εκκινεί από μια συγκινησιακότητα που προκύπτει ως απάντηση στην επισφάλεια της ανθρώπινης φύσης. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι εγγενώς πεπερασμένη, επισφαλής και κοινωνική. Εάν εμείς, ως άνθρωποι, συντονιστούμε σωστά ο ένας με την επισφάλεια του άλλου, αυτό θα μας κάνει να ανταποκρινομάστε στις ηθικές εκκλήσεις των άλλων προς εμάς.

Κάτι τέτοιο απαιτεί την (ανα)παράσταση του σώματος του άλλου. Η εμφάνιση του σώματος του άλλου είναι μια προϋπόθεση της ηθικής. Καθοριστικός παράγοντας είναι πως αυτή η αναπαράσταση δεν προκύπτει ως το αποτέλεσμα της βούλησής μας, μιας χορογραφημένης και ελεγχόμενης συνάντησης, μα μιας ξαφνικής επιβολής κατά την οποία βρίσκομαστε απροσδόκητα αντιμέτωποι με τη φυσική ύπαρξη του άλλου, με τη συναισθηματική του ύπαρξη, με την επισφαλή του ύπαρξη. Το έργο της Σαββίδη πετυχαίνει ακριβώς αυτό: μας παρουσιάζει τη φυσική ύπαρξη του άλλου σε όλο της το εύρος: τη σωματική κίνηση του άλλου, τη φωνή της, τη διάθεσή της.

Όπως υποστηρίζει η Μπάτλερ, η «επισφάλεια είναι η αναγκαιότητα και η δυσκολία της ηθικής».²¹ Πώς γίνεται αυτό; Επειδή δεν είναι μόνο ο άλλος που βρίσκεται σε επισφάλεια· στην ίδια κατάσταση βρίσκεται και αυτός που έχει την εξουσία. Παρόλο που η μία από τις δύο πλευρές έχει εξουσία πάνω στην άλλη, εξαρτώνται και οι δύο από την εξωτερικότητα. Η ζωή του άλλου είναι επισφαλής επειδή εξαρτάται από τη βούλησή μου. Ωστόσο, η ηθική μου ύπαρξη βρίσκεται επίσης σε επισφάλεια, καθώς εξαρτάται πάντοτε από κάτι πέρα από τον εαυτό μου, και μπορεί να ανατραπεί από μια εξωτερική έκκληση – μια έκκληση που προέρχεται από τον άλλο. Η ηθική ανταπόκριση εξαρτάται από την ηθική απαίτηση, και η ηθική έκκληση προέρχεται από μια μη ελεγχόμενη εξωτερικότητα. Χωρίς να υπάρξει κάποια έκκληση, η ηθική είναι αδύνατη – δεν υπάρχει *a priori* θεμέλιο στη βάση της. Ένα άτομο «με αρχές» παραμένει ηθικά αδιαφοροποίητο μέχρι να λάβει μια εξωτερική έκκληση. Η ηθική του καθενός επιτελείται μέσα από μια φυσική συνάντηση, η οποία είναι συγκεκριμένη και ενδεχομενική.

Τι, λοιπόν, είναι αυτό που το έργο της Σαββίδη μας αναγκάζει να κάνουμε σε σχέση με τις κοινωνικές πολιτικές; Μας καλεί να δημιουργήσουμε θεσμούς που

response—which is the foundation of a genuine community—consists, according to Heidegger, in seeing others “as similarly claimed and thus bounded by an horizon of finitude in their own right.”²² We are inescapably finite creatures, and this is the ethical horizon against which a genuine community is affectively constituted for us.

Boredom and Finitude in Savvides’s Work

Heidegger’s insights must be appropriated and redirected toward an anti-nationalist and antiracist political ethics.²³ Heidegger identifies anxiety as the mood that discloses our “ownmost *potentiality-for-Being* as *anticipation*,” namely the anticipation of death.²⁴ Though an individualizing affect, anxiety does not necessarily yield a self-centered ethics. On the contrary. Seeing anxiety in the other person reveals their precarity, one we recognize from our own experience. And through this recognition, we are solicited ethically.

Boredom likewise expresses our finitude—and this is particularly significant as we bring Heidegger’s ethics of precarity to bear on an analysis of Savvides’s work. Savvides’s videos record the Amin family’s daily life in Richmond village and then follow them upon arrival in Oldham, UK. A common feature of these recordings of family life is the sense of temporal protraction, endless repetition. Their lives move like a hoola-hoop, indefinitely in a circle: unremarkable, dull everydayness. The activities depicted are common chores—cleaning, packing, hair combing. The viewer is waiting for something to actually *happen*. And so are the real-life characters in the video. Savvides presents boredom as the refugee’s essential predicament—in Cathryn Drake’s words, “the boredom of displacement and uncertainty, the pain of constant moving and leaving friends behind, the inability to work, and the hope for a ‘new’ life.”²⁵

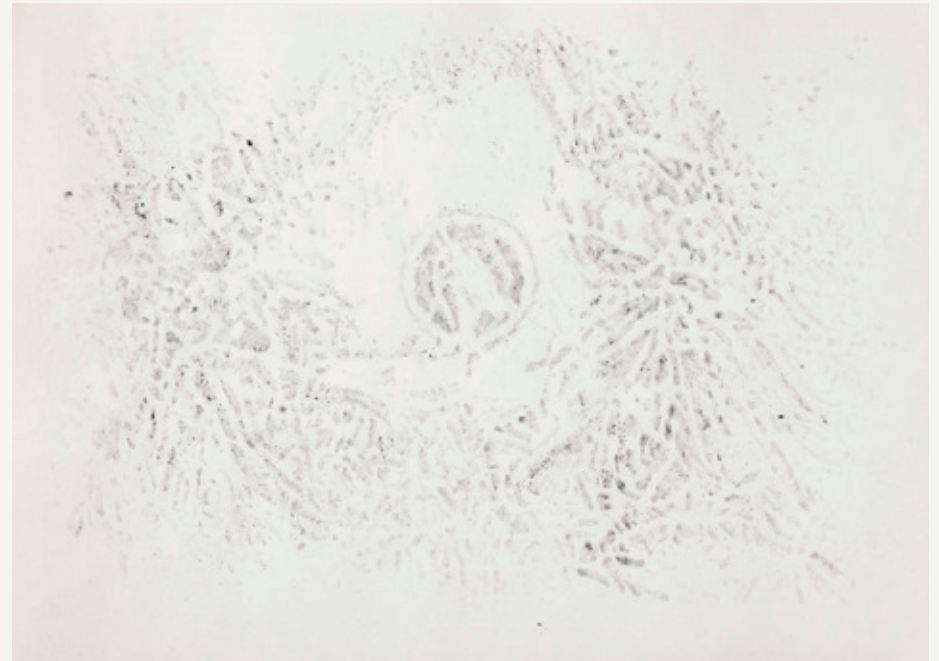


House I, July 22, 2019

This boredom, though, contains a sense of suspense and bewilderment, which is really the feeling of anxiety. The bored child’s complaint—“I have nothing to do”—here takes on a profound and harrowing meaning. These stateless persons have nothing to do—there is nothing they can do to make life move forward. There is nothing for them to do: whatever happens will *be done to* them.

Theirs is an anxious boredom, as they wait for that decision by other people which will determine the course of the rest of their lives. As one refugee, Emmanuel Ramadan, tellingly puts it in one of Savvides’s videos: “We’ve been living here for such a long time *that it induces anxiety*.”²⁶

And then we have Khaled in Oldham suffering from boredom—a boredom without anxiety. He is overcome by nostalgia for Cyprus, the country he has left



θα κάνουν κάθε ζωή αξιοβίωτη. Μας αναγκάζει να επανασυντάξουμε την έννοια του «γνήσιου δεσμού» στη βάση μιας πανανθρώπινης επισφάλειας. Εδώ, θα μπορούσαμε να οικειοποιηθούμε την υπόδειξη του Μάρτιν Χάιντεγκερ πως όλοι οι άνθρωποι έχουν μια επισφαλής ύπαρξη. Η ηθική ανταπόκριση –η οποία είναι το θεμέλιο μιας γνήσιας κοινότητας– συνίσταται, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, στο να βλέπουμε τους άλλους ως «παρομοίως αφ’ εαυτών οριοθετημένοι από τον ορίζοντα του πεπερασμένου».²² Είμαστε αναπόφευκτα πεπερασμένα πλάσματα, και αυτός είναι ο ηθικός ορίζοντας σε σχέση με τον οποίο δημιουργείται συγκινησιακά για εμάς μια γνήσια κοινότητα.

Η Βαρεμάρα και το Πεπερασμένο στο Έργο της Σαββίδη

Θα πρέπει να οικειοποιηθούμε και να επαναποσανατολίσουμε τις διαπιστώσεις του Χάιντεγκερ προς την κατεύθυνση μιας αντιρατσιστικής πολιτικής ηθικής.²³ Ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει την αγωνία ως τη διάθεση που φανερώνει το «δικό μας δύνασθαι-Είναι ως προσδοκία», συγκεκριμένα την προσδοκία του θανάτου.²⁴ Παρόλο που η αγωνία είναι μια εξατομικευτική διάθεση, δεν είναι απαραίτητα εγωκεντρική η ηθική που αποφέρει. Αντιθέτως. Το να βλέπουμε την αγωνία σ’ ένα άλλο πρόσωπο μάς φανερώνει την επισφάλειά του, μια επισφάλεια που αναγνωρίζουμε μέσα στη δική μας εμπειρία. Και μέσα από αυτή την αναγνώριση, καλούμαστε στην ηθική.

Η βαρεμάρα εκφράζει, αντίστοιχα, το πεπερασμένο της ύπαρξής μας –και αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό όταν συσχετίζουμε την ηθική της επισφάλειας, όπως αυτή διατυπώνεται από τον Χάιντεγκερ, με μια ανάλυση του έργου της Σαββίδη. Τα βίντεο της Σαββίδη καταγράφουν την καθημερινότητα της οικογένειας Amin στο Richmond Village και στη συνέχεια την ακολουθούν κατά την άφιξη της στο Όλνταμ του Ηνωμένου Βασιλείου. Ένα κοινό χαρακτηριστικό σε αυτές τις καταγραφές οικογενειακής ζωής είναι η αίσθηση της παράτασης του χρόνου και της ατελείωτης επανάληψης. Οι ζωές τους κινούνται διαρκώς σε κυκλική τροχιά σαν χούλα-χουπ: αδιάφορη, μουντή καθημερινότητα. Οι δραστηριότητες που απεικονίζονται είναι οι συνήθειες αγγαρείες: καθαριότητα, πακετάρισμα, χτένισμα. Οι θεατές περιμένουν μήπως κάτι πράγματι συμβεί. Αυτό κάνουν και οι *πραγματικοί* χαρακτήρες στο βίντεο. Η Σαββίδη παρουσιάζει τη βαρεμάρα ως το ουσιώδες αδιέξοδο των προσφύγων – με τα λόγια της Cathryn Drake, «τη βαρεμάρα του εκτοπισμού και της αβεβαιότητας, τον πόνο της ασταμάτητης μετακίνησης και του να αφήνει κανείς τους φίλους του, την αδυναμία εργασίας και την ελπίδα για μια “καινούργια” ζωή».²⁵

Όμως, η συγκεκριμένη βαρεμάρα συμπεριλαμβάνει μια αίσθηση αβεβαιότητας και σαστίσματος, η οποία είναι στην πραγματικότητα το αίσθημα της αγωνίας. Εδώ, το παράπονο του βαριεστημένου παιδιού –«Δεν έχω τίποτα να κάνω»– προσλαμβάνει ουσιώδες και οδυνηρό νόημα. Αυτοί οι απάτριδες δεν έχουν τίποτα να κάνουν – δεν υπάρχει τίποτα που μπορούν να κάνουν για να προχωρήσει η ζωή τους. Δεν μπορούν να προβούν σε οποιαδήποτε ενέργεια: ό,τι κι αν συμβεί, θα τους συμβεί – δεν θα το πράξουν. Υπάρχει μια αγωνιώδης βαρεμάρα, καθώς περιμένουν από άλλους να πάρουν την απόφαση που θα καθορίσει την πορεία της ζωής τους από δω και μπρος. Όπως το διατυπώνει εκφαντικά ο πρόσφυγας

and now misses, a country full of potential—opportunities that passed by without ever being realized. He suffers from a boredom in which the distinction between past, present, and future has been blurred. A boredom perfectly encapsulated in a typical rainy day in England as he looks outside the window. “What to do,” he says. “Every day I home, home, home, I bored of home.”²⁷

This response, too, should resonate with the viewer. In highlighting homesickness as a central human mood, Heidegger invokes Novalis, who described homesickness as “an urge to be at home everywhere.”²⁸ Homesickness represents the way in which human beings are caught in between the local and the global, home and the foreign. Wherever they are, they always *want it to feel like home*. But we can feel alienated and nostalgic everywhere and anywhere, even in what we call “home countries”.

Here, we can begin to rethink “authenticity” as being “genuinely connected” to a place. The universally human condition is not that of being at home, but that of being always alienated and homesick, everywhere at once. We are always, all of us—citizens and stateless persons alike—homesick and precarious, in need of others.

Emmanuel Rammadan σ' ένα από τα βίντεο της Σαββίδη: «Ζούμε σ' αυτό το μέρος τόσο πολύ καιρό που μας προκαλεί αγωνία».²⁶

Στη συνέχεια βλέπουμε τον Khaled στο Όλνταμ να υποφέρει από βαρεμάρα – μια βαρεμάρα δίχως αγωνία. Τον κατακλύζει η νοσταλγία για την Κύπρο, τη χώρα που άφησε, και η οποία του λείπει, μια χώρα γεμάτη προοπτική – ευκαιρίες που πέρασαν δίχως να υλοποιηθεί οτιδήποτε. Υποφέρει από μια βαρεμάρα κατά την οποία η διάκριση ανάμεσα σε παρελθόν, παρόν και μέλλον είναι ζοφή. Μια βαρεμάρα που συμπυκνώνεται άρτια σε μια τυπική βροχερή μέρα στην Αγγλία καθώς βλέπει έξω από το παράθυρο. «Τι να κάνω», λέει. «Κάθε μέρα εγώ σπίτι, σπίτι, σπίτι, εγώ βαριέμαι σπίτι».²⁷

Και αυτή η αντίδραση θα πρέπει να κάνει εντύπωση στους θεατές. Υπογραμμίζοντας τον νόστο ως μια θεμελιώδη ανθρώπινη διάθεση, ο Χάιντεγκερ παραπέμπει στον Νοβάλις, ο οποίος τον περιγράφει ως «μια παρόρμηση να νιώθεις παντού οικεία».²⁸ Ο νόστος αντικατοπτρίζει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι βρίσκονται ανάμεσα στο τοπικό και το παγκόσμιο, το οικείο και το ξένο. Ωστόσο, μπορεί να νιώσουμε αποξενωμένοι και νοσταλγικοί παντού και οπουδήποτε, ακόμη και στα μέρη που αποκαλούμε «πατρίδες».

Σ' αυτό το σημείο, μπορούμε ν' αρχίσουμε να επανεξετάζουμε τη «γνησιότητα» ως τον «γνήσιο δεσμό» μ' ένα μέρος. Η καθολικά ανθρώπινη κατάσταση δεν είναι αυτή του να είσαι στο σπιτικό σου, αλλά του να είσαι συνεχώς αποξενωμένος και νοσταλγικός, παντού και ταυτοχρόνως. Είμαστε όλοι –πολίτες και απάτριδες εξίσου– διαρκώς νοσταλγοί και επισφαλείς, κι έχουμε ανάγκη τους άλλους.



Efi Savvides and Narin Amin,
Oldham, June 5, 2020, from *Weather*, 2020–ongoing
Single-channel digital video, color, sound

- 1 Το παρόν δοκίμιο αντλεί, εν μέρει, από το έργο του Γεράσιμου Κακολύρη (Επίκουρος Καθηγητής Σύγχρονης Ηπειρωτικής Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών). Οφείλω ευχαριστίες στον Νίκο Τριμικλινώτη και στη Μαρίνα Χριστοδουλίδου για τις παρατηρήσεις τους σε προηγούμενες εκδοχές του παρόντος δοκιμίου. Ιδιαίτερες ευχαριστίες και στην Ulrika Carlsson για τις οξυδερκείς της παρατηρήσεις.
- 2 Νίκος Τριμικλινώτης, «Country report on citizenship law: Cyprus», [GLOBALCIT] *EUDO Citizenship Observatory* 2015/01, Εκθέσεις Χώρας. Ανακτήθηκε από Cadmus, <http://hdl.handle.net/1814/34479>
- 3 Διεθνές Δικαστήριο στην υπόθεση *Nottebohm* (η υπογράμμιση δική μου).
- 4 Τζούντιθ Μπάτλερ, *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, μτφ. Μιχάλης Λαλιώτης (Αθήνα: Angelus Novus, 2018), σ. 198.
- 5 ό.π.
- 6 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 199.
- 7 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 200.
- 8 ό.π.
- 9 Reidar Maliks, «Kant, the State, and Revolution», *Kantian Review* 18, τόμ. 1 (2013), σ. 29 (πρωτότυπη μετάφραση).
- 10 Ιμμάνουελ Καντ: *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Κωνσταντίνος Σαργάντης (Αθήνα: Πόλις, 2006), σ. 81.
- 11 Καντ, *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, σ. 82.
- 12 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 135–137.
- 13 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 136.
- 14 Joseph H. Carens, *The Ethics of Immigration* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 2013), σ. 254 (πρωτότυπη μετάφραση).
- 15 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 136.
- 16 ό.π.
- 17 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 124–125.
- 18 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 132.
- 19 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 137.
- 20 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 103.
- 21 Μπάτλερ, *Σημειώσεις*, σ. 134.
- 22 Mahon O'Brien. *Heidegger, History and the Holocaust* (Λονδίνο: Bloomsbury, 2015), σ. 81–82 (πρωτότυπη μετάφραση).
- 23 Ο Χάιντεγκερ ισχυριζόταν ότι οι «Σημίτες νομάδες» και «σλαβικοί λαοί» δεν μπορούν να αποτελέσουν μια γνήσια κοινότητα καθώς υποφέρουν από «ξεριζωμό». Ωστόσο, άλλες επισημάνσεις μπορούν να διαμορφώσουν μια σταθερή βάση για μια ηθική ισονομίας και συμπερίληψης, παρά αποκλεισμού.
- 24 Χρίστος Χατζηγιάννου, «Can Our Being in the World Remain in the Neuter?» στο *Towards a New Human Being*, επιμ. Luce Irigaray, Mahon O'Brien και Χρίστος Χατζηγιάννου (Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 2019), σ.188.
- 25 Έφη Σαββίδη, *Emmanuel*, 2016, από τη σειρά έργων: *The Empire Is Perishing; the Bands Are Playing*. Παρουσιάστηκε στην έκθεση *The Presence of Absence or The Catastrophe Theory*, στο Δημοτικό Κέντρων Τεχνών της Λευκωσίας (Φεβ. – Απρ. 2018).
- 26 *Emmanuel*, 2016 (η υπογράμμιση δική μου).
- 27 Από μια διαδικτυακή συζήτηση μεταξύ του Khaled Amin και της Έφης Σαββίδη στις 16 Ιουνίου 2020.
- 28 Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Οι θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής*, μτφ. Θεοφάνης Τάσης (Αθήνα: Ευρασία, 2009), σ. 23.
- 1 This essay was partly inspired by the work of Gerasimos Kakoliris (Assistant Professor of Contemporary Continental Philosophy, National & Kapodistrian University of Athens). I am indebted to Nicos Trimikliniotis and Marina Christodoulidou for feedback on earlier drafts of this essay. Special thanks also to Ulrika Carlsson for her insightful feedback.
- 2 Nicos Trimikliniotis, “Country report on citizenship law: Cyprus,” [GLOBALCIT] *EUDO Citizenship Observatory* 2015/01, Country Reports. Retrieved from Cadmus, <http://hdl.handle.net/1814/34479>.
- 3 International Court of Justice in *Nottebohm* (my emphasis).
- 4 Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), pp. 164–65.
- 5 Butler, *Notes*, pp. 164–65.
- 6 *ibid.*
- 7 Butler, *Notes*, p. 166.
- 8 *ibid.*
- 9 Reidar Maliks, “Kant, the State, and Revolution,” *Kantian Review* 18, no. 1 (2013), p 29.
- 10 Immanuel Kant, *Towards Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, trans. David L. Conclasure (New Haven: Yale University Press, 2006), p. 82.
- 11 Kant, *Perpetual Peace*, p. 82.
- 12 Butler, *Notes*, p. 111.
- 13 *ibid.*
- 14 Joseph H. Carens, *The Ethics of Immigration* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 254.
- 15 Butler, *Notes*, p. 111.
- 16 Butler, *Notes*, p. 107.
- 17 Butler, *Notes*, pp. 100–101.
- 18 Butler, *Notes*, p. 107.
- 19 Butler, *Notes*, p. 111.
- 20 Butler, *Notes*, p. 103.
- 21 Butler, *Notes*, p. 109.
- 22 Mahon O'Brien. *Heidegger, History and the Holocaust* (London: Bloomsbury, 2015), pp. 81–82.
- 23 Heidegger claimed that “Semitic nomads” and “the Slavic people” cannot form an authentic community because they suffer from “rootlessness”. Yet other insights can form a solid basis for an egalitarian ethics of inclusion rather than one of exclusion.
- 24 Christos Hadjioannou, “Can Our Being in the World Remain in the Neuter?” in *Towards a New Human Being*, ed. Luce Irigaray, Mahon O'Brien and Christos Hadjioannou (London: Palgrave Macmillan, 2019), p. 188.
- 25 Efi Savvides, *Emmanuel*, 2016, from the series *The Empire Is Perishing; the Bands Are Playing* (presented at *The Presence of Absence or The Catastrophe Theory*, exhibition at The Nicosia Municipal Arts Centre, Nicosia (Feb.–Apr. 2018).
- 26 *Emmanuel*, 2016 (my emphasis).
- 27 From an online conversation between Khaled Amin and Efi Savvides on June 16, 2020
- 28 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995), p. 5.