

Maski Foucaulta

Didier Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przełożył Jacek Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, 443 s.

Kiedy kończymy lekturę coraz liczniejszych autobiografii i biografii sławnych ludzi – a czasem ludzi zupełnie przeciętnych, którzy również chcą opowiedzieć o swoich przeżyciach i znajdują, o dziwo, chętnych słuchaczy – powinniśmy sobie zadać *wiele pytań*, bo przecież ciekawość, jaką budzą w nas cudze losy, nie jest całkiem niewinna, wręcz przeciwnie, jest czymś dziwnym, a nawet *podejrzanym*. Bo rzeczywiście: skąd bierze się w nas ta *skłonność do podglądania* innych, owo, jak powiedziałby Hegel, „kamerdynerskie wścibstwo”? Czy to ten sam impuls każe nam czytać *Wyznania* św. Augustyna (ponoć pierwszą w naszej kulturze autobiografię w pełnym tego słowa znaczeniu) albo nieprzeliczone biografie Napoleona i popycha do lektury popularnych gazet, opisujących perypetie rodzinne współczesnych idoli? Czy nasze zainteresowanie cudzym życiem wypływa z tego samego źródła, co chęć zrozumienia dawno minionej przeszłości (i nie tylko naszego narodu i naszej kultury)? A jeśli czytamy biografie i autobiografie wielkich myślicieli, to czy pomoże to nam lepiej pojąć ich myśli? Czy na przykład filozofia Kanta stanie się dla nas jaśniejsza, jeśli będziemy wiedzieć, gdzie i kiedy Kant się urodził, jak żył i jak umarł, czy formuła imperatywu kategorycznego rozbłyśnie jakimś nowym sensem, gdy dowiemy się, że jej twórca wstawiał codziennie o piątej rano? I co dokładnie spośród tych wielu doświadczeń, jakie składają się na biografię danego myśliciela, ma znaczenie dla zrozumienia jego myśli? I wreszcie najważniejsze może pytanie: jakie właściwie są relacje między biografią i dziełem, czy to przekonania kierują biegiem życia, czy też na odwrót – to byt kształtuje świadomość?

Na pytania te próbowano na różne sposoby odpowiadać – od czasów Diltheya biografie i autobiografie stały się częstym przedmiotem badań. Jeśli w kwestiach tych wypowiadają się historycy filozofii, to zajmują jedno z dwu modelowych stanowisk: są albo *logocentrystami*, albo *antropocentrystami*.

Logocentryzm to pogląd, że świat w istocie swej jest rozumny, że pod powierzchnią zjawisk ukrywa się i jednocześnie ujawnia *Logos*. Celem i zadaniem filozofa jest dotarcie do owego logosu i przedstawienie go w najbardziej adekwatnej formie. Jeśli te założenia przyjmie historyk filozofii, będzie traktował dzieje myśli filozoficznej jako długi i żmudny proces *odśłaniania Prawdy* (chyba że uzna, iż objawiła się ona w dziele jakiegoś filozoficznego geniusza, twórcy autentycznej *philosophiae perennis*, niezależnej od historii i wyrastającej ponad

historyczne i zresztą także wszelkie inne uwarunkowania). Badacz taki będzie zwracał uwagę przede wszystkim na – skorzystajmy z terminu Reinchenbacha – tzw. kontekst uzasadniania. Będzie więc chciał dokładnie ustalić, *co* głosił dany filozof, czy i w ogóle można by jego tezy uzasadnić oraz jakie *racje* za nimi stoją. Jeśli logocentrysta uwzględni w swoich analizach tzw. konteksty odkrywania, czyli wszelkie okoliczności zewnętrzne, mogące wpływać na tok myśli danego mędrca, to będzie je uważał jedynie za przeszkody albo ułatwienia na drodze do prawdy, której ujawnienie jest według niego celem głównym każdego filozofa i każdego zresztą człowieka, wszyscy bowiem według zwolennika logocentryzmu mamy w sobie wrodzoną „żądę poznania”. Doświadczenia życiowe filozofa, jego pozycja w strukturze ekonomiczno-społecznej, przekonania religijne, tradycja, w obrębie której wzrastał, jego osobiste upodobania czy skłonności itd. – wszystko to ma w tym ujęciu dziejów filozofii znaczenie drugorzędne, modyfikujące jedynie logikę rozwoju filozoficznych pojęć. Dla logocentrysty ideałem byłaby (strawestujmy znane hasło Woelfflina) „historia filozofii bez nazwisk” – osoba filozofa jest bowiem przez logocentrystę traktowana jako jedynie swoiste medium, przez które pojawia się w świecie Prawda, pojmowana jako prawda uniwersalna, a nie jako prawda jakiegoś konkretnego człowieka, prawda jakiejś epoki, prawda jakiejś kultury czy klasy społecznej. To może ciekawe, w jakich okolicznościach rodziła się taka albo inna idea, ale czy historyk filozofii powinien być „filozoficznym kamerdynerem”, opisującym plotki o życiu osobistym Platona czy Kanta albo rozpisującym się o środowisku, w którym działali? Historia filozofii ma być opisem dziejów „samego myślenia”, jako to mówił Hegel, a nie *kroniką filozofów*.

Antropocentryczny model historii filozofii jest całkowicie odmienny od modelu logocentrycznego (i – zauważmy, choć sprawa zasługiwałaby na dłuższy wywód – nie można marzyć o jakiejś „syntezie” obu tych modeli). Antropocentrysta sądzi, że zarówno sama decyzja, aby podjąć filozoficzną refleksję, jak i treść filozoficznych teorii jest *funkcją określonej sytuacji człowieka*, jest wyrazem specyficznego stosunku do świata (filozofia więc i tym samym filozoficzna, oparta na wiedzy forma życia nie jest uniwersalna, nie wszyscy i nie zawsze filozofują, choć obfita *literatura protreptyczna* – pisana najczęściej w logocentrycznej perspektywie – chce nas przekonać, że filozofowanie jest nieodłączne od ludzkiej natury). Nic dziwnego, że dla antropocentrycznie nastawionego historyka filozofii właśnie *konteksty odkrywania* są pierwszorzędym tematem analiz. Wedle antropocentrysty zrozumieć, dlaczego ktoś w ogóle podjął trud filozofowania i dlaczego jego filozofia przybrała taki, a nie inny kształt, można w ten jedynie sposób, że prześledzi się życie danego filozofa, zbada jego sytuację społeczną, uwzględni tradycję, która na niego oddziaływała, opiszę się epokę, w której żył itd., itd. – nawet płeć myślącego człowieka powinna być brana pod uwagę, jak chcą nas przekonać feministki, gdyż męczyzna ma inny stosunek do filozofii niż kobieta.

Oczywiście i jeden, i drugi model jest *trudny do urzeczywistnienia* w czystej postaci, a prace historycznofilozoficzne utrzymane w jednej czy drugiej perspektywie spotykają się z poważnymi *zastrzeżeniami*. Logocentrystę można posadzić o *historycyzm* w takim znaczeniu tego słowa, w jakim używał go Popper (czyli o przyjmowanie nieuprawnionego założenia, że istnieją określone prawa rozwoju myśli filozoficznej), i o *dogmatyzm* (czyli o arbitralność – skąd logocentrysta może wiedzieć, co jest, a co nie jest prawdą w filozofii?). Antropcentryście zaś można zarzucić nieuprawniony *redukcjonizm* (filozoficzne teorie mają być jedynie wyrazem określonych warunków, przy czym mechanizm „wyrastania” – metafora taka sama się tutaj narzuca – filozofii z „gleby” życia, ekonomii, struktury społecznej itd. jest zazwyczaj bardzo nieprecyzyjnie opisywana) i wskazywać na *metafizyczny* charakter jego wyjaśnień (jak można by na przykład weryfikować, pozytywnie czy negatywnie, pogląd Louisa Feuera, że cała filozofia Kartezjusza to nie odkryta dzięki metodycznemu wątpieniu prawda czy choćby istotna jej część, lecz wyraz traumatycznych doświadczeń z okresu dorastania?).

Do którego z naszkicowanych tu modeli zbliża się praca Didiera Eribona? Kiedy pisze się o Foucaulcie, *pokusa antropocentryzmu* – a dokładniej pokusa psychoanalitycznej analizy twórczości Foucaulta – jest bardzo silna. Uległ jej na przykład D. Halperin, który w książce *Saint Foucault. Two Essays in Gay Hagiography* potraktował filozofię Foucaulta jako wyraz jego skłonności sado-masochistycznych. Również J. Miller w książce *The Passion of Michel Foucault* interpretował dzieło Foucaulta jako próbę zrozumienia doświadczeń życiowych filozofa, zwłaszcza związanych z jego homoerotyzmem (ktoś o takich skłonnościach musiał w latach czterdziestych we Francji wyraźnie odczuć, że główną funkcją społeczeństwa jest *nadzorować i karać*). M. Lilla, autor książki *Lekko-myślny umysł. Intelktualiści w polityce*, próbuje uzasadnić takie podejście, cytując Nietzschego, który w *Poza dobrem i złem* napisał, że filozofia jest „wyznaniem własnym swego twórcy, tudzież rodzajem mimowolnych memoarów” (choć Lilla powinien też wspomnieć, że w *Ecce homo* znaleźć można wypowiedź o zupełnie innej wymowie: „co innego ja, co innego me pisma” – pisze tam Nietzsche, czyli zaprzecza, aby między życiem i dziełem istniały jakiegokolwiek związki). Zresztą sam Foucault w jednym z wywiadów (*Archeologia namiętności*) tłumaczy swoje zainteresowanie problemem szaleństwa i twórczością Roussella własną „perwersyjnością” i swoimi „strukturami psychopatologicznymi”. Dalej wyjaśnia jednak (a chociaż odnosi się bezpośrednio do Roussella, to jego słowa można potraktować jako osobiste wyznanie), że choć seksualność „jest niewątpliwie pewnym sposobem życia” (a więc – dodajmy – decyduje także o sposobie pisania), to „życie prywatne jednostki, jej wybory seksualne i dzieło są ze sobą powiązane nie dlatego, że dzieło stanowi wyraz życia seksualnego, lecz dlatego, że obejmuje tak życie, jak i tekst. Dzieło jest czymś więcej niż dziełem: podmiot, który pisze, należy do dzieła”. Można to chyba rozumieć tak (bo

wypowiedź ta nie jest wzorem jasności): życie jest określonym projektem – taka, a nie inna forma seksualności jest składnikiem tego projektu *obok* decyzji pisania (lub niepisania) takich, a nie innych dzieł; oba te składniki, jak i wszystkie pozostałe, są ze sobą powiązane, ale nie w ten sposób, że jeden determinuje drugi, lecz tak, że wszystkie są uszczegółowieniem tego samego projektu.

Wynikałoby z tego, że pisać o Foucaulcie w duchu Foucaulta to ujmować jako *jedną całość* dzieło i „życie”, to rekonstruować fundamentalny projekt, w świetle którego można by zrozumieć i teksty, i działania. Ale czy w przypadku Foucaulta mamy do czynienia z jednym projektem? Czy o tego rodzaju spójności można mówić w przypadku jakiegokolwiek człowieka? Może są tacy, którzy od kołyski aż po grób idą jedną prostą drogą, ale nie można tak powiedzieć o Foucaulcie. Eribon pisze: „Foucault był osobowością złożoną i barwną. Nosił maski i stale je zmieniał – powiedział o nim Dumézil, który znał go lepiej niż ktokolwiek. Nie próbowałem obnażać »prawdy« o Foucaulcie: za każdą maską pojawiała się inna maska, ja zaś nie wierzę w możliwość wydobywania prawdy o osobowości wyłaniającej się z jednej łupiny za drugą. Czyżby wielu Foucaultów? Tysiące Foucaultów, jak twierdził Dumézil? Niewątpliwie”. (s. 10 – w polskim wydaniu tłumacz ani nie odmienia nazwiska Foucaulta przez przypadki, ani nie stosuje liczby mnogiej, pozwalam sobie jednak tu i dalej na wierność wobec moich własnych przyzwyczajęń językowych).

Nie należy się więc spodziewać, że praca Eribona dostarczy nam jednego uniwersalnego klucza, dzięki któremu moglibyśmy zrozumieć całość życia Foucaulta i całe jego dzieło jako *jedną spójną całość*. Nie było bowiem „jednego Foucaulta” – był człowiek nazwiskiem Foucault (noszący po przodkach imię Paul Michel, ale używający imienia Michel, gdyż – jak sam wyznał – nie chciał nosić imienia po ojcu, którego nienawidził w młodości), w kolejnych okresach swojego życia kroczący *różnymi ścieżkami*.

To pierwsze założenie, wyznaczające kształt pracy Eribona. Drugie można by przedstawić tak: kiedy chcemy zrozumieć twórcę – pisarza czy filozofa – musimy uwzględnić nie tylko jego osobiste doświadczenia (można by spytać: czy wszystkie? czy każdy czyn i gest mają znaczenie?), lecz również coś, co Eribon nazywa *pejzażem intelektualnym*, w jakim obracał się interesujący nas bohater: „Można zrozumieć jakiś projekt intelektualny i proces jego rozwoju jedynie przy uwzględnieniu przestrzeni teoretycznej, instytucjonalnej i politycznej... a zatem tego, co Pierre Bourdieu określił mianem »poła«” (s. 11–12). W skrócie więc: Eribon, poruszając się w obrębie tego modelu interpretacyjnego, który tu został nazwany antropocentrycznym, chce używać dwu technik – analizy psychologicznej czy psychoanalitycznej oraz analizy utrzymanej w duchu socjologii wiedzy. Rozważań psychologicznych jest przy tym wyraźnie mniej. Eribon skupia się raczej na rekonstrukcji owego pejzażu intelektualnego, w którym rozwijał się Foucault.

Zaczyna jednak – jakże inaczej ta książka mogłaby być biografią – od opisu rodziny i pierwszych lat życia małego Paula Michela, spędzonych w Poitiers. Znamy skądinąd te informacje: bogata burżuazyjna rodzina, ojciec chirurg i profesor anatomii, matka – dająca sporo wolności dzieciom (trojgu: najstarsza Francine, średni Michel i najmłodszy Denys), choć jej maksymą było: „najważniejsze to panować nad sobą”, lata szkolne (Michel nie był najlepszym uczniem, choć miewał też sukcesy). W roku 1945 Foucault przybywa do Paryża, aby w sławnym Lycée Henri-IV przygotować się do egzaminów w École normale supérieure (uczy go między Jean Hippolite). Chce być filozofem – nie on jeden: filozofia cieszyła się wówczas niezrównanym prestiżem. Zdaje egzaminy i staje się jednym z *normalien*. École normale supérieure to instytucja specyficznie francuska: kilkudziesięciu uzdolnionych młodych ludzi, przebywających prawie cały czas razem, a każdy chce udowodnić innym i sobie przede wszystkim, że jest geniuszem przewyższającym resztę. Foucault nie czuł się dobrze w tej kuźni przyszłych luminarzy: „najwyraźniej nie podobała mu się wymuszona przez szkołę sytuacja promiskuityzmu (albo Eribon używa słowa „promiskuityzm” w jakimś specyficznym znaczeniu, albo promiskuityzm rzeczywiście panował w École, ale autor nie wyjaśnia, na czym by to miało polegać – A.M.), i to tym bardziej, że już ta sama instytucja była środowiskiem patologicznym, wylęgarnią wszelkich możliwych, nawet najbardziej absurdalnych i ekscentrycznych form zachowania, i to zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i na niwie intelektualnej czy politycznej. Albowiem „École to przede wszystkim przymus brylowania, wyróżniania się; jeśli chodzi o to, by odgrywać rolę niezwykle geniusza, przyjmować pozy przyszłej sławy, wszystkie środki uważano za dozwolone” (s. 46–46). Foucault, wyniosły, uważający się za geniusza, wyśmiewający wszystkich, był powszechnie zniechęcony. W 1948 roku podejmuje pierwszą próbę samobójczą. Przyczyna? Eribon i ci, których opinie cytuję, nie mają wątpliwości: chodziło o niemożność zaakceptowania i jednocześnie niemożność odrzucenia czy stłumienia homoseksualnej orientacji erotycznej. Pamiętajmy, że są to lata czterdzieste i pięćdziesiąte ubiegłego wieku, kiedy homoseksualizm był czymś wstydliwym i głęboko skrywanym. Niektórzy z kolegów i nauczycieli Foucaulta wiedzieli o jego doświadczeniach, inni się tylko domyślali. „Ale wszyscy, niezależnie od tego, czy znali głębsze przyczyny jego zaburzeń, czy nie, zapamiętali go jako człowieka, który balansował na linie w poczuciu niepewnej równowagi, która w każdej chwili mogła się obsunąć w stronę obłędu. Wszyscy również w tym właśnie fakcie doszukiwali się wytłumaczenia jego obsesyjnego zainteresowania psychologią, psychoanalizą i psychiatrą” (s. 49). Oto mamy wyjaśnienie *genezy* myśli Foucaulta: „wszyscy są zgodni, że dzieło Foucaulta, a nawet jego metoda, zakorzenione są w owej sytuacji, którą tak dramatycznie przeżywał jako *normalien*” (s. 49). Sam Foucault – i to w 1981 roku – podsuwał taki trop interpretacyjny: „Zawsze, gdy próbowałem wykonać jakąś

pracę teoretyczną, rodziła się ona z elementów mojego istnienia, zawsze odnosiła się do procesów, jakie widziałem zachodzące w moim otoczeniu. Ponieważ wydawało mi się, że w rzeczach, które widzę, z którymi mam do czynienia, w moich stosunkach do innych spostrzegam głębokie szczeliny, zerwania i dysfunkcje – właśnie dlatego podjąłem się takiej pracy, czegoś w rodzaju fragmentu autobiograficznego” (s. 50–51). Ale Eribon słusznie przestrzega przed upraszczającym redukcjonizmem: myśl Foucaulta nie jest jedynie ekspresją jego traumatycznych doświadczeń. Po pierwsze: nie każdy homoseksualista (strawestujmy wypowiedź Sartre’a o Valérym) jest Foucaultem. Po drugie: traumy i nerwice Foucaulta należy traktować nie jako *przyczyny*, wprawiające w ruch jego inteligencję (zresztą należałoby wtedy najpierw pokazać mechanizm takiego oddziaływania), lecz jako czynnik uwrażliwiający na określone zagadnienia, otwierające oczy na niezauważane przez innych kwestie – to dlatego, że Foucault doświadczył wykluczenia i odrzucenia, mógł, ponieważ dysponował błyskotliwą inteligencją, odebrał solidne wykształcenie, językiem władał jak poeta, zauważyć i przenikliwie opisać mechanizmy nadzorowania i karania tych, którzy nie zmieścili się w Systemie. A poza tym: na losy Foucaulta i na jego poglądy wielki wpływ miał ówczesny stan filozofii francuskiej, sytuacja polityczna, i nie mniejszy – sposób funkcjonowania filozoficznych instytucji we Francji. Ważne jest przecież, co czytano w tamtych czasach (Foucault wyznawał: „Cały proces mojej ewolucji filozoficznej określony został przez lekturę Heideggera. Muszę jednak wyznać, że ostatecznie górę wzięła Nietzsche... Znam Nietzschego dokładniej niż Heideggera, a jednak obaj są dla mnie zasadniczymi doświadczeniami w moim życiu” – s. 53), kto uczył Foucaulta, z kim współpracował, do czego był zobligowany przez przepisy akademickie, na co mógł sobie pozwolić, z czym i z kim musiał walczyć (Eribon znowu przypomina: „Z całą dobitnością uświadamiamy sobie, jaką rolę odgrywał homoseksualizm w dystansie, jaki Foucault zachowywał wobec »instytucji« czy też jaki »instytucja« zachowywała wobec niego” – s. 181).

Eribon na przeszło czterystu stronach opisuje szczegółowo – korzystając z dokumentów, ustnych opowieści tych, którzy znali czy zetknęli się z Foucaultem – te wielorakie uwarunkowania myśli. Uwzględnia przy tym przede wszystkim Francję i Francuzów. Długotrwałe przecież pobyty Foucaulta za granicą, w Szwecji, w Polsce (na Uniwersytecie Warszawskim zakładał Centre Culturel Français, miewał liczne wykłady, zaprzyjaźnił się ponoć z Tadeuszem Kotarbińskim, został jednak z Polski wydalony na skutek skandalu obyczajowego), w Niemczech, Tunezji, Brazylii, wreszcie w Stanach Zjednoczonych – zostały oczywiście opisane, lecz nie tak szczegółowo, bez przywoływania tak obfitej dokumentacji, jak francuskie etapy kariery.

Kariery – ale i działalności politycznej. Foucault bowiem angażował się bardzo często w liczne polityczne przedsięwzięcia, we Francji i za granicą, między innymi odwiedził Polskę w stanie wojennym i aktywnie wspierał paryski ko-

mitet „Solidarności”. Sytuował się zawsze na lewicy (do 1955 roku był członkiem Francuskiej Partii Komunistycznej), choć Sartre oskarżał go o intelektualne wspieranie prawicy. Czy owo polityczne zaangażowanie związane było z filozoficznymi poglądami Foucaulta, tzn. czy to filozofia nie pozwalała Foucaultowi przybierać postawy „teoretycznej” (zalecanej przez wielu filozofów), zmuszała więc do działalności społecznej i wyznaczała kierunki politycznej aktywności? Eribon nie rozważa tej kwestii. Cytuje jedynie opinię Le Roy Laduriego: „Było dwóch Foucaultów – jeden, który brał udział w demonstracjach, i drugi, który brał udział w zebraniach Collège. Foucault bardzo poważnie traktował swoją funkcję nauczyciela akademickiego” (s. 315). Wypowiedź ta to reakcja na emocjonalne wystąpienie pewnego profesora Collège, który niemało przyczynił się do wyboru Foucaulta do tej najszacowniejszej we Francji instytucji akademickiej, a teraz czytał artykuły w gazetach: „Foucault po stronie Sartre’a i lewicy”, „Foucault na czele demonstracji imigrantów”, „Foucault u bram więzienia”... Foucault rzeczywiście, czy to jako profesor w Lille, czy w Collège de France, zawsze nienagannie wywiązywał się ze swych obowiązków, był sumiennym urzędnikiem państwowym, ale jego filozofia pchała go jednak w stronę polityki. Maurice Clavel nazwał go kiedyś „nowym Kantem” – korzystając z tego, można powiedzieć, że filozofia Foucaulta jest „krytyką rozumu opresywnego”, a taka filozofia musi prowadzić do walki z wszelkimi formami rzeczywistej opresji, gdziekolwiek by się ona pojawiała i jakkolwiek formę by przybierała.

Tak więc w książce Eribona przedstawiony został „cały Foucault” – Foucault jako dziecko, uczeń, student, nauczyciel, dyplomata, profesor, dziennikarz, działacz polityczny, także jako człowiek prywatny, choć osobiste życie myśliciela zostało tu potraktowane bardzo dyskretnie. Biograf przedstawia Foucaulta jako postać wielką i ważną nie tylko dla filozofii francuskiej. Nie znaczy to, że ta biografia jest bezkrytycznym panegirkiem. Prezentując i komentując prace Foucaulta, Eribon nie kryje wprawdzie swego uznania; cytuje też jedynie pochlebne uwagi tych, którzy słuchali wykładów Foucaulta. Kiedy jednak pisze o działalności politycznej filozofa, można wyczuć dystans w stosunku do pewnych decyzji i działań. Nie ukrywa też bulwersujących epizodów z jego życia i bez osłonek pisze o jego „trudnym”, jak to się eufemistycznie powiada, charakterze: „Gdy Foucault już raz się rozsierdził, bardzo trudno było uśmierzyć jego gniew. Wprawdzie wyznawał »starożytną mądrość«, ulegał jednak namiętnościom i wybuchom gniewu godnym tych, jakie znamy z wielkich tragedii greckich. Była to jedna z cech charakterystycznych Foucaulta, często gwałtownie zrywającego kontakty z ludźmi, którzy byli mu bliscy. Foucault domagał się absolutnej wierności w przyjaźni, nigdy nie wybaczał, gdy spotkał się z czymś, co jego zdaniem mogło uchodzić za zdradę czy podstęp” (s. 362).

Ta bezstronność autora, dociekliwość przeprowadzanych przez niego analiz, talent narracyjny, wreszcie ogrom wykorzystanego materiału – wszystko

to pozwala nazwać książkę Eribona jednym z najważniejszych (a są ich przecież już tysiące) kompleksowym wizerunkiem Michela Foucaulta, filozofa, który na takie opracowania jak najbardziej zasługuje, zarówno ze względu na dociekliwość i głębię swych w wielu przypadkach pionierskich analiz, jak i ze względu na olbrzymi wpływ, jaki jego prace wywarły na wielu współczesnych filozofów.

Andrzej Miś