

УДК 141.319.8:159.964.2]:355.01
DOI: 10.18523/2617-1678.2025.15.3-13

Амельченко О. Є.
<https://orcid.org/0000-0002-6707-1538>

ЗАСТОСОВНІСТЬ ПСИХОАНАЛІЗУ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДО ВИВЧЕННЯ ДОСВІДУ МІГРАЦІЇ ЯК ВТРАТИ У КОНТЕКСТІ ДОСВІДУ ВІЙНИ

У статті проаналізовано можливість застосування психоаналітичного та феноменологічного підходів у межах вивчення такої складової досвіду війни, як досвід міграції. Аналіз робіт зі збірки «Міграція та міжкультурний психоаналіз. Несвідомі сили та клінічні проблеми», виданої під редакцією Крістін Вайт, дає змогу стверджувати, що психоаналіз передовсім опікується витісненими переживаннями, а, отже, в контексті міграції досліджує лише витіснену втрату. Авторка статті демонструє, що, на противагу психоаналізу, феноменологія допомагає описувати також і невитіснені переживання. Опис такого роду досвіду можна знайти у сучасних феноменологів Сари Ахмед і Карлоса Санчеца. У роботах першої досвід міграції постає як тілесний, а в роботах другого показано, що наступні покоління мігрантів сприймають світ у тих самих феноменологічних категоріях, що й ті, хто вперше емігрував. Незважаючи на те, що феноменологічний опис власного досвіду війни можна знайти скоріше у засновника психоаналізу Зигмунда Фрейда, а засновник феноменології Едмунд Гуссерль такого опису не робив, авторка статті стверджує, що досвід міграції у всій його багатоманітності дає можливість більш повно описати саме розроблений останнім феноменологічний підхід. Психоаналітики зводять досвід міграції до досвіду горювання, тобто втрати, яку потрібно пережити. Натомість феноменологічне тлумачення горювання (зокрема наведене у працях Метью Реткліффа, який спирається на Моріса Мерло-Понті) пропонує глибший підхід: якщо у психоаналізі горювання має завершуваний характер і приводить до перенаправлення лібідо на інший об'єкт, то феноменологічні описи допомагають побачити, що деякі об'єкти вартують того, щоб зберігати з ними зв'язок і після втрати. У статті продемонстровано, що такими об'єктами є дім і країна, оскільки вони визначають структуру життя та ідентичність людей, а, отже, й ті цінності й проекти, крізь призму яких люди продовжують сприймати світ після втрати.

Ключові слова: сучасна філософія, філософська антропологія, феноменологія, психоаналіз, політична філософія, людина, досвід, дискурс, війна, відповідальність, співвідповідальність, ресентимент.

Дослідження питань міграції стають усе більш міждисциплінарними, залучаючи, серед іншого, філософські методи тлумачення, зокрема психоаналіз і феноменологію. Психоаналіз використовують для дослідження психологічного досвіду, який виникає у процесі міграції (наприклад, у дослідженнях досвіду акультурації та асиміляції мігрантів (Chirkov, 2024), особливо коли йдеться про досвід будівництва нового дому (Page, 2021)). До феноменології ж звертаються при дослідженні тілесних та інтерсуб'єк-

тивних аспектів досвіду міграції, а коли йдеться про те, як міграція впливає на ідентичність, посилаються на описи цього досвіду від першої особи (з метою утілеснити в них цей феномен) (Galhardi, 2024; Rodríguez, Moctezuma & Thomé, 2019).

Подібний стан справ можна побачити і у власне філософських дослідженнях. Зокрема, у психоаналізі та феноменології дедалі частіше звертаються до питання міграції як явища, що пов'язане з переміщенням осіб. Варто зазначи-

ти, що поняття міграції є доволі широким і охоплює як невимушений спланований переїзд до іншої країни, так і вимушене біженство в пошуках безпеки. Те, що об'єднує різні досвіди міграції, — це втрата дому (у вузькому та широкому сенсах). У феноменології виникає все більше інтересу до досвідів міграції. Наприклад, третій випуск журналу критичної феноменології *Puncta* у 2022 р. було присвячено кордонам і міграції. У межах психоаналітичного дискурсу в 2021 р. вийшла збірка статей «Міграція та міжкультурний психоаналіз. Несвідомі сили та клінічні проблеми» (White & Klingenberg, 2021). Цей інтерес зумовлений тим, що обидві методології сфокусовані на досвідах суб'єкта й пропонують власний вокабуляр і методологічний підхід для опису індивідуальних досвідів, зокрема досвідів війни, до яких можна віднести й досвід міграції. Ба більше, незважаючи на відмінності у досвідах вимушеної та невимушеної міграції, психоаналітики та феноменологи виділяють засадничі риси, притаманні обом.

Через збільшення вимушеної міграції унаслідок війни тема міграції набуває все більшої актуальності й у межах філософських розвідок, що здійснюються в Україні. Наприклад, на кафедрі філософії гуманітарних наук у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка було розпочато дослідницький проєкт «Вдосконалення практик соціального партнерства і толерантності задля протидії академічній міграції з України». У межах цього проєкту дослідники ставлять питання про передумови академічної міграції. Для опису такого досвіду міграції важливим є те, що розкривається антропологічне значення самого поняття міграції (Turenko & Kolotylo, 2024), а також значення цього процесу для формування ідентичності мігрантів (Levcheniuk & Atashkadeh, 2023).

Варто зазначити, що персональний досвід десятиліттями залишався поза увагою дослідників війни. Принаймні така тенденція спостерігалася аж до того, як у XX ст. стався «тілесний поворот» у гуманітарних науках, який торкнувся теорії міжнародних відносин, критичних досліджень війни та політичної філософії (Sheets-Johnstone, 2009). «Тілесний поворот» призвів до того, що в центрі досліджень став суб'єкт як втілена особистість. Цей поворот не відбувся б без розвитку феноменології, оскільки саме в ній суб'єкт уперше постав утіленим. Хоча в засновника феноменологічного методу Едмунда Гуссерля (1859–1938) ми не знайдемо робіт, прямо присвячених тілесності й війні, його наступники присвячували цій темі велику частину своїх до-

сліджень (Паточка, 2001; Lévinas, 1971; Мерло-Понті, 2001). Більше того, деякі дослідники висловлюють припущення, що він був настільки травмований втратою сина у Першій світовій війні, що саме через це не міг вдатися до феноменологічної редукції і поглянути на феномен війни без нашарувань досвіду (de Warren, 2023; Dodd, 2017). Але якщо не вдаватися до психобіографічних прийомів, які можуть призвести до біографічного редукціонізму (Менжулін, 2013), причини такого уникнення теми війни можна знайти у самому методі Е. Гуссерля. Оскільки у його фокусі був трансцендентальний суб'єкт, то саме він забирав на себе увагу зі втіленого суб'єкта, тобто з людини та її досвіду. Сучасні феноменологи відходять від такого роду трансценденталізму та часто описують досвіди війни у більш дотичній до цієї проблематики — есеїстичній — формі. Такі описи можна побачити, наприклад, у феноменологічних есеях Вахтанга Кебуладзе, які він публікує в журналі *The Ukrainians* (Кебуладзе, 2023a, 2023b; Kebuladze, 2023). Також втілений досвід війни досліджує Володимир Приходько (Prykhodko, 2023). Важливо зазначити, що одні українські дослідники фокусуються на питаннях освіти та війни, оскільки їх цікавить вплив війни на академічну діяльність (Бойченко, 2022), тоді як інші визначають обмеженість дискурсивної етики в часи війни та дискутують на цю тему з провідними сучасними філософами (Єрмоленко, 2022).

У психоаналізі ситуація склалася інакше, оскільки Зигмунд Фройд (1856–1939) від початку описав власні досвіди війни у есеях «Рефлексії про війну та смерть» (Freud, 1924). Насправді сприйняття людини в його роботах радикально відрізнялося від феноменологічного, адже йому йшлося про досвіди, які недоступні сприйняттю і керують людьми, залишаючись несвідомими. І тим не менш З. Фройд вдалось дуже феноменологічно описати досвід, який він пережив під час Першої світової війни, — як досвід розгубленості та розчарування у людстві та моральності державців. Варто зазначити, що з психоаналітичного тлумачення суб'єкта випливає також і те, що психоаналіз деконструє свідомість і самість, щоби показати несвідомі процеси та надати їм символічного значення. Тож, замість того, щоби працювати з певним явищем чи досвідом самим по собі, психоаналіз розглядає їх симптоматично — як такі, що мають бути деконструйовані й у такий спосіб усунуті.

Натомість у феноменології, починаючи з 40-х років XX ст., почали приділяти увагу досвіду людини як тіла і зв'язку тіла й психіки. Згада-

ний вище тілесний поворот став можливий завдяки Морісу Мерло-Понті (1908–1961), у роботах якого людина вперше постала втіленою особистістю, яка саме завдяки власному тілу має зв'язок зі світом, з яким утворює єдність. Така втілена феноменологія М. Мерло-Понті долає дуалізм тіла та розуму, який усе ще був наявний у концепції трансцендентального его Е. Гуссерля. Тому його твори й стали центральними для дослідників війни після тілесного повороту, адже саме М. Мерло-Понті, захоплюючись одночасно психологією та філософією (ба більше, викладаючи їх по черзі), зміг надати тілу належного значення у свідомих і несвідомих процесах. Саме такому втіленому суб'єкту й присвячує увагу у своїх роботах сучасна британська феноменологія Сара Ахмед (нар. 1969 р.).

З огляду на те, що інтерес до теми міграції як втіленого досвіду зростає, варто визначитись, яка філософська методологія допоможе нам краще описувати досвід міграції: феноменологічна чи психоаналітична? Якщо починати з першої, то варто звернутися до ґрунтовної праці сучасної саме С. Ахмед. У своїй роботі «Дивні зустрічі. Втілені інші у постколоніальності» (Ahmed, 2000) вона аналізує зв'язок між ідентичністю, відчуттям належності й домом, намагаючись описати специфічний досвід міграції. С. Ахмед зауважує, що мігрантів часто конструюють як чужинців, які, «покинувши дім їхньої нації, є тілами, які не належать до повсякденного світу, у якому мешкають, і до громад, у які вони приїхали жити» (Ahmed, 2000, р. 78). Однак термін «чужинець», на її думку, є фетишем, який постає з соціальних антагонізмів. Як такий, він не є достатнім для опису мігрантів, які мають різноманітні історії, що стоять за їхніми рішеннями покинути рідні краї. Тому С. Ахмед стверджує, що потрібно наративізувати суб'єктність мігрантів, не зводячи їх до чужинців. Для цього вона пропонує поглянути на досвід покидання дому з погляду самих мігрантів, а не з перспективи «свого», який якраз таки й може називати інших «чужинцями». Аналізуючи досвід полишення дому, вона фокусується на тому, як опосередкований зв'язок між світом і домом змінюється з погляду тих, хто свій дім покинув (Ahmed, 2000, р. 79). Але спочатку вона ставить під питання протиставлення між домом і чужими землями, згідно з яким лише ті, хто покидають свій дім, перебувають у русі. Проблема такого протиставлення, на думку С. Ахмед, полягає в тому, що в ній дім асоціюється з близькістю, а чужість виноситься за його межі. З метою продемонструвати, що чужість завжди наявна

і вдома і що дім не дорівнює близьким, С. Ахмед розширює визначення дому до нації, у межах якої громадяни завжди зустрічаються з іншими, яких розпізнають як чужинців. «Стверджувати протилежне означало б уявити націю як очищений простір, а заперечувати відмінності у цьому просторі означало б припустити, що ви зустрічаєте чужинців лише на кордоні», — пише С. Ахмед (Ahmed, 2000, р. 88). На основі такого розширеного визначення дому вона доходить висновку, що в межах самого дому одразу ж наявні чужість і рух. Вони знаходять прояв у зустрічах із тими, хто приходить, залишається та йде. Тобто, на її думку, дім визначається через рух та переміщення і вимагає у чужинців встановити відносини близькості та дистанції у межах самого дому.

Попри те, що С. Ахмед пориває із опозицією дому та чужості, вона не заперечує того, як важко може бути покинути дім. Ці почуття вона пов'язує з тим, що дім сентименталізують як простір належності. Для опису цієї сентименталізації вона використовує термін «буття-вдома», яким позначає те, як людина себе почуває або не почуває вдома. Разом з тим, вона визначає дім як зажитий досвід місцевості. У такому досвіді «місцевість вторгається у почуття, вона визначає те, що відчуваєш на запах і дотик, чуєш та пам'ятаєш» (Ahmed, 2000, р. 89). Тому, на думку С. Ахмед, зажитий досвід буття-вдома передбачає, що як місцевість просочується в того, хто в ній проживає, так і суб'єкт, який населяє її, просочується в неї. Простір дому населяє нас так само, як і ми його. Тому С. Ахмед пропонує сприймати дім як другу шкіру. Але як така, що дає можливість суб'єктові проникати в себе, ця шкіра також дозволяє чужому проникати в дім. На основі цієї метафори С. Ахмед показує, як міграція може відчуватися на рівні тіла і як трансформація самої шкіри (її звуження та розширення). І оскільки у новому просторі людина має інші відчуття на шкірі, для опису досвіду міграції С. Ахмед використовує також метафору свербіння.

Разом із просторовим переміщенням унаслідок міграції відбувається і часове переміщення, або, як пише С. Ахмед, «минуле асоціюється з домом, у якому неможливо жити і бути населеним у теперішньому» (Ahmed, 2000, р. 91). Оскільки дім асоціюється з минулим, вона вважає, що саме неможливість повернутися додому пов'язує місце і пам'ять. Тому кожна зміна дому викликає розрив між минулим і теперішнім, або, як каже С. Ахмед, «зморшки на шкірі». Змінюючи дім і намагаючись зрозуміти місце, у якому починає проживати, людина не може застосувати

пам'ять. У новому місці власне тіло відчувається як таке, якому дискомфортно, адже воно не на своєму місці. Саме тому, на думку С. Ахмед, мігранти збираються у спільноти, у яких діляться історіями, намагаючись надати форми своєму минулому як втраті дому й повернутися до власного тіла як простору, який населений новим домом. Проте ділитися історіями буває нелегко, навіть дискомфортно, адже, пригадуючи дім, мігранти відчувають, що нездатні повністю заселити теперішній простір. Тому С. Ахмед називає історії мігрантів спогадами шкіри, у яких вони відчувають, ніби знову повертаються у знайомий простір дому. Однак попри те, що міграція постає відчуженням від того тілесного простору, який був утворений життям удома, саме завдяки своїй спільноті мігранти здатні здійснити тілесну трансформацію та змінити ставлення до незнайомого простору й у такий спосіб зажити його.

Щоби уникнути об'єктивації, у дослідженні досвіду міграції потрібно зустрітися з Іншим. У цьому контексті варто звернути увагу на роботи ще одного сучасного феноменолога, який спирається зокрема й на доробок Емануеля Левінаса та М. Мерло-Понті, — Карлоса Санчеца. Важливим є те, що К. Санчез застосовує феноменологічний метод для концептуалізації досвідів мігрантів. За допомогою феноменологічних описів він виокремлює низку категорій, які об'єднує у так званий розум незадокументованих мігрантів. Цим поняттям він описує історичний розум або, інакше кажучи, інтерсуб'єктивну історичну раціональність, яка притаманна мігрантам і їхнім дітям, які могли бути народжені вже у новій країні. Використовуючи термін «незадокументований мігрант», К. Санчез підкреслює, що називати мігрантів нелегальними — проблематично. Ба більше, йому йдеться про досвід не лише тих людей, що не мають легального дозволу на роботу в іншій країні, а й тих, хто відчуває себе «нелегалами» чи думає, що їх так сприймають. Тобто він залучає до розгляду досвіди усіх тих, хто веде життя, яке відповідає «розуму незадокументованих мігрантів», навіть тих, хто має усі документи й дозволи для «легального» життя та роботи. У статті «Філософія та постімміграційний страх» К. Санчез надає пояснення тому, що ідентичність постіммігрантів, тобто тих, хто був народжений і легалізований уже в новій країні, тим не менш у багатьох аспектах продовжує відображати ідентичність первинних мігрантів, тобто батьків / дідусів і бабусь. На прикладі досвіду страху він показує, що незалежно від того, чи є в наступних поколіннях реальні причи-

ни для цього, страх передається з покоління в покоління (Sánchez, 2011).

У статті «До феноменології розуму незадокументованих мігрантів» К. Санчез стверджує, що в основі цієї інтерсуб'єктивної раціональності лежить життя незадокументованих мігрантів. Тому вона «пов'язана з місцем та походженням, які завжди передбачають можливість повернення», а також зі «спогадами про від'їзд, перетин, досягнення та повернення» (Sánchez, 2022, р. 61). На основі переживань, емоцій, досвідів і спогадів, які є спільними для всіх мігрантів, К. Санчез конструє екзистенційно-феноменологічні категорії, які становлять зажитий досвід незадокументованих мігрантів. Ці категорії, на його думку, структурують «розум незадокументованих мігрантів» і є ресурсами для їх існування. Саме тому вони є спільними для всіх мігрантів, які мають доступ до них через історії, анекдоти і міжособистісні травми. Як зазначає К. Санчез у згаданій статті, до таких категорій можна віднести подорожування, повернення, перетин, невизначеність і ностальгію. Ці категорії вписані в історичну пам'ять міграції і «відображаються у віруваннях та ставленнях до міграції як такої, до належності, випадковості життя, центральності пам'яті та значення смерті» (Sánchez, 2022, р. 61).

Перша з перелічених категорій — подорожування — вказує на те, що раціональність незадокументованих мігрантів розуміє світ із перспективи постійного та безперервного руху (Sánchez, 2022, р. 66). Цей рух пов'язаний із тим, що досвіди мігрантів містять у собі відчуття неперестійності. Якщо порівнювати цю категорію з твердженням С. Ахмед про те, що в самому домі теж наявний рух, то можна сказати, що принаймні вдома, окрім руху, є ще й паузи та доволі довгі зупинки, тимчасом як подорожування мігрантів є безупинним. Разом з тим, на думку К. Санчеца, подорож мігрантів завжди має початок, який постає одночасно і її завершенням. І оскільки цей початок завжди передбачає повернення додому, він виділяє другу категорію — повернення. Саме повернення є метою і найбільшим бажанням мігрантів, хоч воно може й не настати. Подорож мігрантів не може бути повною, доки не відбудеться повернення. Ба більше, ніщо не може відхилити подорожування від його остаточної мети. Саме тому К. Санчез стверджує, що мігранти «мислять-через-повернення». Ця категорія «структурує розум незадокументованих іммігрантів, забарвлюючи сьогодення планами на майбутнє» (Sánchez, 2022, р. 69). Це так навіть у випадку, якщо ці плани є думками

про репатріацію їхніх тіл на батьківщину після смерті. Тож єдиною паузою, єдиним перепочинком у тому безупинному русі, яким є життя мігрантів, виявляється смерть. Проте варто зазначити, що, виділивши цю феноменологічну категорію, К. Санчез підкреслює, що не певен, чи справді вона структурує досвід дітей мігрантів так само, як і досвід їхніх батьків. Тому, можливо, цей безперервний рух додому все ж таки більшою мірою характеризує життя саме перших поколінь мігрантів.

Третьою категорією раціональності незадокументованих мігрантів є перетин. К. Санчез вважає, що подорожування неможливе без перетину, оскільки на шляху незадокументованих мігрантів постає багато перешкод. Тому перетин стосується як буквального перетину кордону, так і стану буття мігрантів у цілому. З огляду на це К. Санчез стверджує, що перетин ніколи не є завершеним. Він посилається на мексиканську філософію, у якій для такого стану буття є окремий термін — *nepantla*. Цей термін позначає також інтерналізований перетин, що важливо для К. Санчеза, оскільки він вважає, що «досвід перетину впливає на мислення у різні способи, і звісно — у вигляді травми та страху усвідомити це як межу та — оскільки цю межу було перетнуто — як трансгресію» (Sánchez, 2022, p. 67). Але разом із трансгресією і порушенням закону (навіть якщо ці переживання є внутрішніми обмеженнями, які діти незадокументованих мігрантів інтерналізували з досвіду батьків), перетин також дає можливість трансцендування, виходу за засвоєні межі.

Четвертою категорією, яку виділяє К. Санчез, є невизначеність. Вона пов'язана з подорожуванням і перетином, оскільки останні є категоріями руху, тобто нестабільними та плинними. Через цю плинність мігранти покладаються лише на власний досвід і не мають певності ні в чому, навіть у істинах розуму. Звертаючись до мексиканської філософії, К. Санчез називає цю категорію *zozobra*¹, оскільки світ у мисленні, що послуговується нею, постає таким, що «пропонує несумісні та ризиковані життєві вибори» (Sánchez, 2022, p. 68). Незважаючи на ризик, ці вибори сприймаються як необхідні, від чого невизначеність ще більше зростає. Останньою категорією, яку К. Санчез виділяє, роблячи наго-

лос на неповноті окресленого ним переліку, є ностальгія. Вона пов'язана з другою категорією, тобто з бажанням повернутися додому. Мігранти, на думку К. Санчеза, сприймають і переживають світ крізь призму цього бажання і тому можуть миритися з невизначеністю. Вони ніби ведуть неосілий спосіб життя, оскільки сприймають життя як постійний перетин і невизначеність. Саме з ностальгії походить бажання повернутися додому, навіть якщо це повернення стане можливим лише посмертно.

Щоби проаналізувати досвід міграції з погляду психоаналізу, варто звернутися до збірника праць «Міграція та міжкультурний психоаналіз» (White & Klingenberg, 2021). У ньому можна знайти не лише теоретико-методологічне пояснення того, як психоаналіз працює із досвідом міграції, а й розгляд прикладів роботи з цим досвідом на основі психоаналітичної практики авторів-дописувачів. Зокрема, у психоаналітичній теорії міграція розглядається у термінах втрати, досвід якої є інакшим у різних людей і залежить від їхнього внутрішнього ставлення до втрати та процесу горювання, яким вона супроводжується (White & Klingenberg, 2021, p. 30). Втрата тут постає через те, що, мігруючи, людина залишає дім та батьківщину, рідну мову й навіть втрачає сенс та мету життя. Психоаналітики працюють із витісненими втратами, які в процесі міграції не пережили їхні клієнти (White & Klingenberg, 2021, p. 38). За результатами психоаналітичної терапії людина має змиритися з цими втратами, що можна зробити, лише переживши процес горювання. Отже, горювання має своє завершення, після якого стає можливим досягнення людиною відчуття дому в новому суспільстві та в собі самій (зокрема, зробивши вибір, залишатися їй у новій країні або повертатися на батьківщину). Якщо ж розглянути практичні випадки, то психоаналітики працюють із невирізненим горюванням, тобто з непрожитим досвідом втрати. З огляду на це горювання постає у психоаналізі як таке, що потрібно вирізнити, щоби інтегрувати його в життя і в такий спосіб зібрати суб'єкта наново, надавши сенсу його життю. Але, щоб зрозуміти таке тлумачення міграції (як втрати, яку має бути відгорьовано), треба прояснити, чим є горювання з погляду психоаналізу.

У есеї «Горювання та Меланхолія» (1917 р.) З. Фройд стверджував, що горювання є реакцією на втрату людини, яку любили, або ж певної абстракції, яка замінила місце такої людини. Такою абстракцією, на його думку, могла бути держава, свобода або інші ідеали. У зазначеному есеї З. Фройд продемонстрував, що горювання і ме-

¹ В іспанській це слово позначає відчуття неспокою та страждання. Етимологію простежують до старокаталонської *sotsobre*, від *sots* + *sobre*; пор. сучасний каталонський *sotsobrar* («перекидатися»). У мексиканській філософії це слово використовують, щоб описати хитке, безпідставне відчуття, яке може мати людина, коли весь світ відчувається як невизначений і ненадійний.

ланхолія мають спільні риси, зокрема втрату інтересу до зовнішнього світу, втрату здатності замінити втрачену людину на новий об'єкт любові, а також відкидання будь-якої діяльності, яка не пов'язана з втраченою людиною (Freud, 1968, р. 429). У горюванні ці риси пов'язані з тим, що людське *ego* повністю занурене у цей процес, який допомагає зберегти зв'язок зі втраченою людиною так, ніби вона продовжує фізично існувати. При цьому, на думку З. Фрейда, на відміну від меланхолії, горювання не є патологічним процесом. У результаті горювання *ego* звільняється від прив'язки до того, що було втрачено, тобто перестає покладатися на спогади та очікування. Отже, у горювання є завершення. Ба більше, З. Фрейд стверджував, що це нормально, що цей процес не відбувається одномоментно, оскільки лібідо притаманне небажання змінювати об'єкт власної спрямованості, й допоки цим об'єктом залишається втрачена людина, вона продовжує існувати (Freud, 1968, р. 430). Тож у результаті горювання звільняється не лише суб'єкт (тобто вивільняє лібідо і спрямовує на інший об'єкт), а й остаточно припиняє існувати втрачена людини. Іншими словами, разом із завершенням процесу горювання зникає відчуття присутності втраченого об'єкта у житті суб'єкта. Ба більше, емоційна прив'язка до нього переходить на інших об'єктів. Та хіба люди не прагнуть зберегти зв'язок зі втраченим? Хай то близька людина, дім чи власна країна, чи може горювання завершитись не переспрямуванням лібідо, а трансформацією зв'язку із втраченим? Відповіді на ці запитання можна знайти у розповідях про досвід горювання від першої особи, які лягли в основу феноменологічного дослідження сучасного британського феноменолога Метью Реткліффа.

Доробок М. Реткліффа є прикладом того, що, на протипагу психоаналітичному погляду на горювання, феноменологія пропонує розуміти цей досвід як такий, що може не містити згаданої вище резолюції, адже втрачена людина може у певний спосіб продовжувати існувати, визначаючи те, що є значущим у світі. У цьому полягає найбільша відмінність між психоаналізом і феноменологією, адже остання описує явища і досвіди, тоді як перший працює з цими описами у такий спосіб, щоб людина могла позбутися певних симптоматичних переживань. У роботах М. Реткліффа можна наочно побачити, як саме феноменологія працює з такими важкими переживаннями й досвідами, як втрата та горювання. З цією метою варто розглянути його нещодавню статтю «До феноменології горя: інсайти із Мерло-Понті» (Ratcliffe, 2020), у якій цей дослідник

запропонував розділяти поняття втрати і горя. Проте спочатку варто зазначити, що М. Реткліфф посилається у своїх роботах на М. Мерло-Понті й розглянути доробок останнього. У своїй центральній праці «Феноменологія сприйняття» М. Мерло-Понті лише коротко торкався теми горювання: коли порівнював втрату людини з фантомними болями, які виникають після втрати кінцівок. Скориставшись цим порівнянням, М. Мерло-Понті дійшов висновку, що досвід втрати не виключає із горизонту можливостей усе те, що йому передувало. Перш за все, він пов'язував подібне збереження горизонту можливостей із тим, що світ людини організований практичною діяльністю, тому попри втрату вона продовжує ставитись до світу так само, як ставилась до нього до втрати, тобто за звичкою. Отже, втрати не можуть одразу обмежити потенційну діяльність, адже можливості «вписані» у досвід людини. Важливо зазначити, що М. Мерло-Понті посилався також на психоаналіз: коли розглядав, чому відбувається витіснення, яке, на його думку, не дає певним досвідам, зокрема втраті, стати минулими, й через що вони продовжують визначати теперішнє. Він пов'язував це з тим, що сама структура досвіду залишається незмінною. Якщо ж досвід визначає певна травма, то вона стає манерою буття, загальною настановою людини. Саме тому «людина з ампутованою ногою може відчувати свою ногу так само добре, як я присутність свого друга, якого немає перед моїми очима, вона не зникає для неї тому, що вона продовжує рахуватись із нею, — Пруст також міг констатувати смерть своєї бабусі, не втрачаючи її, адже вона залишалась у смислового полі його життя», — стверджував М. Мерло-Понті (Мерло-Понті, 2001, с. 103).

Саме з цієї перспективи підійшов до феноменологічного дослідження горя М. Реткліфф. Незважаючи на те, що у згаданій статті 2020 року він стверджував, що досвіди втрати є більш багатоманітними, ніж їх описував М. Мерло-Понті, М. Реткліфф все одно вважає доробок останнього важливою відправною точкою для дослідження горя у феноменологічний спосіб і тому посилався на нього й у своїй ґрунтовній праці «Світи горя» (Ratcliffe, 2023). Найбільш визначальними для М. Реткліффа стали такі поняття із робіт М. Мерло-Понті, як життєсвіт і стиль, а також міжособистісний досвід і невизначеність. Поняття життєсвіту стало важливим у контексті горювання, оскільки таке розуміння світу описує його як такий, що організований за практикою та звичкою. Тому, попри втрату, люди можуть продовжувати діяти за звичкою, тобто так, ніби цієї втрати не відбулося. Однак при

цьому М. Мерло-Понті вважав, що вони потім розчаровуються — не знаходячи відповідей там, де зазвичай вони були (Мерло-Понті, 2001, с. 103). Тут ідеться про відповідь як певну реакцію на діяльність, яку зазвичай очікують від іншого у міжособистісних стосунках. Такою реакцією можуть бути як дії і жести, так і слова іншої, втраченої людини. М. Реткліфф, на противагу М. Мерло-Понті, показує у своїх роботах, що розчарування постає скоріше з усвідомлення того, що для інших людей світ залишається незмінним, тоді як для тих, хто горює, він розпадається на частини. Британський дослідник пояснює це тим, що цілісність життєсвіту може залежати як від близьких людей, так і від дому чи роботи. Втрата ж однієї з цих умов можливості життєсвіту його підриває. Проте, на думку М. Реткліффа, це не означає, що, втрачаючи щось фізично, люди перестають «відчувати» його присутність у тому, як вони сприймають світ, адже всі ті речі й люди, які уможливають життєсвіт, продовжують мати на увазі як у вчинках, так і в подальших життєвих проєктах. Як це відбувається, М. Реткліфф пояснює на прикладі втрати близької людини, посилаючись на поняття стилю та міжособистісних стосунків у тлумаченні М. Мерло-Понті.

Поняття стилю позначає всі ті можливості «для вираження, жестів, діяльності та стосунків», які постають у нашому досвіді іншої людини, у її житті (Ratcliffe, 2020, р. 663). І, згідно з М. Мерло-Понті, якщо ми знаємо когось, то її чи його специфічний стиль впливає на нас самих і на те, як ми сприймаємо світ. М. Реткліфф стверджує, що цей вплив може не перериватися із втратою цієї людини, адже стиль не вичерпується тими внесками, які ця людина зробила в структуру життя інших протягом власного життя. Натомість стиль передбачає відкритість до нових можливостей (Ratcliffe, 2020, р. 665). Друге поняття, міжособистісних стосунків та інтерсуб'єктивного досвіду, про яке вже було згадано вище, стосується того факту, що ми можемо зберігати зв'язок із померлими та відчувати наявність їхнього унікального стилю й після втрати. На думку М. Реткліффа, збереження цього зв'язку є помічним у процесі реорганізації досвіду, яка необхідно відбувається внаслідок втрати, оскільки дає можливість зберегти певну стійкість світу, який тріщить скрізь. У цьому контексті проявляється важлива функція горювання, яка полягає в тому, щоб примирити світ із втратою. Говорячи про реорганізацію досвіду, М. Реткліфф також стверджує, що досвід із часом перестає спиратися на певні звички та норми, які були пов'язані з втраченою людиною,

оскільки після втрати вони можуть виявити свою незастосовність. Остання постає внаслідок відсутності цієї людини в житті, оскільки певні звички можуть бути зав'язані на ній і з її відсутністю у житті втрачають свою актуальність.

Із цією втратою звичок і норм пов'язане й поняття невизначеності, яке також є важливим для М. Реткліффа у його феноменології горя. Адже він вважає, що від померлих залежать «більші патерни взаємопов'язаних можливостей, що розгортаються», і тому з їхньою смертю «речі перестають пропонувати ці можливості, вони більше не пов'язані одне з одним стабільним, однозначним чином, що відображає довгострокові проєкти», й «практично значущі зв'язки між речами розмиваються», а отже розмивається також і «відчуття загальної ситуації, в якій речі сприймаються як такі, що з'являються та змінюються» (Ratcliffe, 2020, р. 661). Відповідно до цієї тези, М. Реткліфф робить висновок про те, що сама феноменологічна структура нашого сприйняття дійсності ламається у результаті горювання. Із втратою патернів, які допомагали нам сприймати світ як взаємозв'язані можливості, на які ми розраховуємо, втрачається і орієнтація у цьому світі. Й попри те, що речі залишаються на тих самих місцях, із втратою звичних зв'язків між ними настає втрата контексту практики й приходить відчуття, що вони нам не знайомі (Ratcliffe, 2020, р. 662). Чому ж світ першопочатково постає для нас як такий, що містить можливості для розгортання певного роду подій? І як ми передбачаємо ці можливості ще до того, як вони реалізуються? Намагаючись відповісти на це запитання, М. Реткліфф звертається до терміна «можливе сприйняття», який запропонував Е. Гуссерль, коли говорив про «горизонтальну» структуру досвіду. Останній стверджував, що люди сприймають речі крізь призму можливостей, які можуть бути реалізовані в результаті нашої взаємодії з ними. Іншим важливим поняттям для М. Реткліффа у цьому контексті постає центральне для феноменології М. Мерло-Понті поняття сприйняття. М. Реткліфф посилається на нього у своїй книжці «Світи горя», щоби продемонструвати, що значення властиве речам і сприймається разом із ними, а не приписується їм у результаті сприйняття. На основі цих феноменологічних понять М. Реткліфф і робить висновок про те, що «речі постають важливими та пов'язаними з потенційною діяльністю у спосіб, який відображає структуру нашого життя — наші проєкти, турботи та занепокоєння» (Ratcliffe, 2023, р. 29). Саме тому у взаємодії з практично значущими речами люди мають досвід не лише притаманних їм можливо-

стей, а й досвід очікування реалізації цих можливостей. Проаналізувавши те, як інші люди впливають на структуру життя, М. Реткліфф показує, що значення речей також залежить від стосунків із людьми. Тож, переживаючи втрату людини, яка визначала структуру життя (оскільки надавала значення певним цінностям, речам і проєктам), люди відчувають, що життя не співвідноситься зі втратою, оскільки вони продовжують «бачити» (згідно з термінологією автора — «мати на увазі») втрачену людину в усіх тих проєктах, цінностях і речах, яким вона надала значення. Та чи можна застосувати те саме пояснення до втрати дому через міграцію? На мою думку, це можливо, оскільки дім (як у конкретному сенсі, так і у більш загальному — як країна та співвітчизники) також впливає на те, які цінності та проєкти мають значення, а отже визначає життєсвіт людини.

М. Реткліфф також погоджується з цим наприкінці своєї статті «До феноменології горя: інсайти із Мерло-Понті» (Ratcliffe, 2020), хоча він і присвятив більшу частину свого дослідження горюванню внаслідок втрати близьких. Ба більше, спираючись на тлумачення мови у роботах М. Мерло-Понті, М. Реткліфф додає, що цей розрив зв'язків також стосується думок та мовлення і може виникнути і з втратою дому або роботи. Останній досвід залишається, на думку М. Реткліффа, відмінним, оскільки міжособистісні стосунки формують та підтримують структуру нашого життя. Проте в контексті цього дослідження досвіду міграції як втрати дому (як власного дому, так і дому у ширшому значенні — країни), важливим є те, що про цю втрату можна сказати як про втрату значення та зв'язної структури світу. Втрата, а з нею і горювання, приносять збурення життєсвіту, і звичні речі втрачають сенс. У зв'язку з цим у вищезгаданій статті М. Реткліфф доходить висновку про те, що структури горювання та редукції схожі одна на одну. Редукція, як основний метод феноменологічного дослідження, передбачає послаблення інтенційної спрямованості у сприйнятті, яка пов'язує нас зі світом. У горюванні цей зв'язок зі світом також зникає, і тому його теж можна тлумачити як певного роду редукцію — «несвідому» і ненавмисну редукцію, яка відбувається без підготовки та інтенції (Ratcliffe, 2020, р. 666). Тож, на відміну від філософів, люди, які горюють, не підготовлені до редукції і не мають рефлексійної спрямованості на цей досвід. І саме тому для філософів, на думку М. Реткліффа, горювання може мати особливий інтерес, а дослідження цього феномена може допомогти краще зрозуміти природу людського досвіду як такого.

З огляду на це М. Реткліфф присвятив феноменологічному аналізу досвіду горювання велику працю, про яку йшлося (Ratcliffe, 2023). У результаті дослідження горювання він виявив загальну структуру емоційного досвіду, яка відрізняється від інших досвідів, зокрема споглядання. І саме через те, яку структуру воно має, горювання здатне змінити те, як ми сприймаємо світ у цілому. Для демонстрації цієї структури варто почати з того, яке визначення горювання дає М. Реткліфф. У його роботах горювання постає як емоційна відповідь на втрату, яка передбачає її усвідомлення. Він характеризує останнє як динамічний процес, який розтягнений у часі та має подвійну інтенційність. На думку М. Реткліффа, на прикладі горювання можна чітко побачити, що емоційна інтенційність є подвійною, подвійно спрямованою — на конкретний об'єкт, який викликає емоцію, і на суб'єкта, який цю емоцію переживає. Це пов'язано з тим, що емоції забарвлюють не лише світ, а й те, як ми його відчуваємо і взаємодіємо з ним. Вони, словами М. Реткліффа, «охоплюють складний динамічний процес розпізнавання життєвої ситуації та взаємодії із нею» (Ratcliffe, 2023, р. 47). Саме тому емоційний досвід здатен змінювати наше сприйняття світу і нашого місця в ньому.

М. Реткліфф також продовжив порівняння між втратою близької людини і втратою кінцівок, яке проводив М. Мерло-Понті, з метою показати, що горювання є свого роду травмою самотності, оскільки розуміння себе може залежати від тілесної конституції так само, як від інших людей, дому чи роботи, з якими ми себе ідентифікуємо та через яких визначаємо. Тому, на думку М. Реткліффа, горе як процес також «передбачає розпізнавання та реагування на порушення емпіричного світу, що також можна описати в термінах життєвої структури або відчуття того, ким ви є» (Ratcliffe, 2023, р. 43). І оскільки у своєму розумінні людини М. Реткліфф також спирається на доробок М. Мерло-Понті, суб'єктивність у його роботах постає як така, що визначається тілесністю. Саме тому і горе він вважає тілесним за природою, а з метою продемонструвати це наводить приклади з особистих розповідей про втрати, наданих у межах опитування, яке лягло в основу його книжки. З цих прикладів видно, що біль втрати часто локалізований у тілесних відчуттях.

У контексті дослідження досвідів війни також важливо підкреслити, що М. Реткліфф прирівнює значення потенційних розривів структури життя (через втрату роботи, дому, близьких людей чи частин тіла) із реальними наявними розривами. Феноменологічна структура цих

втрата є спільною. Отже, життя із втратами, які, подібно до щойно перелічених, є лише потенційними, ставить під сумнів усі звичні рутини — так само, як і життя із реальними втратами. Коли звичні рутини не спрацьовують, людина «не сприймає речі як належні, як вона це робила раніше», адже емоційні епізоди й процеси мають згадану подвійну інтенційність, а отже значення, яке людина надає переживанню потенційної загрози, дестабілізує її життя, на фоні якого виникає це переживання (Ratcliffe, 2023, р. 34). Саме на основі цього відкриття М. Реткліфф робить висновок про те, що емоційні досвіди відрізняються від інших досвідів не лише тим, що мають подвійну інтенційність, а й тим, що вони пов'язані як із фактичним, так і з можливим порушенням повсякденності. «Це передбачає особливий тип інтенційності, пов'язаний із наслідками подій (які викликають емоції. — О. А.) для емпіричного світу, в якому ці події відбуваються» (Ratcliffe, 2023, р. 46), а також із очікуванням певних наслідків подій у потенційному майбутньому. Проте таке очікування втрати більше притаманне не мігрантам, досвіду яких присвячено цю статтю, а тим, хто залишається в країні, у якій іде війна. На основі цього можна стверджувати, що феноменологічний метод демонструє свої переваги не лише за описів досвіду міграції, він також має великий потенціал для подальшого аналізу досвіду продовження перебування у країні, у якій іде війна, а, отже, й кращого розуміння досвіду війни як такої.

Для феноменологічного опису досвідів війни мають фундаментальне значення самі феномени, тоді як психоаналіз спрямований на усунення симптомів. У роботі психоаналітиків феноменологічні описи певних досвідів стають лише інструментами, які використовують тільки епізодично. На прикладі наведених описів досвіду міграції видно також, що звернення до тілесності допомагає феноменології описати цей досвід більш ґрунтовно. Зокрема він розкривається як такий, що не лише приносить тілесний дискомфорт у вигляді свербіння чи зморшок на шкірі, а й руйнує зв'язок із минулим, яке було пов'язано з покинутим домом (Ahmed, 2000).

Ба більше, мігранти можуть не лише відчувати себе не на своєму місці, а й втрачати частину своєї самоідентифікації, а отже — й частину

себе, оскільки зміна світу досвіду через міграцію є втратою, яка запускає емоцію горювання, що впливає на весь подальший досвід (Ratcliffe, 2023). Саме як втрату, яку потрібно відгорювати, досвід міграції розуміють також психоаналітики. Проте, на мою думку, окрім згаданої вище аналітичної інструменталізації описів досвіду, методологічним обмеженням психоаналізу в дослідженнях досвіду війни є і той факт, що приклади досвідів психоаналітики беруть із власної практики, яка обмежена не лише лікарською таємницею, а й тим, що вони фокусуються у своїй роботі суто на витісненому матеріалі. Зокрема у контексті досвідів міграції їм ідеться лише про витіснене горювання.

Також звужує потенціали дослідження й той факт, що суб'єкт у психоаналізі має бути «вилікуваним», тобто в контексті міграції психоаналіз має допомогти йому пережити втрату й знайти новий об'єкт любові / прив'язаності (хай то людина чи дім). Проте опитування, зокрема ті, на які посилався у своїх дослідженнях М. Реткліфф, свідчать, що часто люди прагнуть продовжити зв'язок із втраченим, нехай і в трансформований спосіб. І саме феноменологія допомагає нам побачити, у який спосіб цей зв'язок може зберігатися та визначати життя людей. Зокрема одним із видів збереження цього зв'язку може бути таке розуміння світу та себе в ньому, яке К. Санчез описував у категоріях ностальгії та повернення (Sánchez, 2022).

Важливо зазначити, що саме феноменологічний підхід дає змогу виявити такі категорії, які структурують досвід мігрантів і визначають те, як вони розуміють світ. Адже з психоаналітичного погляду досвід міграції постає досвідом травми, яку потрібно символізувати (але виключно з метою «вилікувати»), тоді як із феноменологічної перспективи цей досвід можна концептуалізувати як самоцінний і такий, що може зберігати втрачений дім та батьківщину у житті людини. Отже, саме феноменологічні описи досвіду війни мають ширший герменевтичний потенціал для філософських досліджень, оскільки сприяють кращому розумінню як людського досвіду загалом (зокрема емоційного), так і таких специфічних досвідів війни, як вимушена міграція та породжене нею горювання через втрату.

Список посилань

Бойченко, М. (2022). Виправлення іменувань речей: примус війни у освіті і суспільному житті. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 28 (1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>.

Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. ППС–2002.

Гусерль, Е. (2021). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*. Folio.

- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин: Відповідь українського філософа Анатолія Єрмоленка Юрену Габермасу. *Філософська думка*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>.
- Кебуладзе, В. (2023a). *Contra spem Spero. The Ukrainians*. <https://theukrainians.org/contra-spem-spero/>.
- Кебуладзе, В. (2023b, 7 November). Звична незвичність. *The Ukrainians*. https://theukrainians.org/zvychna-nezvychnist/?fbclid=IwY2xjawldpZBleHRuA2FlbQlMQABHXsDzEgoIBEJ2B-UG1VvX23wLdZ6YkQvhf-GTDB0knxya6DzOdpj-UpN00g_aem_8r0HogqScAsptv3LZSVfrg.
- Кебуладзе, В. І. (2012). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Менжулін, В. (2013). Історіографія філософії у контексті філософії досвіду. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 32–38.
- Мерло-Понті, М. (2001). *Феноменологія сприйняття* (О. Йосипенко & С. Йосипенко, Перекл. з франц., післямова та прим.). Український Центр духовної культури.
- Паточка, Я. (2001). *Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії*. Видавництво Соломії Павличко «Основи».
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203349700>.
- Chirkov, V. (2024). *An Introduction to Culture and Psychology: A Sociocultural Perspective* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003334996>.
- Dodd, J. (2017). *Phenomenological reflections on violence: a skeptical approach* (1st ed.). Routledge, Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315212173>.
- Freud, S. (1924). *Zeitgemässes über Krieg und Tod*. Sigmund Freud Collection (Library of Congress). Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, S. (1968). *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. 10. Werke aus den Jahren 1913–1917* (A. Freud, Ed.). S. Fischer.
- Galhardi, R. (2024). De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos. *Universitas*, 40, 43–65. <https://doi.org/10.17163/uni.n40.2024.02/>.
- Halák, J. (2016). Merleau-Ponty on Embodied Subjectivity from the Perspective of Subject-Object Circularity. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52 (2), 26–40. <https://doi.org/10.14712/23366052.2016.9>.
- Kebuladze, V. (2023, 28 July). *Homesickness or the home of sickness*. Ukrainian. Photographies. <https://ukrainianphotographies.org/articles/homesickness-or-the-home-of-sickness/>.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Levcheniuk, E., & Atashkadeh, R. (2023). Identity Politics of Migrants. *Ukrainian Policymaker*, 12, 57–63. <https://doi.org/10.29202/up/12/6>.
- Page, B. (2021). Towards a psychoanalytic migration studies: A son, a brother, a father, an American, and his house in a Cameroonian village. *Migration Studies*, 9 (3), 1195–1214. <https://doi.org/10.1093/migration/mnab027>.
- Prykhodko, V. (2023). The Phenomenon of War: Materialistic Phenomenology Point of View. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, 1 (8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>.
- Ratcliffe, M. (2020). Towards a phenomenology of grief: Insights from Merleau-Ponty. *European Journal of Philosophy*, 28 (3), 657–669. <https://doi.org/10.1111/ejop.12520/>.
- Ratcliffe, M. (2023). *Grief worlds: a study of emotional experience*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/13987.001.0001>.
- Rodríguez, F. J., Moctezuma, S., & Thomé, H. (2019). Identidad y migración rural: Un enfoque fenomenológico. *Estudios Fronterizos*, 20 (e025), 1–26. <https://doi.org/10.21670/ref.1904025>.
- Sánchez, C. A. (2011). Philosophy and The Post-Immigrant Fear. *Philosophy in the Contemporary World*, 18 (1), 31–42. <https://doi.org/10.5840/pcw20111814>.
- Sánchez, C. A. (2022). Towards a Phenomenology of Undocumented Immigrant Reason. *Puncta*, 5 (3), 60–71. <https://doi.org/10.5399/pjcp.v5i3.4>.
- Schuetz, A. (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, 49 (6), 499–507. <http://www.jstor.org/stable/2771547>.
- Schuetz, A. (1945). The Homecomer. *American Journal of Sociology*, 50 (5), 369–376. <http://www.jstor.org/stable/2771190>.
- Sheets-Johnstone, M. (2011). The Corporeal Turn. *Journal of Consciousness Studies*, 18 (7–8), 7–8.
- Turenko, V., & Kolotylo, V. (2024). Lexico-semantic analysis of the concepts “migration” and “mobility”: philosophical and philological explorations. *Politology bulletin*, 93, 12–22. <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2024.93.12-22>.
- Warren, N. d. (2023). *German philosophy and the First World War*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108526180>.
- White, K., & Klingenberg, I. (2021). *Migration and intercultural psychoanalysis: unconscious forces and clinical issues*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003119227>.

References

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203349700>.
- Boichenko, M. (2022). Vypravlennia imenuvan rechei: pryms viyny u osviti i suspilnomu zhytti [Correction of the Naming of things: the Coercion of War in Education and Public Life]. *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 28 (1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1> [in Ukrainian].
- Chirkov, V. (2024). *An Introduction to Culture and Psychology: A Sociocultural Perspective* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003334996>.
- Dodd, J. (2017). *Phenomenological reflections on violence: a skeptical approach* (1 ed.). Routledge, Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315212173>.
- Freud, S. (1924). *Zeitgemässes über Krieg und Tod*. Sigmund Freud Collection (Library of Congress). Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, S. (1968). *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. 10. Werke aus den Jahren 1913–1917* (A. Freud, Ed.). S. Fischer.
- Galhardi, R. (2024). De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos. *Universitas*, 40, 43–65. <https://doi.org/10.17163/uni.n40.2024.02/>.
- Halák, J. (2016). Merleau-Ponty on Embodied Subjectivity from the Perspective of Subject-Object Circularity. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52 (2), 26–40. <https://doi.org/10.14712/23366052.2016.9>.
- Husserl, E. (2021). *Idei chystoi fenomenolohii i fenomenolohichnoi filosofii* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. Folio [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2012). *Fenomenolohiia dosvidu* [Phenomenology of Experience]. Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2023a, 19 February). *Contra spem Spero*. The Ukrainians. <https://theukrainians.org/contra-spem-spero/> [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2023b, 28 July). *Homesickness or the home of sickness*. Ukrainian. Photographies. <https://ukrainianphotographies.org/articles/homesickness-or-the-home-of-sickness/>.
- Kebuladze, V. (2023c, 7 November). *Zvychna nezvychnist* [The Usual Unusual]. The Ukrainians. https://theukrainians.org/zvychna-nezvychnist/?fbclid=IwY2xjawldpZBleHRuA2FlbQlMQABHXsDzEgoIBEJ2B-UG1VvX23wLdZ6YkQvhf-GTDB0knxya6DzOdpjUpN00g_aem_8r0HogqScAsptv3LZSVfrg [in Ukrainian].
- Levcheniuk, E., & Atashkadeh, R. (2023). Identity Politics of Migrants. *Ukrainian Policymaker*, 12, 57–63. <https://doi.org/10.29202/up/12/6>.

- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Menzhulin, V. (2013). Istoriografii filosofii u konteksti filosofii dosvidu [Historiography of Philosophy in the Context of Philosophy of Experience]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofii ta relihiieznavstvo*, 141, 32–38 [in Ukrainian].
- Merlo-Ponti, M. (2001). *Fenomenolohiia spryiniattia* [Phenomenology of Perception] (O. Yosypenko & S. Yosypenko, Transl., Eds.). Ukrainyskyi Tsentrukukhovnoi kultury [in Ukrainian].
- Page, B. (2021). Towards a psychoanalytic migration studies: A son, a brother, a father, an American, and his house in a Cameroonian village. *Migration Studies*, 9 (3), 1195–1214. <https://doi.org/10.1093/migration/mnab027>.
- Patocka, Ya. (2001). *Negatyvnyi platonizm; Vichnist ta istorichnist; Yeretychni ese pro filosofiiu istorii* [Negative Platonism; Eternity and Historicity; Heretical Essays in the Philosophy of History]. Vydavnytstvo Solomii Pavlychko “Osnovy” [in Ukrainian].
- Prykhodko, V. (2023). The Phenomenon of War: Materialistic Phenomenology Point of View. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, 1 (8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>.
- Ratcliffe, M. (2020). Towards a phenomenology of grief: Insights from Merleau-Ponty. *European Journal of Philosophy*, 28 (3), 657–669. <https://doi.org/10.1111/ejop.12520>.
- Ratcliffe, M. (2023). *Grief worlds: a study of emotional experience*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/13987.001.0001>.
- Rodríguez, F. J., Moctezuma, S., & Thomé, H. (2019). Identidad y migración rural: Un enfoque fenomenológico. *Estudios Fronterizos*, 20 (e025), 1–26. <https://doi.org/10.21670/ref.1904025>.
- Sánchez, C. A. (2011). Philosophy and The Post-Immigrant Fear. *Philosophy in the Contemporary World*, 18 (1), 31–42. <https://doi.org/10.5840/pcw20111814>.
- Sánchez, C. A. (2022). Towards a Phenomenology of Undocumented Immigrant Reason. *Puncta*, 5 (3), 60–71. <https://doi.org/10.5399/pjcp.v5i3.4>.
- Schuetz, A. (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, 49 (6), 499–507. <http://www.jstor.org/stable/2771547>.
- Schuetz, A. (1945). The Homecomer. *American Journal of Sociology*, 50 (5), 369–376. <http://www.jstor.org/stable/2771190>.
- Sheets-Johnstone, M. (2011). The Corporeal Turn. *Journal of Consciousness Studies*, 18 (7–8), 7–8.
- Turenko, V., & Kolotylo, V. (2024). Lexico-semantic analysis of the concepts “migration” and “mobility”: philosophical and philological explorations. *Politology bulletin*, 93, 12–22. <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2024.93.12-22>.
- Valdenfels B. (2004). *Topografii Chuzhoho: studii do fenomenolohii Chuzhoho* [A Topography of the Other]. PPS–2002 [in Ukrainian].
- Warren, N. d. (2023). *German philosophy and the First World War*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108526180>.
- White, K., & Klingenberg, I. (2021). *Migration and intercultural psychoanalysis: unconscious forces and clinical issues*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003119227>.
- Yermolenko, A. (2022). Sprotyv zamist peremovyn: Vidpovid ukrainskoho filosofa Anatoliia Yermolenka Yurgenu Habermasu [Resistance Instead of Negotiations: Answer of the Ukrainian Philosopher Anatoly Yermolenko to Jürgen Habermas]. *Filosofska Dumka*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617> [in Ukrainian].

Oleksandra Amelchenko

APPLICABILITY OF PSYCHOANALYSIS AND PHENOMENOLOGY TO THE STUDY MIGRATION AS AN EXPERIENCE OF LOSS IN THE CONTEXT OF WAR

The article focuses on analyzing the applicability of psychoanalysis and phenomenology in studying the experience of migration, particularly the experiences of refugees seeking shelter due to war. The description of such experiences, found in a collection of psychoanalytical stories titled “Migration and Cross-Cultural Psychoanalysis: Unconscious Forces and Clinical Problems”, edited by Christine White, allows the author to assert that psychoanalysis primarily addresses repressed experiences. Therefore, in the context of migration, it examines repressed loss exclusively. The author of the article demonstrates that, in contrast to psychoanalysis, phenomenology also aids in capturing unrepressed experiences. The works of Sarah Ahmed and Carlos Sanchez are analyzed as examples of phenomenological accounts of the migration experience. Ahmed’s works depict migration experiences as centered on the body and connected to memory. In contrast, Carlos Sanchez illustrates that subsequent generations of migrants perceive the world through the same phenomenological categories as those of first-generation migrants. Furthermore, phenomenology enhances the understanding of grief resulting from the loss of home. While psychoanalysis, as a theory, defines grief as conclusive, in practice it aims to redirect libido to another object. The phenomenological interpretation of grief, particularly as discussed in the works of Matthew Ratcliffe, who draws on Maurice Merleau-Ponty, offers the perspective that some objects are worth maintaining a connection with even after loss. The author illustrates that such objects—namely home and country—remain central in relation to the migration experience. They shape the structure of people’s lives, identities, values, and projects through which they perceive the world following such loss.

Keywords: modern philosophy, philosophical anthropology, phenomenology, psychoanalysis, political philosophy, man, experience, discourse, war, responsibility, co-responsibility, resentment.

Матеріал надійшов 25.02.2025

