

DZIEDUSZYCKI WOJCIECH – filozof, historyk sztuki, publicysta, dramaturg, powieściopisarz, polityk, ur. 13 VII 1848 w Jezupolu na Podolu, zm. 23 III 1909 w Wiedniu.

Maturę zdał w 1867 w wiedeńskim gimnazjum Theresianum. Na Uniwersytecie Wiedeńskim studiował prawo oraz filozofię, uzyskując w 1871 stopień doktora filozofii. Publikacjami w czasopismach krakowskich i lwowskich rozpoczął aktywność literacką. W 1876 został wybrany na posła do Sejmu Krajowego we Lwowie, w 1879 do Rady Państwa w Wiedniu, w 1904 na prezesa Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim, w 1906 mianowany ministrem dla Galicji. Na wszystkich stanowiskach, reprezentując poglądy stronnictwa konserwatystów, przejawiał troskę o narodowy byt Polaków.

Z aktywnością społeczno-polityczną łączył pracę naukową. W 1887 został członkiem krakowskiej Akademii Umiejętności. W 1894 zatrudniony jako docent prywatny na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego, w 1896 objął Katedrę Historii Filozofii, Etyki i Estetyki. Wśród lwowskiej młodzieży akademickiej cieszył się opinią najpopularniejszego profesora. Działalność dydaktyczną prowadził w ramach wykładów uniwersyteckich, a także na licznych odczytach we Lwowie i w Warszawie. Ze względu na fascynację antykiem, kult klasycznego ideału mądrości filozoficznej i politycznej, który próbował przekazać współczesnym, nadano mu przydomek „Ateńczyk podolski”, uważając go za typ gr. mędrca w stylu Sokratesa. Był tłumaczem m.in. dramatów Sofoklesa.

Główne prace Dz.: filozoficzne: *Wykłady o pierwszej filozofii* (Wwa 1880); *Sceptycy, stoicy i epikurejczycy* (Biblioteka Warszawska (1883) nr 7, 1–13, nr 8, 189–202); *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej* (Lw 1892); *O wiedzy ludzkiej* (Lw 1895); *Mesjanizm polski a prawda dziejów* (Kr 1901); *Rzecz o uczuciach ludzkich* (Lw 1902); *Dokąd nam iść wypada?* (Brody 1910); *Historia filozofii, I: Filozofia starożytna* (Lw 1914, wyd. pośmiertne); historycznokulturowe: *Ateny* (Lw 1878); *Studia estetyczne* (Lw 1878); *Historia malarstwa we Włoszech* (Lw 1892); *Wiek XIX* (Kr 1900); *Historia malarstwa na północy i w Hiszpanii do końca XVII wieku* (Lw 1901); społeczno-pedagogiczne: *Listy ze wsi* (I–II, Lw 1889–1890); *Listy o wychowaniu* (Lw 1892); *Listy czytelnika* (Lw 1893).

KLASYFIKACJA I CHARAKTERYSTYKA NAUK FILOZOFICZNYCH. Dz. miał ambicje stworzenia koherentnego systemu filozoficznego. Za przedmiot filozofii uważał zjawiska duchowe zachodzące w obrębie władz rozumu, uczuć i woli ludzkiej. Władzom tym przypisał 3 główne działy filozofii: 1) teorię poznania – dotyczącą umysłu ludzkiego; 2) estetykę – odnoszącą się do uczuć; 3) etykę – dotyczącą woli. Do filozofii włączał też (jako nauki „mniej ściśle filozoficzne”) psychologię, filozofię dziejów i historię filozofii. Odrębną rolę przypisywał metafizyce. Zgodnie z tendencjami pozytywistycznymi nie włączał jej do nauk filozoficznych, jednak w przeciwieństwie do pozytywistów nie odmawiał jej wartości. Jako dyscyplinę uogólniającą wyniki poszczególnych dziedzin filozoficznych (nadawał jej status ponadfilozoficzny czy metafizyczny), uważał metafizykę za podstawę światopoglądu.

Od teorii poznania do metafizyki. Zgodnie z pozytywistycznym paradygmatem nauki, odmawiającym naukowości wszelkiej metafizyce, oraz z neokantowską koncepcją filozofii, wg której filozofia przestała być nauką o bycie, a stała się nauką o zasadach poznawania, Dz. akcentował znaczenie teorii poznania jako dyscypliny ściśle filozoficznej, a nawet utożsamianej z „prawdziwą filozofią”. Zgodnie z kantowskim fenomenalizmem, za przedmiot poznania uznał zjawiska. Są one dostępne człowiekowi za pośrednictwem wyobrażeń i na ich podstawie utworzonych pojęć. Przyjęcie takich założeń dotyczących sposobów oraz przedmiotu poznania filozoficznego zdeterminowało punkt wyjścia czynności poznawczych, ograniczając je do analizy świadomości poznającego. Przy tych fenomenalistycznych i odpodmiotowych założeniach zachowywał realizm poznawczy, podkreślając, że istnienie świata (a w nim istnienie poznającego podmiotu) jest warunkiem poznawania. Poznawanie za pomocą zmysłów i intelektu jest czynnością wtórną wobec oczywistego i bezpośredniego stwierdzenia istnienia podmiotu poznającego i przedmiotu poznania („Istnienie nasze jest rzeczą najpierwotniejszą. Poznawanie rzeczywistości za pomocą naszego doświadczenia jest rzeczą późniejszą, której warunkiem jest nasze istnienie [...]” – *Roztrząsania filozoficzne* [...], 101). Za kryterium rzeczywistości każdego zjawiska przyjmował jego zaistnienie w czasie. Polemizując z I. Kantem twierdził, że realność czasu i przestrzeni nie ulega wątpliwości.

Dz. wskazywał na 2 sposoby poznania: 1) sposób bezpośredni, intuicyjny, dokonujący się bez żadnych pośredników poznawczych, stwierdzający istnienie rzeczy (rzeczywistości) – jako poznaniu dotyczącemu spraw dla człowieka najważniejszych, przypisywał mu większe znaczenie; 2) sposób pośredni, dyskursywny, odbywający się za pośrednictwem pojęć tworzonych na podstawie wrażeń zmysłowych oraz rozumowań, dotyczący jakości rzeczy materialnych.

Pojmując wiedzę jako dociekanie prawdy, uważał, że bez prawdy nie ma wiedzy. Wychodząc z przeświadczenia, że jeżeli ktoś nie ma wiedzy prawdziwej, to w istocie nie ma jej wcale, słowa „wiedza” i „prawda” uznał za tautologiczne. Wiadomości niezawierające cechy prawdziwości nie są wiedzą, lecz, co najwyżej, mniemaniem. Przyjmował arystotelesowską koncepcję prawdy jako uzgodnienie porządku poznawczego z porządkiem bytowania („Prawdą jest zgoda mojego przekonania o istocie jakiejś rzeczy z rzeczywistością istoty tej rzeczy” – tamże, 2). Za kryterium prawdy przyjął samooczywistość odczytaną w rzeczy przez sumienie. W ten sposób pozostając na gruncie korespondencyjnej definicji prawdy, przyjmował jej ewidentystyczne kryterium, które wzmacniał, wskazując na Boskie pochodzenie sumienia jako narzędzia do poznania prawdy.

Przy określaniu statusu metafizyki i teorii poznania był Dz. typowym filozofem swojej epoki: przystając na żądanie pozytywistów, aby teorię poznania uczynić „filozofią pierwszą”, nie chciał zrezygnować z metafizyki, ale uprawiając metafizykę, dystansował się od niej, w efekcie czego teoria poznania okazała się w jego systemie tylko punktem wyjścia, mającym za zadanie nadanie cech „naukowości” tezom metafizycznym. To metafizyka – niezależnie od tego, jakim mianem Dz. ją określał i jaką rolę jej przypisywał – stanowi w jego systemie dziedzinę zasadniczą, utożsamianą z całą filozofią, którą definiował jako teorię zjawisk duchowych, wytworzonych przez „istoty duchowe”. Wśród istot duchowych wyróżniał duszę ludzką (funkcjonującą w ramach bytu duchowo-cieleśnego, jakim jest człowiek) oraz byt czysto duchowy – Boga (Byt Najwyższy), a także istniejące w umyśle Boskim idee. Różnicę pomiędzy duszą ludzką a ideą upatrywał w tym, że dusza, choć jest nieśmiertelna, nie jest ani wieczna, ani niezmienna. Cechą idei natomiast jest

wieczność i niezmiennosc. Światu idei, po platońsku, przypisywał większą realność niż światu zjawiskowemu. U podstaw takiej hierarchii stało pojmowanie przez Dz. substancji jako bytu istniejącego samoistnie. Za istniejącą samoistnie (w znaczeniu względnym, nie absolutnym) uważał duszę ludzką – tylko ona więc jest rzeczywistą substancją. W sposób absolutny sam przez się istnieje tylko Bóg, On jest więc Substancją Najrzeczywistszą. Substancjalność przysługuje zatem jedynie duszy ludzkiej i Bogu.

Etyka. Dz. pojmował etykę jako naukę filozoficzną rozważającą sposoby odniesienia bytu cielesno-duchowego (człowieka) do zamysłu Boga dotyczącego celu jego życia. Cel życia człowieka upatrywał w realizacji odczytywanej i dyktowanej przez sumienie powinności osobistego doskonalenia się, czyli urzeczywistniania wrodzonego człowiekowi ideału człowieczeństwa. Nazywał to realizowaniem życia cnotliwego. Twierdził, że realizacja cnoty przynosi szczęście, a właściwie jest równoznaczna ze szczęściem: człowiek nie może być szczęśliwy, nie będąc cnotliwym.

W systemie Dz. etyka stanowi dopełnienie metafizyki, a nadrzędną funkcję w obu pełni kategoria sumienia. Przypisawszy sumieniu status bezwzględnego narzędzia odczytania prawdy, a przez to – źródła pewności nie tylko w zakresie przekonań praktycznych, ale także teoretycznopozytywnych, metafizycznych i estetycznych, uczynił kategorię sumienia zwornikiem pomiędzy teorią poznania, etyką i estetyką oraz metafizyką.

Estetyka. Estetyce jako nauce filozoficznej przyporządkował zagadnienia dotyczące istoty piękna zmysłowego oraz duchowego. Człowiek dzięki swojej duszy jest istotą duchową, a przez swoje ciało również istotą zmysłową, dlatego obok ideału duchowego powinien realizować ideał zmysłowy, polegający na wypełnianiu obowiązków wobec ciała (zachowanie zdrowia, harmonii i piękna ciała).

Uważał, że piękno zmysłowe poznajemy za pomocą wyobrażeń zmysłowych, natomiast „piękno prawdziwe”, jako samo w sobie niezmysłowe, odczytujemy za pośrednictwem wrażeń niezmysłowych, a wyrażamy przez pojęcia abstrakcyjne. Piękny jest taki byt, który urzeczywistnia ideę swojego rodzaju (czyli zamysł Boga dotyczący jego celu). Każde odstępstwo od tej idei razi brzydotą jako zaciemnieniem myśli Bożej. Odstępstwo od ideału piękna

następuje wówczas, gdy zerwana zostaje więź z prawdą i dobrem, gdyż bez prawdy i dobra nie ma piękna, a prawda i piękno są dobre same w sobie. Piękno, prawda i dobro wzajemnie się warunkują.

FILOZOFIA DZIEJÓW. Integralnym składnikiem filozofii Dz. jest dociekanie sensu dziejów. Jego poglądy historiozoficzne są efektem przemyśleń filozofa łączącego postawę zaangażowaną w aktualną rzeczywistość z dojrzałą refleksją kontemplatywną, szukającą odpowiedzi na pytanie o przyszłość cywilizacji europejskiej.

Istotę refleksji historiozoficznej upatrywał Dz. w umiejętności odnalezienia związków przyczynowo-skutkowych pomiędzy faktami historycznymi oraz w ich interpretacji. Za jej cel uważał tworzenie racjonalnych systemów teoretycznych, opartych na danych doświadczalnych. Z tego punktu widzenia poddał krytyce Hegłowski paradygmat filozofii dziejów, podważając zarówno istotę tej koncepcji (nie ma podstaw w rzeczywistości), jak i jej konsekwencje (zerwanie z chrześcijańską wykładnią dziejów). Wskazywał, że Hegłowskiej wizji dziejów przeciwstawiali się pol. myśliciele (J. M. Hoene-Wroński, Z. Krasieński, a najwyraźniej A. Cieszkowski), dla których pomysł zastąpienia osobowego Boga bezosobowym Absolutem oraz apoteoza zaborczego państwa pruskiego jako najwyższego etapu rozwoju ludzkości były nie do przyjęcia.

Dz. przyjmował, że zasadniczym źródłem wiedzy o sensie historii jest objawienie chrześcijańskie, głoszące, że historia świata zmierza ku celom wyznaczonym przez Boga, a zadaniem historiozofii jest badanie procesu dziejów w aspekcie dokonywania się w nich realizacji tych celów. Proces dziejowy pojmował Dz. jako realizację potencjalności ludzkiej natury zakodowanej przez Boga, ale podlegającej wolnej i twórczej aktywności człowieka, dzięki której staje się odpowiedzialny nie tylko za siebie, ale również za kierunek rozwoju społeczeństw.

Objawy i przyczyny dekadencji cywilizacji. Dz. uważał, że w każdej cywilizacji tkwią zarodki rozkładu i upadku. Ujawniają się one w sytuacji osiągnięcia przez społeczeństwo dobrobytu, a polegają na powstaniu przekonania, że tradycyjne normy społeczne, religijne i moralne już nie obowiązują. W efekcie pojawia się anarchia aksjologiczna, zagrażając

dekadencją cywilizacji. Taki stan dostrzegał w kulturze zach. w ostatnich stuleciach drugiego tysiąclecia, a jego przyczyn upatrywał w odwróceniu się ludzi od tradycji i zawierzeniu autorytetowi zabsolutyzowanego rozumu. Winą obarczał oświeceniową filozofię, wynoszącą na piedestał rozum kosztem wiary religijnej. Dlatego zwalczał wszelkie prądy antyreligijne – materializm, pozytywizm, socjalizm. W tym ostatnim widział siłę wyłącznie destruktywną, która chcąc budować nowe społeczeństwo przez „równanie do dołu”, prowadzi do marginalizacji elity intelektualnej. Przewidywał, że jeżeli socjalizm zwycięży, przyniesie apokaliptyczną katastrofę ludzkości.

Mimo krytycznej diagnozy współczesnej mu cywilizacji, Dz. nie podzielał dekadencjnych nastrojów epoki, wyrażających się przekonaniem o nieuchronnej zagładzie kultury Zachodu. Aktualny stan uważał jedynie za kryzys obecnej formy cywilizacji. Jej przyszłość uzależniał od tego, czy w relacjach indywidualnych, rodzinnych, politycznych i społecznych będą respektowane chrześcijańskie wartości moralne.

Neomesjanizm jako droga wyjścia z kryzysu cywilizacji. Pytanie o losy cywilizacji, rozpatrywane w perspektywie egzystencji narodów, prowadziło Dz. do odwołania się do pol. filozofii mesjanistycznej i próby odpowiedzi na pytanie o jej przydatność do restytucji cywilizacji u progu XX w. Dokonując reinterpretacji tej filozofii, dał na jej nowe sformułowanie, mieszczące się w nurcie pol. neomesjanizmu, który usiłował pozostawać w ramach ortodoksji katolickiej. Mesjanistyczne idee poddał Dz. analizie z trzech punktów widzenia: narodowego pol., religijnego oraz historiozoficznego.

Z narodowego punktu widzenia przeciwstawił się głoszonej przez mesjanistów idei walki zbrojnej, postrzegając ją jako wzywanie do „narodowego samobójstwa”. Nie potępiał jednak jej głosicieli, uznając, że ich przekonania wynikały z chęci zaradzenia rozpaczliwej sytuacji politycznej rodaków.

Z religijnego punktu widzenia wskazywał na nieortodoksyjność głoszonej przez mesjanistów idei millenaryzmu. Zamiast oczekiwania na „nową” religię i „nowy” Kościół, zalecał konsekwentne realizowanie zasad moralności chrześcijańskiej. Metaforę Polski jako Chrystusa narodów uznał za niedopuszczalną przez ortodoksję katolicką, a także przez zdrowy rozsądek.

Z historiozoficznego punktu widzenia podzielał głoszoną przez romantyków koncepcję historycznej misji narodów. Uzasadnienie dziejowej misji narodu pol., wskazujące na związek między powołaniem narodów a wartościami chrześcijańskimi, przejął od Cieszkowskiego. Polacy dzięki swoim zaletom moralnym, zwł. szlachetności, mogą stać się wartościowym czynnikiem dziejów, przyczyniając się do przezwyciężenia kryzysu cywilizacji europejskiej. Stanie się tak, jeżeli zdołają ustrzec się zła tkwiącego w zmaterializowanych kulturach Zachodu. Polacy powinni kultywować podstawowe cnoty: sprawiedliwość, uczciwość, ofiarność, pracowitość, wytrwałość, honor, a zwalczać największy narodowy grzech – zawiść, która tłumi inicjatywę jednostek wybitnych, zdolnych i twórczych, a także poczucie niższości wobec cudzoziemców i nadmierne przykładanie znaczenia do ich teorii. Do tego potrzebują utwierdzenia, że są nie mniej wartościowi od narodów, które tworzyły cywilizację europejską. Powrót do moralnego ładu w zakresie stosunków społecznych i politycznych między narodami uważał za jedyną drogę do odzyskania przez Polskę niepodległości politycznej.

Po odrzuceniu poetycko-mistycznego sztafażu, w koncepcjach pol. mesjanistów dostrzegał Dz. idee wartościowe. Zastrzegał, że treści mesjanizmu nie można ograniczać, jak chcieli niektórzy, ani do towianizmu, ani do millenaryzmu. Istoty mesjanizmu upatrywał w umiłowaniu ojczyzny oraz w przeświadczeniu o konieczności moralnego doskonalenia się każdego człowieka i całej ludzkości wg zasad chrześcijańskich. Znaczenie mesjanizmu dla Polaków dostrzegał w nadziei, jaką niesie dla narodu pozbawionego tej nadziei w wyniku tragicznych wydarzeń historycznych.

HISTORIA FILOZOFII JAKO POSZUKIWANIE PRAWDY. Ważną dziedziną zainteresowań naukowych Dz. była historia filozofii. Jego *Historia filozofii* jest jednym z pierwszych pol. podręczników filozofii starożytnej. Wyrażał w niej przekonanie, że największy wkład do myśli ludzkiej wnieśli Platon oraz Arystoteles, o czym świadczy fakt, iż cała europejska filozofia powstała na stworzonych przez nich podstawach. Za błędne uważał mniemanie, że filozofia starożytna i średniowieczna mają znaczenie jedynie historyczne.

Jako historyk filozofii nie podporządkował się propagowanej przez pozytywistów historiograficznej metodzie bezstronnego opisu dokonań

przeszłości, lecz prezentowane poglądy poddawał wartościowaniu. Za kryterium tego wartościowania przyjmował zbliżanie się do prawdy, uznając, że filozofią nie jest jakikolwiek pogląd na świat, lecz tylko pogląd prawdziwy, tzn. znajdujący odzwierciedlenie w rzeczywistości. Pokazywanie tego, co w przeszłości było wartościowe i wywarło korzystny wpływ na rozwój myśli ludzkiej, a także tego, co było błędne w myśleniu i szkodliwe w konsekwencjach, uznawał Dz. za powinność rzetelnego historyka filozofii oraz nauczyciela odpowiedzialnego za wychowanie pokoleń inteligencji.

OSĄD WSPÓŁCZESNYCH I POTOMNYCH. Akcentowanie epistemologicznego punktu wyjścia filozofii sytuuje Dz. w tradycji filozofii podmiotu i tych nurtów, które refleksję filozoficzną rozpoczynają od analizy stanów poznawczych. Nie przesądziło to jednak o ostatecznym kształcie jego systemu. W dużej mierze jest on zakorzenioną w tradycji platońsko-arystotelesowskiej próbą samodzielnego poznania, asymilującego koncepcje nowożytnych kierunków filozoficznych. Twórczość filozoficzna Dz., zwł. refleksja historiozoficzna, spotkała się z uznaniem współczesnych mu myślicieli katolickich. Jego opracowanie historii filozofii starożytnej zachowuje nadal (mimo postępu wiedzy historycznofilozoficznej) wartość poznawczą, a także wychowawczą, głównie ze względu na akcentowanie aspektu prawdziwościowego i mądrościowego. Uznawano go za jednego z najoryginalniejszych ludzi epoki. Krytykowany był przez przeciwników politycznych – demokratów, socjalistów i liberałów.

Kronika Uniwersytetu Lwowskiego, I: 1894/95–1897/98, Lw 1899, 189, II: 1898/99–1909/10, Lw 1912, 13, 16, 23, 47, 66, 214, 263, 464; H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, Wwa 1907, 53–56; tenże, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Wwa 1911², 366–370; M. Zdziechowski, *W. Dz. o mesjanizmie polskim*, w: tenże, *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Lw 1912, 363–377; M. Walewska, *Polacy w Paryżu, Florencji i Dreźnie*, Wwa 1930, 287–295; S. Kieniewicz, PSB VI 126–128; A. Piskor, *Siedem ekscelencji i jedna dama*, Wwa 1959³, 275–319; S. Łoś, *Wspomnienia o Wojciechu Dz.*, ŻM 18 (1968) nr 10, 128; NKorbut XIII 479–484; J. Garewicz, FPS 80; S. Jedynak, *Etyka*

polska w latach 1863–1918, Wwa 1977, 102–105; M. Ciszewski, *Propozycje pedagogiczne Wojciecha Dz.*, Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne (1978), 187–215; tenże, EK IV 569–570; B. Skarga, *Antypozytywizm i obrona metafizyki*, w: S. Borzym [i in.], *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Wwa 1986², 241–242; S. Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wr 1986, 48; M. Sojka, *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*, Wr 1986, 39–47; S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wr 1991, 86–87; M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola*, w: *Idee – państwo – prawo*, Kr 1991, 161–169; K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak. W kręgu myśli historiozoficznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dz.*, Kr 1993; I. Czornowoł, *Intelektual z Jezupolia. Sztrichi do portrietu grafa Wojciecha Diduszickiego*, w: *Galić i Galicka ziemia w dierżawotwórczych procesach Ukraini*, Halicz 1998, 308–314; T. Zawojska, *Ateńczycy z Podola. Rozważania o narodzie*, w: *Wierność rzeczywistości*, Lb 2001, 665–683; też, *Przyszłość Europy z perspektywy Wojciecha Dz., myśliciela z przełomu XIX i XX w.*, CzK 16 (2004), 211–227; I. Czornowoł, *W. Antonowicz, hrabia Wojciech Dz. i Zjazd Archeologiczny we Lwowie 1885 r.*, w: *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, Rz 2005, III 212–230; T. Zawojska, *Podole i Podolacy. Wojciech hrabia Dz. (1848–1909)*, w: *Problemy rozwoju turystyki na Wileńszczyźnie, Mazowszu, Podlasiu, Wołyniu i Podolu*, Wwa 2006, 232–243; T. Jakubec, *Wojciech Dz. Pisarz, estetyk, filozof*, Kr 2009; T. Zawojska, *Wojciecha Dz. filozofia jako droga poszukiwania prawdy*, ZNKUL 52 (2009) nr 3, 35–46; też, *O powrót moralności do polityki. Uwagi myśliciela z początku XX stulecia*, w: *Między dawnym a nowym – na szlakach humanizmu*, Wwa 2010, 49–62.

Teresa Zawojska