

Heterogeniczność macierzyństwa w teorii Simone de Beauvoir i współczesnym feminizmie

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1329>

 Kinga Elert, Uniwersytet Warszawski

Wprowadzenie

W klasycznych dyskursach reprodukcyjnych, reprezentowanych m.in. przez Arystotelesa, ojców Kościoła, Rousseau i Freuda, „macierzyństwo” było ujmowane w kategoriach instynktu, funkcji biologicznej, odpodmiotowionego, biernego oczekiwania, naturalnego przeznaczenia. Redukcję kobiet do rozrodczości i biernej materii wyrażała metafora naczynia. Macierzyństwo pozbawiono wymiaru twórczego, racjonalnego i etycznego. Simone de Beauvoir, interpretując pisma klasyków filozofii, literatury francuskiej i Ojców Kościoła, przedstawiła proces dewaluacji macierzyństwa w dyskursach reprodukcyjnych. Jako pierwsza zaproponowała krytykę patriarchalnej instytucji macierzyństwa, podejmowaną następnie przez badaczki *motherhood studies* (O'Reilly, 2016). Pomimo zwrotu, który nastąpił po publikacji Adrienne Rich *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (2000), macierzyństwo nadal otacza „zmowa milczenia. W warunkach walki o prawa i sprawiedliwość reprodukcyjną, wyzysku, związanego z pracą opiekuńczą,

„tabu narracyjne”¹ (Snitow, 2018, s. 132) uniemożliwia podjęcie politycznej debaty i zmiany. Krytyka patriarchalnej instytucji macierzyństwa nie jest równoznaczna z odrzuceniem macierzyństwa², którego nie można analizować bez uwzględnienia warunków materialnych i społecznych. Perspektywa heterogeniczna, antyesencjalistyczna i intersekcyjna pozwalają uniknąć feministycznego impasu: pomiędzy „odrzuceniem macierzyństwa” (jako źródła opresji), co prowadzi do wykluczenia matek, a jego apolityczną i esencjalistyczną idealizacją. Celem Beauvoir była radykalna krytyka „przymusowego macierzyństwa” (*la maternité forcée*) (Beauvoir, 2017, s. 567)³. Społeczne i polityczne implikacje tej krytyki to sformułowanie paradoksalnej i ucieleśnionej teorii macierzyństwa (rozumianego jako spłot siły i bezsilności), artykulacja podmiotowości i zróżnicowanego doświadczenia kobiet oraz postulat „wolnego macierzyństwa” (*„la maternité libre”*)⁴.

¹ Według Snitow tabu narracyjne dotyczy zarówno kobiet będących matkami, jak i kobiet bezdzietnych. Matki milczą, ponieważ obawiają się, że skrzywdzą swoje dzieci. Milczenie to jest podtrzymywane za pomocą retoryki zawstydzania i wywoływania poczucia winy. Z kolei kobietom bezdzietnym odmawia się prawa do mówienia o macierzyństwie, ponieważ nie są matkami. Po publikacji *Drugiej płci* katolicki filozof Emmanuel Mounier na łamach czasopisma „Esprit” zarzucił Beauvoir, że jej książka jest jałowym atakiem samotnej, zdesperowanej i bezdzietnej kobiety. Paradoksalnie, Beauvoir, którą oskarżano o pogardę wobec matek, przyczyniła się do redefinicji macierzyństwa, zmiany prawa aborcyjnego oraz powstania feministycznych badań nad macierzyństwem.

² *Druga płeć* była postrzegana jako „główne źródło teoretyczne dla radykalnego feministycznego ataku na macierzyństwo i tradycyjną rolę kobiety” (Simons, 2001, s. 76). W 1976 r. podczas rozmowy z Alice Schwarzer, Beauvoir powiedziała: „Nie odrzucam macierzyństwa... Sprzeciwiam się okolicznościom, w jakich matki muszą mieć dzieci” (Schwarzer, 1984, s. 76).

³ Ze względu na niekiedy istotne pod względem filozoficznym różnice pomiędzy oryginałem a polskim tłumaczeniem *Drugiej płci*, posługuję się zarówno wersją polską (2017) jak i francuską (1949).

⁴ „Wolne macierzyństwo” to alternatywna koncepcja macierzyństwa, która nie jest definiowana przez instytucje, społeczeństwo ani religię. Zakłada dostęp do bezpłatnej antykoncepcji i aborcji oraz zakwestionowanie patriarchalnej socjalizacji płciowej (Beauvoir, 1949, s. 499).

Filozoficznym i etycznym pojęciem, które umożliwiło analizę heterogeniczności doświadczenia macierzyńskiego i reinterpretację pism Beauvoir, jest niejednoznaczność (fr. *l'ambiguïté*) ang. *ambiguity*). Beauvoir definiowała egzystencjalizm jako filozofię niejednoznaczności (Beauvoir, 1947, s. 15). Pisała o niejednoznaczności rozumianej jako wieloznaczność, intersubiektywność, relacyjność, usytuowanie i ucieleśnienie, sprzeczność, ambiwalencja, ruch⁵, wieloaspektowość, brak poszukiwania pewności, nierozstrzygalność, przypadkowość, procesualność i zmiana. W *Etyce niejednoznaczności (Pour une morale de l'ambiguïté)* Beauvoir stwierdza, że niejednoznaczność jest cechą kondycji ludzkiej i warunkiem odpowiedzialności. Powinniśmy zatem spróbować „przyjąć naszą fundamentalną niejednoznaczność” (Beauvoir, 1947, s. 14–15), nie tylko ze względu na siebie, ale i innych. Zgadzała się ze stwierdzeniem: „Wszystko, co przeżywamy lub myślimy, ma zawsze wiele sensów” (Merleau-Ponty, 2001, s. 189). Istnieją jednak wątpliwości względem interpretacji tego terminu⁶, których wyjaśnienia można szukać w wersji francuskiej *Drugiej płci*, gdzie pojawiają się dwa pojęcia: dwuznaczność (*équivoque*) oraz niejednoznaczność (*l'ambiquite*). „Dwuznaczność” funkcjonuje jako konsekwencja patriarchy i ma związek z kulturową konstrukcją płci (redukcją kobiet do ciała, reprodukcji i immanencji) oraz strukturą mitu Kobiety oraz Matki. Według Rich, dwuznaczność stanowi „serce patriarchy” (Rich, 2000, s. 136). Natomiast „niejednoznaczność” jest waloryzowana jako kategoria

⁵ Bonnie Mann określiła praktykę fenomenologiczną Beauvoir oscylującym ruchem, który stanowi strategię oporu wobec patriarchalnej przemocy i męskiej fantazji o uniwersalności (Mann, 2020, s. 19).

⁶ Według Moniki Langer pojęcie *ambiguity* możemy opisywać, ale nie definiować (Langer, 2003, s. 89–90).

filozoficzna, etyczna i polityczna, której akceptacja umożliwiła przyjęcie perspektywy heterogenicznej i interseksyjnej. „Niejednoznaczność” w filozofii Beauvoir wyraża opór wobec kartezjanizmu, kategorii jedności, patriarchalnego modelu myślenia w kategoriach binarnych, odcieśnionego paradygmatu autonomii i samowystarczalności, pewności i jasności jako kryterium prawdy. Uniwersalny człowiek nie istnieje (Beauvoir, 1947, s. 157). Mężczyzna nie jest „czystą” transcendencją, a wypierając własne ucieleśnienie wpada w pułapkę „fałszywego obiektywizmu” (Beauvoir, 2017, s. 311) i patriarchalnej, toksycznej męskości. Beauvoir tłumaczyła, że filozofowie starali się bezskutecznie zamaskować ową „niejednoznaczność” poprzez iluzję substancjalnej jedności, hierarchiczny dualizm i obietnicę nieśmiertelności. Etyka niejednoznaczności Beauvoir nie tylko antycypowała postmodernistyczną krytykę tożsamości i autonomii jako samowystarczalności (Wintges, 2006, s. 219), ale i zburzyła podstawy paradygmatu bezsilnego macierzyństwa utożsamianego z (samo)poświęceniem.

Według Beauvoir macierzyństwo, ciąża i seksualność są *par excellence* niejednoznaczne. „Pod względem psychicznym macierzyństwo może przynieść kobiecie wielką korzyść, tak jak może stać się dla niej katastrofą” (Beauvoir, 2017, s. 60). Niejednoznaczny charakter macierzyństwa pozwala dostrzec ambiwalencje macierzyńskiego doświadczenia, zróżnicowane pod względem rasowym i klasowym, silnie tabuizowane i związane z brakiem systemowego wsparcia matek. Opisywane jako splot rozpadu i powtórnej integracji, autonomii i więzi, miłości i gniewu, porażki, straty (*échec*) i

powodzenia (*réussite*) (Beauvoir, 2017, s. 566–613). Ambiwalencje mogą mieć charakter pozytywny i wzmacniający (Rich, 1976; Lazarre, 1976; Ruddick, 1989; Parker 1995), prowadząc do odrzucenia romantyzacji macierzyństwa. Jak wskazywała filozofka i teoretyczka macierzyństwa Patrice DiQuinzio: „teoria feministyczna nie powinna zakładać jednoznacznej spójności i stabilności macierzyństwa” (DiQuinzio, 1999, s. 189)⁷, ponieważ doświadczenie macierzyństwa nigdy nie było spójne ani jednoznaczne. W artykule chciałabym skoncentrować się na demistyfikacji patriarchalnej instytucji macierzyństwa, wskazując na antyesencjalistyczne i antynaturalistyczne⁸ podejście Beauvoir, wielowymiarowej optyce heterogeniczności oraz analizie doświadczenia alienacji w ciąży. Sprzeczności i „pęknięcia” są głównym rysem jej teorii, uwikłanej w swoisty „dwugłos” (Bergoffen, 1997, s. 146). Miała nadzieję, że powstaną nowe sposoby myślenia, praktyki społeczne, podmiotowości i relacje, o których jeszcze nie wiemy, oparte na bezinteresownej „hojności”⁹.

⁷ DiQuinzio ilustrowała paradoksalną niejednoznaczność macierzyństwa „społecznie uznana odpowiedzialność matki za dziecko jest jedną z podstaw jej sprawczości jako matki, ale szczegóły organizacji społecznej macierzyństwa mogą również znacznie ograniczać zdolność matki do działania” (DiQuinzio, 1999, s. 189).

⁸ Moje rozumienie naturalizmu jest zgodne z definicją Joanny Bednarek, według której nowożytny naturalizm zakłada ujęcie „natury jako źródła metafizycznego ładu – w miejscu zwolnionym przez Boga, który usuwa się na dalszy plan (choć nie znika). Natura zatem, po pierwsze, istnieje (co wcale nie jest tak oczywiste); po drugie, jest porządkiem, nie chaosem; po trzecie, pozostaje wzorcem dla ludzkiej etyki i polityki” (Bednarek, 2018, s. 109).

⁹ Hojność (fr. *la générosité*, ang. *generosité*) jako pojęcie etyczne pojawiło się w publikacji Beauvoir *Pyrrhus and Cinéas*, następnie *Drugiej płci* oraz *Czy powinniśmy spalić [księżki] de Sade’a?* Oznacza dar, radość z istnienia, „ryzyko intymności” (Bergoffen, 1997, s. 121). Beauvoir wyjaśniała, że hojnie rozpoznać odmienność drugiego, to stać się odpowiedzialnym za jego ochronę, zarazem wyrzekając się posiadania. Zarówno macierzyństwo, jak i erotyzm potencjalnie otwierają wymiar etycznej hojności, ale zostały najbardziej zniekształcone przez instytucje. „Trudność i wielkość macierzyńskiej miłości polega na tym, że nie zakłada wzajemności” (Beauvoir, 2017, s. 598). Erotyzm zaś określiła „wzajemną hojnością ciała i duszy”, upojeniem niejednoznacznością i destabilizacją tożsamości (Beauvoir, 1949, s. 152).

Demystyfikacja instytucji patriarchalnego macierzyństwa

Krytyka Beauvoir była wymierzona w hegemoniczny ideał burżuazyjnej¹⁰ gospodyni domowej i matki, hipokryzję katolicyzmu oraz przemoc systemową. Pisała, że patriarchy i kapitalizm „ujarzmiły” macierzyństwo, wykorzystując je jako narzędzie dominacji, wycisku i izolacji. „Kobieta wzbudzała lęk jako matka; a więc właśnie macierzyństwo należało przeistoczyć i ujarzmić” (Beauvoir, 2017, s. 221). *Druga płeć* stanowiła manifest antyesencjalizmu i wyraz oporu wobec „niewoli reprodukcyjnej”, „służebności reprodukcji” (Beauvoir, 1949, s. 92), czyli patriarchalnej socjalizacji, obowiązku poświęcenia i płciowego podziału pracy. Beauvoir sądziła, że w patriarchalnym społeczeństwie swobodny wybór macierzyństwa na własnych warunkach jest prawie niemożliwy (Beauvoir, 1949, s. 498). Trzeba jednak pamiętać o kontekście społeczno-politycznym, w jakim powstawała *Druga Płeć* (Rodgers, 1995, s 147-162). W 1949 r. we Francji obowiązywała kryminalizacja aborcji (do 1974 r.), brak dostępu do antykoncepcji (pigułka została wprowadzona w 1967)¹¹. W eseju *Planowanie*

¹⁰ Annie Ernaux zarzucała Beauvoir pominięcie doświadczeń macierzyństwa kobiet z klasy robotniczej i brak propozycji alternatywnych praktyk macierzyńskich (Por. Fell, 2003, s. 199–205). Beauvoir podkreślała jednak, że „najczęstszą przyczyną przerwania ciąży jest ubóstwo, złe warunki mieszkaniowe, praca zarobkowa kobiety” (Beauvoir, 2017, s. 570). W 1971 r. podpisała przełomowy „Manifest 343”, żądając prawa do aborcji, objętego narodowym programem zdrowotnym, aby aborcja nie była dostępna tylko dla uprzywilejowanych kobiet. W jej analizach przymusowego macierzyństwa brakuje natomiast perspektywy czarnych matek, kobiet kolorowych, analizy nieheteronormatywnego macierzyństwa, pominięła również problem przymusowych sterylizacji i historię kobiet zmarłych z powodu tzw. gorączki płożowej.

¹¹ W 1911 r. Madelaine Pelletier publikuje *Prawo do aborcji*, w którym jako pierwsza Francuzka domaga się prawa do aborcji dla wszystkich kobiet. W 1928 r. Margaret Sanger wydaje w Stanach Zjednoczonych *Macierzyństwo w niewoli*, na podstawie miliona listów od kobiet i matek, opisujących cierpienie, ból i choroby, spowodowane wielokrotnym, przymusowym macierzyństwem. Kobiety, które odmawiały służby

rodziny (1956) Beauvoir pisała: „uważam za potworne, że prawo zmusza kobiety do sprowadzania na świat istot skazanych na trud i nieszczęścia” (Beauvoir, 2015, s. 82). Nielegalne aborcje, wykonywane w barbarzyńskich warunkach doprowadzały do trwałej bezpłodności, chorób przewlekłych lub śmierci. „To jej ciało doświadcza wyczerpania ciąży i porodu; mężczyzna może uciec z domowego piekła, podczas gdy ona jest przez to pochłonięta. Dzień po dniu, godzina po godzinie, stara się dokończyć niemożliwe zadania; jeśli zawiedzie, mąż uważa to za jej winę, a w większości przypadków sądzi, że to do niej należy unikanie nieodpowiednich ciąży” (Beauvoir, 2015, s. 84). Beauvoir pisała *Drugą płć* w atmosferze agresywnej, pronatalistycznej polityki i jako pierwsza rozpoznała macierzyństwo jako instytucję polityczną, sieć relacji i władzy, zinternalizowaną i wymuszoną tożsamość kobiet¹². Demontaż instytucji macierzyństwa kontynuowała Rich, pisząc w 1976 r.: „patriarchat nie mógłby przetrwać bez macierzyństwa i heteroseksualności w ich instytucjonalnych formach” (2000, s. 85–86)¹³.

Beauvoir dokonała demystyfikacji mitu „prawdziwej” Kobiety, którą określiła jako „sztuczny produkt, który fabrykuje cywilizacja” (Beauvoir, 2017, s. 463). A także mitu „prawdziwej” Matki, której figura została naznaczona dwuznacznością. „Kobieta Matka ma oblicze ciemności: jest chaosem, w którym wszystko ma swój początek i do którego wszystko

macierzyństwu, określano „dewiantkami”. W 1915 r., w Anglii, na podstawie 160 listów kobiet z klasy robotniczej, powstają *Maternity: Letters from Working Women*.

¹² Adrienne Rich także pisała, że macierzyństwo to wymuszona tożsamość kobiet (Rich, 1979, s. 224).

¹³ Według Rich celem instytucji macierzyństwa (*motherhood*) jest utrzymanie macierzyństwa pod męską kontrolą. Instytucja macierzyństwa działa poprzez prawo, technologię, medykację, religię, edukację i pornografię. Natomiast macierzyństwo jako doświadczenie (*mothering*) to potencjalny związek każdej kobiety z jej władzą nad rozrodczością i z dziećmi (Rich, 2000; 1979, s. 232).

pewnego dnia musi wrócić; jest Nicością. W Nocy zacierają się różnorakie wyglądy świata, odsłaniane przez dzień: jest to noc ducha, zamkniętego w powszechności i nieprzenikliwości materii, noc snu i nicości. W sercu morza panuje mrok: kobieta jest owym *mare tenebrarum*, postrachem starożytnych żeglarzy; noc panuje we wnętrzościach ziemi. Owa noc, która grozi pochłonięciem i która jest odwrotnym obrazem płodności, napełnia mężczyznę strachem. Dąży on do nieba, do światła, do opromienionych słońcem szczytów, do chłodu krystalicznie czystego lazuru; a ma pod stopami wilgotną, ciepłą, ponurą przepaść, gotową go w każdej chwili pochłonać; wiele legend mówi o bohaterze, który ginie na wieki, spadając w matczyne ciemności: jaskinię, przepaść, piekło” (Beauvoir, 2017, s. 195). Matka figuruje tutaj jako źródło życia i zarazem zniszczenia. Tradycyjna kategoria Matki (Madonny lub dziwki) pozwala utrzymać podział na „dobre” (czyli biologiczne, białe, heteroseksualne i z klasy średniej) i „złe” matki (biedne, czarne, kolorowe, lesbijki, adopcyjne, samodzielne, z niepełnosprawnością), a także stygmatyzację kobiet bezdzietnych z wyboru. Dwuznaczność cechuje także społeczny wizerunek macierzyństwa w kulturach patriarchalnych, gdzie cześć wobec ideału łączy się z pogardą wobec kobiet „z krwi i kości”. Mistyfikacje macierzyństwa „ujarzmiają” dzięki tej dwuznacznej strukturze. Jak wyjaśniała w *Etyce niejednoznaczności*: „mystyfikacja jest jedną z form ucisku” (Beauvoir, 1947, s. 137). Zgadzała się z Marksem, że mity „są zakotwiczone w materialnych strukturach władzy” (Shepherd, 2015, s. 89) i służą jej podtrzymaniu. Sądzę, że polemika Beauvoir z Lévinasem odnosiła się także do idealizacji macierzyństwa. Macierzyństwo, w *Inaczej niż być lub*

ponad istotą zostaje utożsamione z wrażliwością jako absolutną biernością, odpowiedzialnością „wbrew sobie” (nie na skutek decyzji i dobrowolnego zobowiązania), substytucją, odrzuceniem siebie i cierpieniem. Funkcja matki polega na „noszeniu” (Lévinas, 2000, s. 127). Stłumiona i wyparta ambiwalencja wyzwała w niej postawę bezgranicznego oddania. Dekonstrukcja mitu Matki, odmowa definiowania kobiet na podstawie narzuconych ról społecznych i relacji wzbudziły najwięcej kontrowersji. Rich pisała, że Beauvoir (a pod wpływem francuskiej filozofki Shulamith Firestone), traktowały macierzyństwo jako źródło opresji kobiet (Rich, 2000, s. 122), jednak w innym miejscu zgadzała się z Beauvoir, że zdolności reprodukcyjne i wynikająca z nich władza zostały zwrócone przeciwko kobietom jako narzędzie i „źródło naszej bezsilności” (Rich, 2000, s. 116), zwiększające „społeczną bezbronność kobiet” (Rich, 2000, s. 342).

Beauvoir analizowała niektóre elementy mitu Matki: presję instynktu macierzyńskiego, legalność macierzyństwa w postaci instytucjonalnej heteroseksualności, obowiązek poświęcenia, matkofobię i aseksualność matki. W *Drugiej płci* oraz powieściach, m.in. *Kobieta zawiedziona*, obrazowała, w jaki sposób internalizacja obowiązku poświęcenia prowadzi do „anihilacji” kobiety. W rozmowie z Margaret A. Simons Beauvoir powiedziała: „Jestem całkowicie przeciwna idei poświęcenia się dla dobra męża i dzieci. Jestem całkowitym przeciwnikiem, wrogiem tej idei” (Simons, 2001, s. 97). Jej wnioski potwierdzi Elizabeth Badinter, w krytyce „kultu poświęcenia” (1998, s. 174) oraz Carol Gilligan, wskazując na niebezpieczeństwa „moralności samopoświęcenia” (Gilligan, 2015, s. 134–

135): utratę własnego głosu i odpowiedzialności wobec siebie. Wyrazem patriarchalnej matkofobii stało się odrzucenie ciała matki i „strach przed macierzyństwem” (Beauvoir, 2017, s 224), gdyż separacja jest traktowana jako warunek autonomii. „Jeśli mężczyzna uzna sam siebie za ciało, za płeć, to przestaje być autonomiczną świadomością, przeźroczystą wolnością: włączy się w świat jako określony i przemijający przedmiot” (Beauvoir, 2017, s. 211). Beauvoir sądziła, że matkofobia córek, czyli strach przed staniem się jak własna matka (a raczej przed bezsilnością, despotyzmem, uwikłaniem matki w patriarchy) i powtórzeniem jej życia stanowią konsekwencję męskiego strachu przed matką i ciałem. „Simone de Beauvoir zaobserwowała [...], że ceną, jaką płacą mężczyźni za reprezentowanie ogółu jest utrata ucieleśnienia. Natomiast cena, jaką płacą kobiety to utrata podmiotowości oraz zamknięcie w ciele” (Braidotii, 2009, s. 185). Uznać matczyne ciało „to znaczy pamiętać, że ludzie nie są samowystarczalnymi, swobodnymi i nieskrępowanymi podmiotami (...), które są bronione przez neoliberalizm i celebrowane w feministycznej nowoczesności” (O’Reilly, 2016, s. 206). Matkofobia pozbawia córki szansy na stworzenie potencjalnie wzmacniającej i subwersywnej więzi z matką. Z kolei aseksualność matki to paradoksalna konsekwencja męskiej matkofobii. Pragnienie, aby matka stała się czystą, bezcielesną ideą macierzyństwa, gotową do samopoświęcenia, pozbawioną pozareprodukcyjnej autonomii przyjemności i rozkoszy (*l'autonomie du plaisir*). Beauvoir uznała także, że stygmatyzacja kobiet bezdzietnych zapewnia trwałość instytucji macierzyństwa. Wybór niebycia matką w sensie

biologicznym to jedna z radykalnych strategii oporu (Rich, 2016, s. 43)¹⁴. Każdy z wymienionych aspektów wymaga odrębnej analizy, w artykule ograniczę się do projektu denaturalizacji macierzyństwa. Beauvoir w 1979 r. podczas rozmowy z Margaret A. Simons stwierdziła, że warunkiem społecznej reorganizacji macierzyństwa i zmiany społecznej jest „zniszczenie wszystkich mitów, związanych z macierzyństwem” (Simons, 2001, s. 16), przede wszystkim pojęcia instynktu macierzyńskiego.

Panoptykon instynktu¹⁵

Mit instynktu macierzyńskiego nazwała sloganem reklamowym religii Macierzyństwa (*la religion de la Maternité*) (Beauvoir, 1949, s. 298). W 1944 r. pisała, że iluzją jest sądzić, iż istnieje coś takiego jak „spełnienie”. Kobieta, człowiek „nie jest naczyniem, które posłusznie pozwala się wypełnić (Beauvoir, 2004, s. 97). Według Beauvoir mit instynktu opiera się na dwóch niebezpiecznych przesądach: pierwszy zakłada, że macierzyństwo wystarczy kobietom do zapewnienia szczęścia i spełnienia. Podważa go istnienie „nieszczęśliwych, niezadowolonych ze swego losu matek” (Beauvoir, 2017, s. 608). Drugi przesąd głosi, że matka wystarczy dziecku do szczęścia. Skutkuje to obarczeniem kobiet pełną odpowiedzialnością za dzieci i idealizacją

¹⁴ Podczas rozmowy z Betty Friedan, Beauvoir powiedziała: „W porządku, jeśli kobieta chce mieć dzieci, ale nie jest to konieczne, ponieważ planeta jest już przeludniona” (Gajewska, 2008, s. 331). Iris Marion Young rozwinęła krytykę Beauvoir, pisząc: „W przeludnionym świecie każde dodatkowe dziecko generuje społeczne koszty, dlatego wszyscy mamy moralny obowiązek postawić pytanie, czy powinniśmy sprrowadzać kolejne dziecko na świat” (Young, 1995, s. 554).

¹⁵ Wybrałam metaforę panoptykonu Foucaulta, aby podkreślić opresyjny charakter mistyfikacji, która spełnia funkcję zarówno kontrolującą, jak i dyscyplinującą. Posłuszeństwo wobec „mitu” wydaje się być wynagradzane otrzymaniem statusu „prawdziwej” i „normalnej” kobiety. Ponadto „nadzór instynktu” czy presja instynktu działa w sposób często niedostrzegalny na skutek procesu socjalizacji.

macierzyństwa. „Instynkt macierzyński nie istnieje. W każdym razie nie można stosować tego terminu do rodzaju ludzkiego” (Beauvoir, 2017, s. 597) – twierdziła Beauvoir. A skoro „nikt nie rodzi się kobietą, lecz się nią staje”, to również nikt nie rodzi się matką (lub ojcem). Zarówno kobietami, jak i matkami stajemy się, jak napisze później Judith Butler, „pod naciskiem kultury” (Butler, 2008, s. 55). W 1976 r., podczas rozmowy z Johnem Gerassi, Beauvoir odwróciła kierunek tzw. obowiązkowych pytań reprodukcyjnych: „Dlaczego nie [masz dzieci]? Tak zdecydowałeś. Czy myślisz, że matki, które znasz, zdecydowały się mieć dzieci? A może były zastraszane, aby je mieć? Lub, bardziej subtelnie, zostały wychowane w myśleniu, że to naturalne, normalne i kobiece mieć dzieci i dlatego zdecydowały się je mieć? Ale kto uczynił ten wybór nieuniknionym? To są wartości, które trzeba zmienić”¹⁶.

Badinter sądziła, że Beauvoir jako pierwsza zakwestionowała instynkt macierzyński (Badinter, 1998, s. 16). Poprzedniczka Beauvoir, Charlotte Perkins Gilman pisała, że sakralizacja instynktu macierzyńskiego miała służyć internalizacji macierzyńskiego obowiązku poświęcenia i ofiary. Według Gilman, o skuteczności tajemniczego „boskiego instynktu macierzyńskiego” miały świadczyć rzędy nagrobków dzieci na cmentarzach (Gilman, 1988, s. 591). Wniosek Gilman znalazł potwierdzenie w *Historii dzieciństwa* Ariès oraz *Historii miłości macierzyńskiej* Badinter (wspominali o zamaskowanych postaciach dzieciobójstwa, postawie obojętności i anonimowym statusie dziecka, praktykach płatnego karmienia piersią i odsyłania noworodków do

¹⁶ <https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/de-beauvoir/1976/interview.htm>

(dostęp:

08.09.2022).

mamek). Sakralizację instynktu poprzedzał jednak determinizm biologiczny. W *Etyce niejednoznaczności* Beauvoir pisała, że odwołanie do „natury” to patriarchalna i kapitalistyczna strategia ciemężycieli, której celem są profilaktyka zapobiegania oporu i usprawiedliwienie wyzysku. Uciskający maskuje się za sytuacją naturalną, gdyż „przeciwko naturze nie można się buntować” (Beauvoir, 1947, s. 117). Słowa Beauvoir powtórzyła Christine Delphy: „Ludzie nie buntują się przeciwko temu, co naturalne, a więc nieuniknione” (Delphy, 2016, s. 198). A celem patriarchalnej instytucji macierzyństwa jest sprawić, aby „cierpienie i przemoc stały się **naturalne i nieuniknione**” (O’Reilly, 2004, s. 9, podkreślenie moje – K.E). Z tego samego powodu coś takiego jak instynkt ojcowski nigdy nie zostało sprowadzone do rangi prawa naturalnego. „Odkrycie dzieciństwa” nastąpiło dopiero w XVIII wieku, najprawdopodobniej po publikacji Rousseau *Emil czyli o wychowaniu*, który stał się dla arystokracji podstawą modelu „nowej matki” i mistyki macierzyństwa (Stannard, 1970, s. 24), a także na skutek popularyzacji metod kontroli urodzeń. Jak pisała Beauvoir, wartość więzi z dzieckiem jest konstruowana kulturowo i zmienna: „ściska więź matki z dzieckiem stanie się godna szacunku lub pogardy, zależnie od dość zmiennej wartości, jaką przywiązuje się do dziecka; sama więź [...] będzie uznana lub nieuznana, zależnie od społecznych uprzedzeń” (Beauvoir, 2017, s. 67). Dlatego nie istnieje „naturalna” matka albo ciało bez uwzględnienia wartości, jakie przypisuje im społeczeństwo i kultura (w postaci mitów, tabu i stereotypów), a także warunków i sytuacji, w jakiej znajdują się kobiety, wykonujące pracę opiekuńczą. W rozmowie z Alice Schwarzer w 1976 r, Beauvoir wyznała, że

jej celem było „odrzuć ideologię, która zmusza wszystkie kobiety do macierzyństwa, oraz warunków, w których muszą odgrywać tę rolę” (Patterson, 1989, s. 302). Na ten aspekt myślenia Beauvoir zwracała uwagę także Judith Butler: „W dążeniu do naturalizacji i uniwersalizacji instytucji macierzyństwa wydaje się, że negowany jest fakultatywny charakter macierzyństwa; w efekcie macierzyństwo jest faktycznie promowane jako jedyna opcja, czyli jako przymusowa instytucja społeczna” (Butler, 1986, 42). Beauvoir postulowała zerwanie tradycyjnego utożsamienia „kobiety” i „matki”, czyli proces denaturalizacji macierzyństwa.

Zdaniem Beauvoir, nieodłącznym elementem mitu instynktu macierzyńskiego jest cierpienie. A najlepiej ból fizyczny, wpisany w ekonomię zbawienia przez Ojców Kościoła (im większy, tym lepiej): „bóle porodowe są konieczne do zrodzenia instynktu macierzyńskiego” (Beauvoir, 2017, s. 590). Dlatego z nadzieją odnosiła się do możliwości znieczulenia podczas porodu, traktowała je jako szansę na „wyzwolenie” z kręgu biblijnej Ewy i strategię oporu: „środki znieczulające są na najlepszej drodze do zdementowania przepowiedni biblijnej” (2017, s. 590). W 1970 r. Una Stannard uznała, że co prawda to kobiety rodziły dzieci, ale mężczyźni wymyślili instynkt macierzyński. Od czasów Rousseau, instynkt macierzyński funkcjonował jako imaginarium mistyki macierzyństwa dla białych, heteroseksualnych kobiet z klas wyższych. Dla kobiet z klasy pracującej stanowił ideał równie niedościgniony, co wzór Maryi Dziewicy. W 1949 r. Beauvoir apelowała: „Przymusowe macierzyństwo przyczynia się do przyjscia na świat dzieci wątłych, których rodzice nie mogą wyżywić i które stają się ofiarami opieki

społecznej [...]. Trzeba zresztą zauważyć, że społeczeństwo, tak zawzięcie broniące praw embriona, przestaje się interesować dziećmi urodzonymi [...]. Zamyka się oczy na okropną tyranię katów dzieci, uprawianą w domach dziecka czy w prywatnych mieszkaniach. Nie chce się uznać, że zarodek jest własnością kobiety, która nosi go w swoim łonie, a jednocześnie przystaje się na to, by dziecko było po prostu rzeczą rodziców” (Beauvoir, 2017, s. 567). Beauvoir odrzucała dyktat przymusowego macierzyństwa, nazywany później m.in. wszechobecnym pronatalizmem (Snitow, 2018, s. 132), presją i zinternalizowanym naciskiem, reprodukcją macierzyństwa oraz „socjalizacją zachowań prokreacyjnych” (Foucault, 2000, s. 94). To zaś otworzyło drogę do rewizji i przekształcenia macierzyństwa. Władza instynktu spowodowała, że część kobiet jest postrzegana i postrzega siebie jako niepełne i wybrakowane. Wykluczenie matek adopcyjnych oraz mężczyzn w roli opiekunów wynikały m.in. z władzy niezastąpionego, macierzyńskiego instynktu. Beauvoir sądziła, że opieka nad dzieckiem to skutek nabytych i wyuczonych umiejętności opiekuńczych, wiedzy, pracy, czułości i uważności, „w której nie ma nic naturalnego” (Beauvoir, 2017, s. 610), ponieważ „natura nie mogłaby nigdy podyktować wyboru moralnego, a taki wybór zakłada zaangażowanie. Urodzić – to znaczy przyjąć zobowiązanie” (Beauvoir, 2017, s. 609). Jej myślenie o macierzyństwie koresponduje z krytyką naturalizacji etyki w koncepcji Virginii Held, która zakwestionowała esencjalistyczną koncepcję macierzyństwa poprzez zastąpienie kategorii matki neutralnym płciowo terminem „*caring person*” (Held, 2006, s. 52) – osoby zaangażowanej w praktykę opiekuńczą. Beauvoir nie uznawała jednak relacji matki i dziecka za

paradygmat relacji społecznych – ze względu na kobiety, które nie są matkami oraz problem płciowego podziału pracy.

Dopóki mit instynktu macierzyńskiego nie zostanie odrzucony, praca opiekuńcza kobiet pozostanie niewidzialna i dewaluowana. Podczas dyskusji z Betty Friedan, Beauvoir postawiła pytanie: „**Dlaczego wiążemy macierzyństwo z pracami domowymi?** Jeżeli dziewczynka od urodzenia jest warunkowana do tego, że powinna mieć dzieci, to w wieku dwudziestu lat nie ma żadnego wyboru” (Friedan, 1976, s. 399; podkreślenie moje – K.E). Sądziła, że wynagrodzenie za prace domowe pogłębi izolację kobiet (Beauvoir, 2015, s. 89) i nie rozwiąże problemu płciowego podziału pracy. Postulowała rozwiązania systemowe w postaci bezpłatnych i dostępnych żłobków oraz przedszkoli, rozszerzenia zakresu osób, zaangażowanych w opiekę nad dziećmi. „Zachęcanie kobiet do pozostawania w domu nie zmienia społeczeństwa” (Friedan, 1976, s. 398) – twierdziła Beauvoir. Podobnego zdania była bell hooks pisząc, że wynagrodzenie za prace domowe nie sprawi, że kobiety staną się bardziej doceniane, ponieważ sam fakt, że wykonują je kobiety, nie usuwa stygmatyzacji. Z tym argumentem, w nieoczywisty sposób, jest związany także problem macierzyńskiej przemocy. „Nie ma „wyrodných” matek, gdyż w miłości macierzyńskiej nie ma nic naturalnego, ale właśnie dlatego istnieją złe matki” (Beauvoir, 2017, s. 610). Patriarchalna instytucja, generując „bezsilną odpowiedzialność” (Rich, 2000), sprawia, że „macierzyństwo jest przyczyną cierpienia matek i często prowadzi do przemocy wobec dzieci (O’Reilly, 2004, s. 8). Przemoc matek wobec dzieci

oraz samych siebie jest konsekwencją systemowej przemocy, patriarchalnej socjalizacji, wyzysku, braku społecznego wsparcia i izolacji.

Heterogeniczność doświadczenia ciąży

Beauvoir odrzucała uniwersalną i abstrakcyjną etykę na rzecz etyki sytuacyjnej, uwzględniającej warunki społeczne i ekonomiczne. Pisała: „moja historia ucieleśnia się w ciele” (Beauvoir, 2004, s. 163), antycypując politykę umiejscowienia Adrienne Rich (2003, s. 31–48). W *Etyce niejednoznaczności* twierdziła, że klasyczna filozofia podejmowała próby wyeliminowania niejednoznaczności na rzecz metafizyki, uniwersalnych zasad i pojęć, czego konsekwencją było ustanowienie paradygmatu odcieleśnionego modelu poznania. „Fałszywa iluzja obiektywności” (Beauvoir, 2004, s. 110) uniemożliwia bowiem artykulację podmiotowego, upłciowionego przeżycia i doświadczenia (*lived experience*). Beauvoir, uznawana za pierwszą feministyczną fenomenolożkę (Mann, 2020, s. 2) pisała: „nasze ciało nie jest umieszczone w świecie tak jak drzewo czy skała. Żyje w świecie; to jest nasz ogólny sposób posiadania świata. Wyraża nasze istnienie, co nie oznacza, że jest zewnętrznym towarzyszem naszej egzystencji, ale że w nim urzeczywistnia się nasza egzystencja” (Beauvoir, 2004, s. 161). Ciało ma znaczenie – jest sytuacją, siecią, więzią, połączeniem do, z i dla świata. Inaczej niż chciał Sartre, konstruując byt dla siebie i w sobie, „ciało nie jest zamknięte w jednej chwili, ale implikuje całą historię, a nawet prehistorię” (Beauvoir, 2004, s. 163). Historia, a raczej herstoria konkretnego ciała może być

naznaczona chorobą, przyjemnością, pracą, starością, aborcją albo ciążą i porodem¹⁷.

W analizie doświadczenia ciąży początkowo unika określenia *ambiguë*, zastępując je słowem *équivoque* – dwuznaczny. Dwuznaczność (*l'équivoque*) to również procesualna dwoistość. Kobieta w ciąży jest „dwuznaczną rzeczywistością (*réalité équivoque*)” (Beauvoir, 2017, s. 581), dla której ciąża może być zarówno wzbogaceniem jak i katastrofą. Może być niechciana: „płód jest częścią ciała kobiety, a jednocześnie jest pasożytem, który ją eksploatuje; ona go posiada i jednocześnie jest przezeń posiadana: płód zawiera w sobie całą przyszłość i matka, dźwigając go, czuje się niezmierną jak wszechświat; ale właśnie to bogactwo ją unicestwia, właśnie z jego powodu ma wrażenie, że jest niczym” (Beauvoir, 1949, s. 280). To dziecko ma przed sobą przyszłość, nie kobieta. Słowa, zawarte w rozdziale „Matka” to nie tyle „negatywny opis macierzyństwa”, ile analiza konfliktów, ambiwalencji i sprzeczności, pozornej symbiozy między transcendencją płodu, jego stawaniem się a odrębnością kobiety, złożonych doświadczeń kobiet na różnych etapach ciąży i z wielu perspektyw. Wskazywała, że ambiwalencje, których doświadczają kobiety mają charakter etyczny i świadczą o tym, że „naturalne” macierzyństwo nie istnieje. Zaznaczała, że doświadczenia ciąży i porodu nie można generalizować. Zdarzają się porody, które trwają dwie godziny, inne kilkadziesiąt godzin, stając się dla kobiety torturą. Niekiedy brak akceptacji ciąży i lęk mają wpływ na spotęgowanie

¹⁷ Analiza ciąży, porodu i macierzyństwa w teorii Beauvoir dotyczy wyłącznie kobiet, a nie osób mogących zająć w ciążę (podobnie jak w klasycznej myśli feministycznej z wykluczeniem osób niebinarnych czy interplciowych).

bólów porodowych. Zdarza się również, że kobiety traktują poród jako manifestację twórczej zdolności ciała: „niektóre kobiety twierdzą, że w czasie porodu doznawały uczucia potęgi twórczej – i w istocie dokonują produktywnej, twórczej pracy; wiele jest jednak takich, które się czują biernym, cierpiącym, umęczonym narzędziem” (Beauvoir, 2017, s. 591). Beauvoir, odwołując się do rozmów z kobietami oraz literackich reprezentacji porodu i macierzyństwa pisała, że ciąża to „dziwny”¹⁸ rodzaj tworzenia, ponieważ kobiety nie mają kontroli nad jego procesem i rezultatem: „w ciąży ukazuje się ono [życie] w roli twórczej, ale jest to twórczość dziwna, realizująca się przypadkowo, samoistnie” (Beauvoir, 2017, s. 581). Osoba w ciąży czuje się „ogromna jak świat” i zarazem jakby ten ogrom ją unicestwiał” (2017, s. 553). Ciąża wiąże się z utratą kontroli nad ciałem i płynnością, a z drugiej strony: „w przyszłej matce zniesiona zostaje opozycja podmiotu i przedmiotu” (Beauvoir, 1949, s. 279), granica między wnętrzem a zewnątrz. Niekiedy Beauvoir przejmuję metaforykę kobiety-naczynia, znaną z mizoginistycznych dyskursów reprodukcyjnych. Płód zawiera w sobie całą potencjalną przyszłość, jest transcendencją, a kobieta – naczyniem, które zapewnia schronienie. Reprodukacja to wówczas ślepy i przypadkowy pęd. Coś, co przydarza się kobiecie niezależnie od jej woli, a nawet wbrew woli. Fragmenty dotyczące ciąży interpretowano jako przejaw internalizacji patriarchalnej ideologii. Linda M. G Zerilli sugeruje, że Beauvoir naśladowała dyskursy reprodukcyjne, aby w wywrotowy sposób ujawnić ich absurdalność

¹⁸ Określenie „dziwny” nasuwa słowa Maggie Nelson z książki *Argonauci*: „czy w samej ciąży jest coś z natury queerowego, w tym sensie, że zmienia ono głęboko normalny stan i generuje radykalną intymność – oraz radykalne wyobcowanie – względem własnego ciała” (Nelson, 2020, s. 21).

(Zerilli, 1992, s. 118). Twierdzi, że opis braku akceptacji ciąży jest częścią dyskursywnej strategii Beauvoir, której celem była artykulacja „alternatywnej koncepcji podmiotu kobiecego, który nie jest definiowany wyłącznie przez zdolności reprodukcyjne” (Zerilli, 1992, s. 120). To, że akceptacja ciąży stanowi proces, złożony i trudny do przewidzenia nawet w sytuacji, gdy ciąża była planowana i oczekiwana, pomijano milczeniem. Pozbawiona sprawczości i kreatywności, niczym bierna materia Arystotelesa, ciąża destabilizuje jednak klasyczny paradygmat autonomii. W opisach doświadczeń ciąży różnych kobiet pojawiają się „pęknięcia” i niejednoznaczności. „Bierne narzędzie życia”, „bierna płodność ciała” i zarazem „absolutny początek” i „wolne pragnienie”. Bezkres i unicestwienie, bezsilność i moc. Niekiedy ciąża jest splotem decyzji i przypadku: „o płodności kobiety decyduje częściowo świadomy wybór, częściowo przypadek” (Beauvoir, 2017, s. 576). Brak kontroli nad procesem reprodukcji i narodzin oznacza także, że osoba w ciąży może stracić życie podczas ciąży lub porodu, urodzić dziecko z wadami genetycznymi. Wiele kobiet „lęka się, że umrze przy porodzie” (Beauvoir, 2017, s. 583). Lęk spleta się z nadzieją. Według O’Brien w krytyce Beauvoir przymusowe i bezsilne macierzyństwo wyklucza ryzykowanie życia (O’Brien, 1981, s. 72). Wszelako Beauvoir pisała, że ciąża i poród wiążą się z ryzykiem utraty zdrowia i życia. Nie zawsze kobiety podejmują to ryzyko świadomie i dobrowolnie, a nawet jeśli, to nie wybierają opresyjnych warunków macierzyństwa: nieodpłatnej pracy opiekuńczej, izolacji domowej i marginalizacji.

„Dawanie życia” nie jest tym samym, co tworzenie go lub ryzykowanie. Przypomnę słowa Beauvoir z *Drugiej płci*, gdy powtarza za Heglem: „najgorszym przekleństwem, które ciąży na kobiecie jest wykluczenie jej z wypraw wojennych; człowiek wznosi się ponad zwierzę nie przez to, że daje życie, lecz że je ryzykuje; dlatego ludzkość wyżej stawia nie tę płć, która rodzi, lecz tę, która zabija” (Beauvoir, 2017, s. 94). Beauvoir wydaje się przejmować dialektykę Hegla (i Kojève) oraz ustanawiać ryzyko jako kryterium wartości i człowieczeństwa, którego ciąża jest pozbawiona. W ten sposób ciąża byłaby doświadczeniem „poza etyką”, twórczością i kreatywnością, czemu sprzeciwiała się przedstawicielka feministycznej etyki troski, Virginia Held. „Beauvoir uznaje to, co ja uważam za problem: że ludzkie narodziny mają charakter przede wszystkim biologiczny” (Held, 1993, s. 126). Jednak w *Etyce niejednoznaczności* Beauvoir pisała, że wolność nie polega na negacji życia ani samopoświęceniu, a warunkiem jednostkowej wolności jest wolność innych. Według Debry Bergoffen, diagnoza Beauvoir ma charakter oskarżenia patriarchy, który utożsamiał ryzyko z przemocą, zamiast dostrzec etyczny związek między ryzykiem a transcendencją jako tworzeniem nowych wartości, relacji i praktyką społeczną (Bergoffen, 1997, s. 158). Patriarchat utrzymał opozycję między „dawaniem” życia a ryzykowaniem go, dewaluując fakt zrodzenia z kobiety (narodziny biologiczne przeciwstawiając powtórnym „narodzinom duchowym”) i pracę opiekuńczą. Przywołując etykę niejednoznaczności (zgodnie z którą binarny podział na immanencję i transcendencję to iluzja męskiego umysłu), trudno zaprzeczyć, że ciąża i poród stanowią ryzyko (podobnie jak erotyzm w filozofii

Beauvoir), ale są „dziwnym” rodzajem ryzyka, splotem świadomej decyzji i przypadkowości, bierności i autonomii. Ryzyko ma wartość, gdy jest wyborem, kwestionującym zastany porządek, **ze względu na siebie, ale i dla dobra innych** oraz tworzy nową przyszłość (Zahra, 2021, s. 91-92 , podkreślenie moje – K.E). Z drugiej strony Beauvoir wydaje się interpretować niezdolność do przemocy (choćby w obronie własnej) jako rezultat narzuconej za pomocą socjalizacji „kobiecej” bezsilności. W analizach Beauvoir pojawia się także inne, alternatywne rozumienie ryzyka. Ucieleśniony wymiar ryzyka ma związek z wielopostaciowym, transgresyjnym pragnieniem i erotyzmem, które rozwiewają złudzenie kontroli. „Erotyka to ruch ku innemu” (Beauvoir, 1949, s. 205), klucz do świata. Ciało, które wyraża pragnienie jest przeciwieństwem ujarzmionego przez patriarchat ciała reprodukcyjnego.

Znaczenie ciąży jest niejednoznaczne (*l'ambiguïté*), zmienne i ambiwalentne (Beauvoir, 1949, s. 281), a ciało matki nigdy nie istnieje poza dyskursem, płcią, językiem ani kulturą. To kultura nadaje znaczenie macierzyńskiemu ciału. Jak słusznie zauważa Zerilli, „konflikt z własnym brzuchem” (1992, s. 120) w artykulacjach doświadczenia ciąży w *Drugiej płci*, ma potwierdzać tezę, że w macierzyństwie nie ma nic naturalnego, a zatem praktyki macierzyńskie i opiekuńcze są zmienne i możliwe do przekształcenia. Beauvoir ujawniając i kwestionując patriarchalny paradygmat bezsilnego i niemego macierzyństwa, poprzez odmowę utożsamienia kobiety z macierzyństwem, zakwestionowanie narracji o błogosławionej, spokojnej jedności ciała matki i płodu, postulat legalnego i

bezpiecznego przerywania ciąży, „wydobywa” matkę jako podmiot z milczenia i przerywa proces wymazywania kobiet. Strategia Beauvoir to antyesencjalistyczny i polityczny manifest. Według filozofki Patrice DiQuinzio poprzez opis sytuacji kobiet w ciąży Beauvoir zainicjowała prace nad rewizją i odzyskaniem macierzyństwa w teorii feministycznej, unikając zarazem ryzyka esencjalizmu (DiQuinzio, 1999, s. 23–24). Ciąża może być niechciana, kobiety mogą doświadczać ambiwalencji i lęku, cierpieć z powodu depresji ciąży i poporodowej, chcieć przerwać ciążę, jak również akceptować ciążę, odczuwać radość z ruchów płodu, ponieważ ciąża nie jest stanem przedspołecznym ani powrotem do „natury”. Akceptacja lub odrzucenie ciąży zależy od warunków materialnych kobiety, „relacji z matką, mężem, wreszcie z samą sobą” (Beauvoir, 1949, s. 276). Artykulacja wieloznacznego doświadczenia ciąży nie oznacza redukcji macierzyństwa do ciała. Ciało w ciąży nie jest warunkiem doświadczenia macierzyństwa ani go nie wyczerpuje. Jest tylko jednym z aspektów praktyki macierzyńskiej, opiekuńczej.

W 1970 r. feministka radykalno-libertariańska, Shulamith Firestone w książce zadedykowanej Beauvoir oznajmiła, że „ciąża to barbarzyństwo (*“pregnancy is barbaric”*)” (Firestone, 1970, s. 297). Innego zdania była Annie Leclerc, francuska feministka¹⁹, która w 1974 r. opublikowała *Parole de femme*, „przerazona” analizami Beauvoir, które uważała za wyraz internalizacji dyskursu patriarchalnego. Proponowała zasadniczą

¹⁹ Leclerc podpisała „Manifest 343” i pozostawała w bliskim kręgu intelektualnym Beauvoir do czasu publikacji *Parole de Femme*.

rewaloryzację znaczenia prac domowych, kobiecych doświadczeń menstruacji, ciąży i porodu, inicjując ruch *écriture féminine*. Leclerc sądziła, że konieczne jest stworzenie „innego języka”, innego sposobu artykulacji doświadczeń kobiet, specyfiki kobiecego ciała. Poród to nie „bagno upokarzającego cierpienia” (*un borbier de souffrances abjectes*) (Leclerc, 1974, s. 107), lecz zmysłowość, twórczość, radość i moc. Podobnie jak Rich krytykowała medykalizację ciąży i porodu. W odpowiedzi Beauvoir wyjaśniała, że problemem nie jest pozytywne ujęcie menstruacji, ciąży czy porodu, ponieważ nie ma powodu, aby kobiety nie odczuwały dumy, będąc w ciąży albo wstydyły się swojego ciała podczas menstruacji. To patriariat nadał negatywne znaczenie kobiecemu ciału. Traktowanie menstruacji, ciąży i porodu jako podstawy doświadczenia i pisania to regres w stronę pułapki esencjalizmu, mistyfikacji kobiecości, biologicznego determinizmu, a ostatecznie przejaw separatyzmu. Różnice biologiczne nie mogą być podstawą różnic społecznych (Simons, 2001). Kobięce pisanie nie istnieje, ponieważ „język nie ma płci” (Kłosińska, 2010, s. 424). W próbie waloryzacji „specyfiki” kobiecego doświadczenia Monique Wittig (obok Christine Delphy, współtwórczyni pisma Beauvoir “Questions Féministes”) dopatrywała się powielania matrycy heteroseksualnej. Z kolei Delphy, w eseju „*Protofeminizm i antifeminizm*” zarzucała Leclerc reakcyjny naturalizm, idealizm i biologizm (Delphy, 2016, s. 171), perspektywę ahistoryczną, oderwanie doświadczenia ciąży, porodu i macierzyństwa od warunków społeczno-politycznych, obarczanie kobiet odpowiedzialnością za ucisk. Rewindykację macierzyństwa, której celem nie było wyzwolenie kobiet, ale

uprawomocnienie patriarchalnego status quo, czyli płciowego podziału pracy. Delphy diagnozowała, że narracja Leclerc to początek odwrotu od walki feministycznej. „Idealizm zaprowadził Leclerc w analityczną ślepią uliczkę: w przyjęcie skutku (dewaluacja) za przyczynę (wyzysk); i w polityczną ślepią uliczkę: analiza implikuje, że musimy zmienić nie rzeczywistość życia kobiet, ale subiektywną ocenę tej rzeczywistości. Nie opisuje ani nie omawia rzeczywistego – materialnego – wyzysku kobiet” (Delphy, 2016, s. 173). Krytyka Delphy stanowiła częściowy powrót do stanowiska Beauvoir, które zakłada, że nie można analizować problemu pracy domowej, opiekuńczej, menstruacji, ciąży, porodu, macierzyństwa, karmienia piersią, a także menopauzy w izolacji od warunków materialnych i społeczno-ekonomicznych. Delphy argumentowała, że to Leclerc zinternalizowała patriarchalną ideologię. Idealizacja, gloryfikacja macierzyństwa wprowadzają bowiem fałszywe wyobrażenie, że ciąża i poród mają charakter uniwersalny²⁰, niezależny od kontekstu kulturowego, rasy, klasy, orientacji seksualnej, wieku, pochodzenia czy niepełnosprawności. Perspektywa intersekcjonalna pozwala na podważenie esencjalistycznych i płciowych norm, dotyczących macierzyństwa i opieki, a także kultury patriarchalnej, stanowiąc strategię oporu (O'Reilly, 2020). Nie wystarczy zacząć mówić „inaczej”, żeby zlikwidować opresję (co nie oznacza, że pisanie nie jest formą strategii oporu). Beauvoir powtarzała, że uniwersalny człowiek nie istnieje, zaś Delphy stwierdza: „Nie istnieje «czysty» poród, ale poród w Europie, Afryce,

²⁰ Ten argument dotyczy także posługiwania się uniwersalnym archetypem matki w nurcie ekofeministycznym.

Polinezji...” (Delphy, 2016, s. 176). Ostatecznie dochodzi do wniosku, że *Parole de Femme*, literacka broń wymierzona w *Drugą płęć*, jest „antyfeminizmem przebranym za pseudofeminizm” (Delphy, 2016, s. 194).

Alienacja i wyobcowanie w macierzyństwie

Francuska filozofka przejmuje i rozwija pojęcie alienacji z wczesnych pism Marksa, nadając mu feministyczne, egzystencjalne i fenomenologiczne znaczenie. „Z każdym dniem polip zrodzony z jej ciała i obcy mu zarazem, będzie wzrastał; jest ona łupem gatunku, który narzuca jej swe tajemnicze prawa, i ta alienacja (*aliénation*) napełnia ją zwykle trwogą, która się uzewnętrznia w wymiotach” (Beauvoir, 2017, s. 583). Ambiwalencje i sprzeczności nie dotyczą wyłącznie kobiet, które doświadczają przymusowego macierzyństwa. Beauvoir zaznaczała, że doświadczają ich także kobiety, które pragną dziecka, gdyż cięża nie jest stanem „naturalnym”. W kontekście komplikacji okołoporodowych pisała: „jeśli chodzi o rodzaj ludzki – to, co naturalne, nigdy się nie różni od tego, co sztuczne” (Beauvoir, 2017, s. 590), dlatego z nadzieją odnosiła się do nowych technologii reprodukcyjnych. W ciąży „wyobcowana w swym ciele i w swej godności społecznej, matka ma kojące złudzenie, że jest istotą w sobie, gotową wartością [...] Matka może mieć swoje powody, by pragnąć dziecka w ogóle, ale nie może dać własnych racji istnienia tej drugiej istocie, która urodzi się jutro”. Według Young: „w dużym stopniu ignorując usytuowanie faktycznego ruchu kobiecego ciała i jego zorientowanie ku otoczeniu i światu, de Beauvoir wydaje się niekiedy sądzić, że to anatomia i fizjologia kobiety **jako takie** – po

części przynajmniej – warunkują jej niewolny status” (Young, 2017, s. 635). Według Young, francuska filozofka uprzywilejowała ciało jako „przezroczyste medium”, o którym należy zapomnieć poprzez działanie w świecie. Idealne ciało to takie, o którym nie trzeba pamiętać. Doświadczenie ciała (podczas choroby, na skutek starości lub w ciąży) jako oporu wyzwala poczucie alienacji. Z drugiej strony Beauvoir pisała: „nie mieć wiary w swoje ciało to znaczy stracić wiarę w siebie” (Beauvoir, 2017, s. 283).

Young, przyjmując terminologię oraz heterogeniczną perspektywę Beauvoir, zarazem podważa jak i rozwija jej teorię. Przyczyny alienacji upatruje w kapitalistycznym i patriarchalnym społeczeństwie, przede wszystkim w medykalizacji ciąży²¹, która poprzez uprzedmiotowienie i kontrolę wymazuje podmiotowość, autonomię i sprawczość osób w ciąży: „ciąża nie należy do samej kobiety. Jest to stan rozwijającego się płodu, dla którego kobieta jest pojemnikiem” (2005, s. 46). Doświadczenie alienacji na skutek medykalizacji ciąży, jako opresyjnej strategii zinstytucjonalizowanego macierzyństwa, to problem zupełnie nieobecny w filozofii Beauvoir – nie analizowała kwestii znieczulenia podczas porodu w kontekście problemu medykalizacji, utraty kontroli nad procesem narodzin i własnym ciałem (Rich, 2000, s. 225–243). Według Young, paternalistyczny i zhierarchizowany system opieki medycznej obiektywizuje ciążę w kategoriach anomalii i choroby (Young, 2005, s. 56–57), gdyż paradygmatem zdrowia jest męskie ciało: spójne i stałe, niepodlegające radykalnym zmianom. „Przez alienację

²¹ Jako pierwsza o alienacji i wyobcowaniu matek na oddziałach położniczych pisała Rich: „Samotność, poczucie porzucenia, bycia uwięzioną, bezsilną i odczłowieczoną, stanowią jądro zbiorowych wspomnień kobiet, które rodziły w amerykańskich szpitalach (Rich, 2000, s. 250).

rozumiem sytuację, w której osoby nie mają kontroli nad swoimi działaniami, nad warunkami lub konsekwencjami owych działań w efekcie interwencji innych podmiotów” (Young, 2010, s. 59)²².

W eseju „Ucieleśnienie w ciąży. Podmiotowość i alienacja” (1983) Young interpretowała ciążę jako wyzwanie dla myślenia dualistycznego, podziału na immanencję i transcendencję, demystyfikującą złudzenie jedności podmiotu. „Ciąża ujawnia paradygmat doświadczenia cielesnego, w którym rozpuszcza się przezroczysta jedność jaźni” (Young, 2005, s. 47). Opisuje podmiot zdecentralizowany, podzielony, rozszczepiony i wieloznaczny. Jednak ciało kobiety w ciąży postrzega jako dowód siły, mocy i sprawczości. Odrzuca narrację Beauvoir o bierności ciała w ciąży, twierdząc, że kobieta w ciąży nie tyle daje lub tworzy życie, co sama staje się procesem i zmianą (Young, 2005, s. 54). Ciąża „zakorzenia” i zarazem umożliwia realizację projektów. To złożony proces dezintegracji i płynności, w którym ruchy płodu są odczuwane jako własne, choć należą do kogoś innego. Nie wiadomo, gdzie kończy się ciało, a zaczyna świat (Young, 2015, s. 49–50). Filozofka przywołuje „niejednoznaczność cielesnego dotyku”, w której dotykane spleta się z byciem dotykana. Beauvoir również pisała, że ciąża wykracza poza granice ciała; ale te granice jednocześnie wyznacza” (Beauvoir, 2017, s. 211). Ciąża przywołuje pierwotną więź i pragnienie, związane z macierzyńskim ciałem. Obie podkreślały obecność ambiwalencji macierzyńskiego

²² Pomimo standardów opieki okołoporodowej ponad połowa kobiet w ciąży doświadcza przemocy i nadużyć w polskich szpitalach. Z raportów Fundacji Rodzić po Ludzku wynika, że fizjologiczne porody w Polsce są znacznie zmedykalizowane. Bez zgody kobiet wykonuje się m.in. rutynowe nacięcia krocza, używa oksytocyny, przerywa pierwszy kontakt matki i dziecka „skóra do skóry”. Podmiotowość kobiet nie jest respektowana, również ze szkodą dla dziecka.

doświadczenia: nadziei i lęku przed utratą siebie w macierzyństwie. Jednak problematyczne wydaje się sformułowanie Young, dotyczące poczucia „uwolnienia od alienującego spojrzenia” (2005, s. 54) podczas ciąży – gdy kobiety rzekomo przestają być postrzegane jako obiekty seksualne. Beauvoir również pisała, że kobieta w ciąży: „nie jest już obiektem seksualnym, ani służącą, lecz wcieleniem gatunku, obietnicą życia, wieczności; otoczenie ją szanuje [...] (Beauvoir, 1949, s. 286), ale podkreślała też, że ulga w postaci wkroczenia na teren „trzeciej płci” jest pozorna. Owa wstępna „deseksualizacja” kobiety w ciąży stanowi przedsmak społecznej przemiany „ciała kobiety” w asekualne, czyli pozbawione pragnień, przyjemności i erotyzmu „ciało matki”. Niekiedy widoczna ciąża faktycznie wiąże się ze społeczną aprobatą i uznaniem, ale są one warunkowe. Tylko jeśli kobieta w ciąży jest biała, heteroseksualna, spełnia kryterium wieku i statusu ekonomicznego, a także sprawności fizycznej i intelektualnej, najprawdopodobniej jej ciąża będzie wiązała się z uznaniem.

Wyobcowanie rozumiane jako izolacja społeczna i głębokie poczucie osamotnienia oraz alienacja w kontekście utraty kontroli nad procesami ciąży, porodu i opieki na dzieckiem to kluczowe aspekty doświadczeń kobiet, a szczególnie matek, podejmowane przez Beauvoir. Instytucja patriarchalnego macierzyństwa zniekształca „macierzyńską miłość”, relacje matek i córek. Według Rich przymusowe macierzyństwo powoduje „alienację kobiet z ich ciał poprzez uwięzienie w nich” (Rich, 2000, s. 47). Beauvoir opisywała proces alienacji także jako konsekwencje przymusu, gdy kobiety nie mogą swobodnie podejmować decyzji odnośnie do swojego ciała i

zdrowia reprodukcyjnego. W kulturze patriarchalnej immanencja jest kobiecie narzucana, w efekcie „kobieta doświadcza siebie jako zakorzenionej i zamkniętej” (Rich, 2000, s. 42). Polemizując z Beauvoir, O’Brain sądziła, że to mężczyźni doświadczenia alienacji, gdyż są wykluczeni z doświadczenia ciąży i porodu. Alienacja plemników i brak poczucia ciągłości reprodukcyjnej miały stanowić przyczynę męskiej dominacji (O’Brien, rok, s. 137). Jednak większość filozofek i teoretyczek feministycznych potwierdziła wnioski Beauvoir. Alienacja macierzyństwa to „wyalienowanie od produktu swojej pracy reprodukcyjnej wtedy, gdy to nie ona, ale ktoś inny decyduje, na przykład, ile dzieci powinna urodzić” (Putnam Tong, 2002, s. 165). Alienacja od procesu macierzyństwa może polegać także na tym, że kobieta wychowuje dziecko zgodnie z wolą innych, mężczyzny, ojca, ekspertów, innych matek.

Według politolożki i filozofki, Ann Foreman, kobiety nie doświadczenia siebie jako integralnych podmiotów – ich doświadczenie jest fragmentaryczne, nieciągłe czasowo. Wreszcie feministka socjalistyczna Alison Jaggar podkreślała, że pojęcie alienacji łączy feminizm liberalny, radykalny i socjalistyczny, kobiety wykonujące pracę reprodukcyjno-opiekuńczą, jak i pracujące poza domem. „To nie biologia bowiem jest przyczyną opresji kobiet, a sposób, w jaki system społeczny nadaje znaczenie ciału” (Grosz, 1994, s. 14). Alienacja i wyobcowanie odnoszą się także do relacji z dzieckiem. Mit instynktu macierzyńskiego opiera się na przesądzie, że matka i dziecko tworzą symbiotyczną parę, a wiedza na temat opieki i bezgraniczne zasoby miłości uruchamiają się w chwili narodzin (bez względu na sytuację kobiety i przebieg porodu). Nie zakłada się tutaj podmiotowości

matki ani tego, że niemowlę jest odrębną istotą. W *Drugiej płci* Beauvoir opisywała narodziny jako „dziwny cud” (Beauvoir, 1949, s. 291), w którym dziecko jest odczuwane jako nieprzejrzyste, nieprzeniknione i oddzielone. Dziecko jest osobą, której matka nie zna: „matka go nawet nie poznaje, bo go nie zna [...]; spodziewała się, że będzie jej od razu bliski – ale nie, jest obcy” (Beauvoir, 2017, s. 592). Uczucie do dziecka kształtuje się stopniowo albo wcale. Nie tylko matka nie dostrzega osoby we własnym dziecku, ale i dziecko nie dostrzega „osoby we własnej matce” (Putnam Tong, 2002, s. 167). Przywołując Freuda, widzi obiekt, a nie odrębną osobę, zagrożenie, produkt, ofiarę lub strażniczkę patriarchy.

Podsumowanie

Analiza Beauvoir była wolna od idealizacji i romantyzacji macierzyństwa, wymierzona w patriarchalną instytucję, która definiuje, kontroluje, „ujarzmia” i deprecjonuje pracę opiekuńczą kobiet, uznając za bezprawne wszystkie alternatywne praktyki macierzyńskie. Kwestionując „naturalność” macierzyństwa, podważyła esencjalistyczną ideologię prawdziwej Matki, wyabstrahowaną od warunków społecznych i politycznych: „Cały zespół czynników materialnych i uczuciowych czyni z dziecka ciężar, więzy lub też wyzwolenie, skarb, odetchnienie” (Beauvoir, 2017, s. 594). Dla Beauvoir macierzyństwo stanowiło zobowiązanie i odpowiedzialność. „Rodzić mięso armatnie, niewolników i ofiary to nie to samo, co rodzić wolnych ludzi”

(Beauvoir, 2017, s. 611)²³. Starła się ukazać heterogeniczny, procesualny i niejednoznaczny charakter doświadczenia ciąży i porodu (niekiedy ulegając logice dyskursów reprodukcyjnych), a także macierzyństwa, podmiotowości, pragnienia i pisania jako procesu. Dokonała „antropologicznej rewolucji” (Kristeva, 2016). „De Beauvoir przywraca wielość światu, który współdzielimy, i czyni to na przekór punktowi widzenia najwyższej władzy, który chce być pojedynczy i konieczny” (Mann, 2020, s.18). Polityczny sens niejednoznaczności powraca w projekcie „wolnego macierzyństwa” oraz przyszłości, w której to mężczyźni staną się matkami (Patterson, 1989, s. 308). W *Etyce niejednoznaczności* Beauvoir oceniała, że „wszystkie opresyjne reżimy stają się silniejsze dzięki degradacji uciśnionych, degradacji nie tyle do ciała, co mięsa i najbardziej zwierzęcych instynktów i rzeczy (1947, s. 142). W tym samym miejscu przywołuje figurę uśmiechającego się dziecka, tłumacząc, że jest „żywą afirmacją ludzkiej transcendencji, jest uważnym spojrzeniem, chciwą ręką wyciąganą ku światu, jest nadzieją, projektem” (1947, s. 143). Dziecko wyraża radość istnienia (1947, s. 181). Jednak instytucja patriarchalnego macierzyństwa wcale nie zakłada, że dziecko jest przyszłością, ale że jest jedyną przyszłością (i odpowiedzialnością) kobiety. Beauvoir opisywała niepozbawione ambiwalencji relacje z matką (jej śmierć w *Une Mort très douce*, 1964). Opowiadanie *Śliczne obrazki* stanowi zapowiedź subwersywnego, feministycznego macierzyństwa. Laurence, żona i matka, wyznaje: „czułam się coraz bardziej pozbawiona samej siebie” (Beauvoir,

²³ „Jeśli kobiety nie mają rodzić dzieci na mięso armatnie, na ofiary ostatecznej zagłady, muszą uratować i siebie, i mężczyzn przed destrukcyjną polaryzacją płci” (Greer, 1970, s. 101).

1968, s. 36), a następnie buntuje się wobec próby „uciszenia” swojej córki – Katarzyny. Często matki, ujarzmione przez patriariat, nie pragną wyzwolenia swoich córek. Tymczasem Laurence staje po stronie córki. „«Nie»”; krzyknęła bardzo głośno. Tylko nie Katarzynie. Nie pozwolę, żeby zrobiono jej to, co zrobiono mnie” (Beauvoir, 1968, s. 146–147). W powieściach, Beauvoir kreśliła psychologiczne portrety kobiet, córek i matek, w sytuacji rozpadu narzuconej tożsamości, „na progę” nieokreślonego jutra. Miała nadzieję, że w postpatriarchalnym społeczeństwie powstaną relacje, oparte na bezinteresownej „hojności”, pozbawione dwuznaczności (*sans équivoque*), w którym macierzyństwo będzie wolne (*la maternité libre*).

Bibliografia:

Badinter, E. (1998) *Historia miłości macierzyńskiej*. (K. Choiński, tłum.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

Bednarek, J. (2018). „Nie nasze dzieci”. Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo, *Etyka* 57, s. 101-119. DOI: <https://doi.org/10.14394/41>.

Butler, J. (1986). *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*. W: H. V. Wengel (red.), *Simone de Beauvoir: Witness to a Century* (s. 35-49). Yale French Studies: Yale University Press.

Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć*. (K. Krasuska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Beauvoir, de S. (2017). *Druga płęć*. (G. Mycielska, M. Leśniewska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Beauvoir, de S. (1947). *Pour une morale de l'ambiquite*. Paris: Gallimard.

Beauvoir, de S. (1949). *Le deuxième sexe*. T. 2. Paris: Gallimard.

Beauvoir, de S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard.

Beauvoir, de S. (2015). Preface to Family Planning. W: M. A. Simons, M. Timmermann (red.), *Simone de Beauvoir: Feminist Writings* (s. 81-83). Urbana, Chicago, Springfield: University of Illinois.

Beauvoir, de S. (1968). *Śliczne obrazki*. (Cz., M. Żuławscy, tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Beauvoir, de S. (2004). A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. W: M. A. Simons, M. Timmermann, M. B. Mader (red), *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings* (s. 151-164). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Bergoffen, D. B. (1997). *Philosophy of Simone de Beauvoir, The: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany, New York: University of New York Press.

Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. (A. Derra, tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Delphy, C. (2016). Protofeminism and antifeminism. W: *Close to Home: a materialist analysis of women's oppression* (s. 171-197). London, New York: University of Massachusetts Press.

Derra, A. (2017). Meandry biologii płci. Badania feministyczne poza podziałem na „sex” i „gender”. *Teksty Drugie* 2017, 4, s. 13-35.

DiQuinzio, P. (1999). *The impossibility of motherhood: feminism, individualism, and the problem of mothering*, New York: Routledge.

Fell, A. S. (2003). *Liberty, Equality, Maternity in Beauvoir, Leduc and Ernaux*, Oxford: University of Oxford.

Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Foucault, M. (2000) *Historia seksualności*. (B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, tłum.). Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

Friedan, B. (1976). *It Changed My Life: Writings on the Women's Movement*. Cambridge: Harvard University Press.

Gilman, Ch. P. (1988). Women and Economics. W: A. S. Rossi (red), *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir* (s. 572-598) . Boston: Northeastern University Press.

Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, Indianapolis: Indiana University Press.

Held, V. (2006). *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. New York: Oxford University Press.

- Kłosińska, K. (2010). *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kristeva, J. (2016). *Beauvoir Présente*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Langer, M. (2003). Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity. W: C. Card (red), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (s. 87-106). University of Wisconsin: Cambridge University Press.
- Leclerc, A. (1974). *Parole de femme*. Paris: Hachette.
- Lévinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. (P. Mrówczyński, tłum.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mann, B. (2020). Specyfika feministycznej fenomenologii. Przypadek wstydu. (M. Rogowska-Stangret, tłum.). AVANT, wol. XI, nr 3. DOI: 10.26913/avant.2020.03.17
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. (M. Kowalska, J. Migasiński, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Nelson, M. (2020). *Argonauci*. (K. Gucio, tłum.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- O'Brien, M. (1983). *The politics of reproduction*. Boston: Routledge.
- O'Reilly, A. (2016). *Matricentric Feminism*. Canada: Demeter Press.
- O'Reilly, A. (2004). *From Motherhood to Mothering. The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*. State University of New York.
- Patterson, Y. A. (1989). *Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood*. London: UMI Research Press.
- Putnam Tong, R. (2002). *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*. (J. Mikos, B. Umińska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rich, A. (1979). *On Lies, Secrets, and Silence. Selected Prose: 1966-1978*, London: Norton Company.
- Rich, A. (2003). Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia. Tłum. W. Chańska. W: *Przegląd filozoficzno-literacki*, (s. 31-48), 1 (3), Warszawa.
- Rich, A. (2000). *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*. (J. Mizielińska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rodgers, C. (1995). Elisabeth Badinter and "The Second Sex": An Interview, *Signs*, vol. 21, 1, s. 147-162.
- Simons, M. A. (2001). *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins, and the Origins of Existentialism*. Oxford: Rowman Littlefield Publishers.

Snitow, A. (2018). *Feminizm niepewności. Dziennik rodzaju*. (M. Bokiniec, tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

Stannard, U. (1970). *Adam's rib, or the woman within*. W: *Society*, vol. 8, 1-2, s. 24-35.

Wintges, K. (2006). *Simone de Beauvoir: a Feminist Thinker for the Twenty Century*. W: M. A. Simons. *The philosophy of Simone de Beauvoir : critical essays*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Young, I. M. (2005). *Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation*. W: Tejze, *On Female Body Experience. "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press.

Young, I. M. (2017) *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności*. Tłum. M. Rogowska-Stangret. W: J. Migasiński (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Zerilli, L. M. G. (1992). *A Process without a Subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity*, *Signs*, Vol. 18, No. 1, s. 111-135.

Heterogeneity of the Experience of Motherhood in the Theory of Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism

This article aims to analyze the concept of heterogeneity in the theory of Simone de Beauvoir, whose work has contributed to the development of feminist philosophy and ethics, as well as to the evolution of motherhood studies. I begin by demystifying the maternal instinct—along with the myth of the Mother—and by offering a complex critique of the institution of patriarchal motherhood, forced motherhood. Since Beauvoir's non-essentialist approach made it possible to articulate the embodied experience, ambivalence, and alienation in motherhood, the article attempts to reinterpret Beauvoir's writings in the context of the ethics of ambiguity and the "anthropological revolution," which became an expression of resistance, and of the struggle for reproductive rights and justice. The author also addresses the issues of voluntary childlessness, the exclusion of mothers, and the problem of the gender division of labor.

Keywords: motherhood, heterogeneity, Simone de Beauvoir, non-essentialism, feminist philosophy, reproductive rights, motherhood studies