

Idea ciągłości

*pozostało nam tylko miejsce przywiązanie do miejsca
jeszcze dzierzymy ruiny świątyń widma ogrodów i domów
jeśli stracimy ruiny nie pozostanie nic*

Zbigniew Herbert, *Raport z oblężonego miasta*

Jakkolwiek pytanie o ciągłość należy do najistotniejszych, jakie człowiek zwykł sobie stawiać, niemniej odpowiadać na nie przychodzi przeważnie nieśpiesznie i nie wprost. Jątrząca to kwestia, której rozstrzygnięcie rozpięte bywa między intuicją a naukową pewnością, dyktowane raz zachwytem nad rzeczywistością, raz wstrzeźliwością wobec niej. Jest problematem niemalże tak dawnym jak samo poznanie, a niewykluczone, że starszym odeń, gdy idzie o naturę bytu. Wymiarowi ontologicznemu zagadnienia ciągłości towarzyszy zatem od zarania wątek epistemologiczny.

Pojęcie ciągłości wydaje się nieobce wielu dyscyplinom badawczym, skoro na dobre i dość wygodnie zadomowiło się w polu zainteresowań tychże, choć niekiedy pod różnymi nazwami. Podobną zmienność nominalną ciągłości odnajdziemy w rozważaniach filozoficznych. Wobec powyższego, aby zadbać o konceptualne korespondencje i wyrazistość kontekstu, nie uchybiając wymogowi klarowności wywodu naukowego, trzeba – za radą W. Szklowskiego [2014, s. 422] – prowadzić dociekania tak, „że czytelnik widzi, jak rozwijają się zdarzenia i jak jedno pojawia się za drugim, przy czym zwykle taka narracja będzie iść zgodnie z czasową następczością i bez znaczących opuszczeń. Jako przykład można wziąć *Wojnę i pokój* Tolstoja”. Wszelako zmierzyć się intelektualnie z wyzwaniem ciągłości jest nierzadko łatwiej, gdy wybierze się inną drogę, a mianowicie wiodąc dyskurs w taki sposób, „że to, co się dzieje, będzie niezrozumiałe, w opowiadaniu okazały się »tajemnice«, dopiero potem rozwiązywalne. Jako przykład można przytoczyć *Puk, puk* Turgeniewa, powieści Dickensa i opowiadania detektywistyczne” [ibidem].

Rekonstrukcja problemu ciągłości w dziedzinie ludzkiej myśli przypomina rekonstrukcję samej ciągłości, a ta nie zawsze przebiega linearnie, względnie przy wykorzystaniu wciąż niezmiennego instrumentarium badawczego. Dodajmy wreszcie, że relatywizacja przedmiotowa – w postaci transpozycji od „ciągłości *sensu largo*” do „ciągłości czegoś” – precyzuje i dookreśla granice założonego namysłu, aczkolwiek rodzi niechybnie nowe pytania, wynikające już z istoty tego „czegoś”.

Nadmienić również wypada na nieobojętym marginesie, że ciągłość zdaje się jedną z tych kategorii pojęciowych, które ujawniają się w sytuacji granicznej, w chwili operacyjnego zakwestionowania ich obowiązywania. Toteż podczas interpretacji ciągłości będzie poniekąd naturalne posługiwanie się figurą nieciągłości czy wręcz zerwania. Ale w sukces metodologiczny przyjdzie nam nie tylko dialektyka.

Zanim zastanowimy się nad statusem ontologicznym ciągłości, odnotujmy jeszcze, iż badacze traktują ją najczęściej z rewerencją – bądź to z racji zapewne ewentualności aporii, swoistego braku rozstrzygnięcia (np. wskutek równoważności argumentów), bądź ze względu na konieczność odwołania się do „wiedzy ujarzmionej” (wedle określenia M. Foucaulta), a więc do treści dyskretnych, zalegających niewidocznie pod oficjalną nomenklaturą i powszechnie obowiązującymi systematyzacjami, lub też dlatego, że pragną uniknąć – na drodze ku wyjaśnieniu i zrozumieniu pojęcia – pułapki metafory. Jak konstatuje B. Skarga [1989, s. 61], „nie jest jednak łatwo w świecie idei dowieść rewolucji ani też ciągłości, (...) myśl się rozwija jak linia na powierzchni, może się kręcić, zakreślać nawet koła, przechodzić z jednej płaszczyzny na drugą, lecz nie ma w niej przerw i nie jest ona sumą punktów. Jest jak melodia. Za jej ciągłością przemawia to, że się rozwija w czasie, że biegnie stale nie znacząc przystanków, że nie jesteśmy w stanie wyznaczyć początku jej i końca”. A skoro pojawiły się właśnie pierwsze zarysy ciągłości, nadszedł czas na meritum.

1.1. Status ontologiczny ciągłości

Przesłanką każdego bodaj pojęcia (zatem i pojmowania) wydaje się uchwycenie istoty rzeczy, której ma dotyczyć. Im termin (wyprzedzający względnie rekapitulujący dotychczasowe uposażenie świata) naturalniej koresponduje z danym fragmentem rzeczywistości, tym łatwiej i poniekąd mimowolnie zwykliśmy zapominać o odrębnej proveniencji obydwu. Nazwa przedmiotu, skoro raz ustalona bądź wynegocjowana, staje się wówczas wygodną granicą namysłu. Zapewne jednak pocześniejszym – tudzież urodzajniejszym poznawczo niżli jej przekraczanie lub przesuwanie – pozostaje powrót do samej istoty. Wobec tego narzucającemu się pytaniu „co to jest ciągłość?” należałoby zrazu nadać inne merytoryczne brzmienie, a mianowicie: „jaki jest ontologiczny status ciągłości?”. Takie sformułowanie kwestii natychmiast uruchamia kolejne dylematy typu, czy ciągłość stanowi cechę niezależnego od nas (tj. obserwatorów) uniwersum (więc ma charakter aprioryczny), czy raczej to spojrzenie z zewnątrz dopiero powołuje do życia ciągłość – bądź to konceptualnie (sąd na temat świata), bądź doświadczeniowo (aposteriorycznie).

Czy powinniśmy tedy przyznać rację L. Tołstojowi, który w eseju *Zatrzymaj się i zastanów* z roku 1893 dzieli się następującą refleksją:

Mimo że te wszystkie rzeczy – linia prosta, ścisła prawda, doskonała cnota – nigdy nie istniały, są one nie tylko o wiele bardziej naturalne, bardziej znane i łatwiejsze do zrozumienia od całej reszty, ale także tylko tych jedynych rzeczy możemy być pewni...

Zazwyczaj powiada się, że realnością jest to, co istnieje, czy też, inaczej mówiąc, że tylko to, co istnieje, jest realne. Ale prawda wygląda całkiem inaczej: prawdziwą realnością, tą, którą w rzeczy samej znamy, jest to, co nigdy nie istniało. Gdyż tylko dzięki ideałowi coś wiemy [za: Chiaromonte 2015, s. 188–189].

I tym sposobem znaleźliśmy się w środku średniowiecznego sporu o powszechniki, sporu do dzisiaj nierozstrzygniętego, chociaż po wielokroć zdawałoby się rozstrzyganego.

Otóż zagadnienie ciągłości najpierw osadzimy właśnie w kontekście źródłowej kontrowersji nurtującej umysły w XI i XII wieku, a dotyczącej uniwersaliów, czyli pojęć ogólnych. Zastanawiali się już nad nimi filozofowie starożytni, a średniowieczna scholastyka nadal rozważała, czy przedmiotom jednostkowym, rzeczom konkretnym towarzyszą abstrakcyjne, jeśli zaś tak, to które z nich dają pożywkę pojęciom [Tatarkiewicz 1999a, s. 231–232]. Problem doczekał się przez kolejne stulecia rozmaitych intelektualnych głos, m.in. I. Kanta utrzymującego, że poprzez rzutowanie na świat określić doprowadzamy do podważenia jego prawdziwości [Hegel 1994, s. 388], czy przedstawicieli XIX-wiecznej neoscholastyki głoszących, iż poza jednostkowymi nie ma innych bytów, natomiast powszechniki są jedynie narzędziami poznania [Tatarkiewicz 1999c, s. 239]. W podobnym duchu wiedzie argumentację XX-wieczny myśliciel M. Foucault, sytuując uniwersalia w ramach historycystycznej redukcji, więc warto wprzódzy założyć, że nie istnieją, i skoncentrować się na poszczególnych przejawach rzeczywistości oraz zdarzeniowym charakterze zjawisk, aby tym samym je „oczyszczyć z pozorów ogólności” [za: Falkowski 2013, s. 296–297].

Z kolei N. Chiaromonte [2015, s. 277] uważa scalanie faktów i idei, a przynajmniej zadbanie o ich trwałą zgodność, za prądawne i wciąż aktualne zadanie człowieka, zdając sobie jednak sprawę z tego, iż z zasady nieciągłymi, doraźnymi i przypadkowymi faktami oraz ciągłymi, porządkującymi ideami rządzi odmienna logika. Echem sporu o powszechniki wydają się również dyskusje współcześnie toczone w gronie reprezentantów nauk ścisłych – o naturze związków i obiektów matematycznych, które jedni kwalifikują jako nasz sposób widzenia zjawisk, inni niezależniają od świadomości człowieka, każąc mu prawa regulujące świat albo odkrywać i eksplorować (platonizm matematyczny), lub dedukować twierdzenia z aksjomatów (formalizm), albo tworzyć matematyczne byty (konstruktywizm) [Heller 2015; Kwiatek 2015].

Toteż na razie amplitudę interpretacyjną, jak można sądzić, wyznaczają: z jednej strony, obiektywne zależności wpisane immanentnie w rzeczywistość i dynamikę jej procesów; z drugiej zaś – ludzkie inklinacje ku metaforyzowaniu i językowemu zawłaszczaniu otoczenia. Wypada nam wobec powyższego przemyśleć, na ile ciągłość stanowi własność samego bytu, a niewykluczone i jego czynnik konstytuujący, a ewentualnie na ile – jak podpowiada filozof Andrzej Gniazdowski – „jest ona poniekąd wnoszona z zewnątrz, na ile pozostaje tylko kategorią świadomości”. Którędy więc powinniśmy podążyć: czy drogą Kartezjusza, czy tropem Kanta?

Ten ostatni słynnym pytaniem, jak na podstawie przedstawień (bo one przecież są nam dostępne) możemy cokolwiek wiedzieć o rzeczach (o których sądy śmiało

wypowiadamy) [Tatarkiewicz 1999b, s. 165], przesuwając punkt ciężkości wzmiankowanego sporu o uniwersalia w stronę możliwości doświadczenia. Samotnik z Królewca i jego następcy specjalną uwagę poświęcili problemowi przestrzeni (w ramach estetyki transcendentalnej), a neokantysta H. Cohen wyróżnił trzy stopnie jej aprioryczności, a mianowicie:

- (a) możliwość – doświadczenie empiryczne przyznało pierwotność przestrzeni;
- (b) formę – przestrzeń jest formą zmysłu zewnętrznego; wreszcie
- (c) formalny warunek możliwości naszego doświadczenia – subiektywne *a priori* jest gwarantem obiektywności poznania (co stanowi zresztą istotę „przewrotu kopernikańskiego” Kanta) [za: Gadacz 2009b, s. 56]. Czy będzie zasadne rozpatrywanie ciągłości wedle takiego samego klucza?

Do pewnego stopnia tak, jednak przy wielu zastrzeżeniach. Założenie aprioryczności ciągłości – uwzględniające pierwotność, naoczność i subiektywność tejże – to hipoteza mianująca ciągłość raczej jako sąd pod adresem świata. Przyjrzyjmy się zatem wnikliwiej dychotomii kwalifikacyjnej problemu ciągłości.

Ciągłości uchodzącej za „zasadę rzeczy”, *arché* realnego uniwersum, moglibyśmy doszukać się już u jońskiego filozofa przyrody Anaksymandra, który trwałość, istotność i zasadniczość rozumiał jako pierwotne własności rzeczy; sądził bowiem, że to, co było na początku, przybiera coraz to inne kształty, lecz nie przestaje istnieć – przeobraża się, pozostając tym samym (ale nie takim samym) [Tatarkiewicz 1999a, s. 26]. Ciągłość wówczas funkcjonowałaby niczym aprioryczna zasada dla świata, zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym; w takim ujęciu – co akcentuje Józef Lipiec, mając na myśli płynne przechodzenie między fazami, brak pustych miejsc, anty-ziarnistość, anty-atomizm – „świat jest pewną ciągłością”.

Stąd niedaleko – w wymiarze dyskursywnym, a nie chronologicznym – do pojmowania ciągłości jako możliwego **sposobu bycia**, co więcej, gwarantowanego ciągłą i pierwotną strukturą całościową, pozwalającą oglądać konstytuujące ją momenty – co podpowiadał M. Heidegger [2008, s. 52]. „U podstaw potocznego użycia zwrotu »istota czegoś« na oznaczenie »podstawy«, »fundamentu«, tego, co »zasadnicze«, leży sięgająca Platona tradycja filozoficzna widząca w »istocie« trwale obecne cechy rzeczy, niezmiennie w stosunku do zmiennych przypadłości. Tymczasem cechy *Dasein* [istnienia] nie są gotowymi »właściwościami«, lecz jego możliwymi sposobami bycia” [Michalski 1978, s. 31]. Pozostawiliśmy w tym miejscu na marginesie kwestię zmienności (wrócimy do niej w następnym podrozdziale), skonstatujmy, że ciągłość jest m.in. sposobem bycia w czasie.

Z kolei ciągłość, traktowana jako **cecha** bytu, pojawia się u Parmenidesa, stojącego na stanowisku, iż byt musi być wieczny (wiecznotrwały – nie ma przecież początku ani końca), ciągły (każda przerwa to niebyt, a ten wszak nie istnieje), niepodzielny, stały (przeciwieństwo stawania się) i niezmienny [Tatarkiewicz 1999a, s. 35]. Zarysowało się nam tutaj zaiste szerokie pole konotacyjne ciągłości. Idźmy dalej. Ciągłość, postrzegana jako akcydens, może jawić się jako właściwość istotna bądź przypadkowa (na co zwraca uwagę Andrzej Gniazdowski); jeżeli zaś mówimy o ciągłości czasoprzestrzennej – to jej warunki brzegowe wyznacza struktura fizyczna obiektu (o czym wspomina Andrzej

Kajetan Wróblewski). O randze i zakresie obowiązywania cechy ciągłości decydowałyby w takim razie konstytucja rzeczywistości (o czym przekonamy się w podrozdziale 1.4).

Własność ciągłości – jak każda inna cecha – przysługuje wybranym przedmiotom indywidualnym, które stanowią dla niej podmiot, a dzięki niej stają się dokładniej określone, nacechowane, zaopatrzone w atrybut różnicujący [Ingarden 1987, s. 84–89]; własność ciągłości natomiast w formule przysługiwania zyskuje umiejscowienie – a zatem i szansę na identyfikację. Ową nieobojętą obecność atrybutu w przestrzeni uwypukla R. Thom [1991, s. 122]: „wielkości pochodne [typu prędkość, siła, energia] mają w istocie charakter lingwistyczny, podobny do orzeczenia, do przymiotnika. Na przykład przymiotnik «czerwony» nie daje się zlokalizować przestrzennie, ale w istocie w pewnym sensie uczestniczy we wszystkich rzeczach czerwonych we wszechświecie i jest zlokalizowany w (subiektywnej) przestrzeni wrażeń (...)”. Wątkowi epistemologicznemu poświęcimy zresztą osobny passus (podrozdział 1.7).

Wiemy już, że „ciągłość zakodowana w świecie” – a znacznie upraszczając wykładnię: ciągłość obiektywna – urealnia się w postaci zasady, sposobu bycia albo cechy. Nie zapominajmy wszelako, że w takiej perspektywie nie tylko wnioskujemy „nie wprost”, bo na podstawie przejawów rzeczywistości denotujemy ciągłość, ale właśnie poprzez pryzmat tych przejawów jesteśmy władni w ogóle myśleć o ciągłości. Boć i ciągłość zawsze pozostaje ciągłością czegoś – podobnie w tradycji platońskiej *logos* niezmiennie i wciąż czegoś dotyczy, a mowa jest mową o czymś [Heidegger 2008, s. 203–204]; w duchu fenomenologii Husserlowskiej „każda świadomość jest świadomością czegoś” [Ricoeur 2012, s. 13], a w myśl teorii względności przestrzeń bez materii nie istnieje [Einstein, Infeld 1998].

Zastanówmy się teraz nad rewersem naszej dychotomii kwalifikacyjnej i postarajmy się znaleźć argumenty przemawiające za tym, że ciągłość to rodzaj sądu, mniemania bądź badawczej optyki. Pierwszym krokiem niechaj będzie próba falsyfikacji i powtórzenie za F. Baconem, iż konformistycznie otaczamy się idolami – **złudzeniami umysłu**; ciągłość wówczas okazuje się złudzeniem plemiennym (*idola tribus*), bo jest skłonnością do antropomorfizacji i doszukiwania się regularności w świecie, złudzeniem jaskini (*idola specus*) – uwarunkowanym społecznie i kulturowo, złudzeniem rynkowym (*idola fori*) – skoro uwięziona w języku, w końcu złudzeniem teatru (*idola theatri*) – z racji hipostazowania pojęciowego [Tatarkiewicz 1999b, s. 26]. To oczywiście przywodzi na myśl zarzut F. Nietzschego, który właśnie w pojęciach widział wyłącznie intelektualną gnuśność, lenistwo umysłu ludzkiego zamiast sprawnego wehikułu porządkującego życie (przynajmniej w założeniu). W tożsamym rejestrze, w pewnej mierze rozpatruje ciągłość jako złudzenie Krzysztof Rutkowski.

Panaceum – i radykalną reakcją – byłaby postawa zwana **reizmem** (konkretyzmem), zaproponowana przez T. Kotarbińskiego; odmawiając sensowności wszelkim abstrakjom (przedmiotom psychicznym, zdarzeniom, stosunkom, własnościom, stanom rzeczy) w imię nobilitacji samych rzeczy (deszcz to tylko spadające krople) [Tatarkiewicz 1999c, s. 370], tym samym przeciwstawia on przestrzeni rzeczywistej (przestrzeni rzeczy) – przestrzeń subiektywną (wrażenia) i przestrzeń idealną (postulowaną, wymyśloną) [Lisowski 2003, s. 33].

Kontrapunkt dla testu złudzeń F. Bacona odnotowujemy u G. Berkeleya, twierdzącego, że świat zewnętrzny warunkują postrzeżenia, a istnienie przedmiotów sprowadza się do „bycia postrzeganym” (więc *esse = percipi*) [Tatarkiewicz 1999b, s. 107]. Zgodnie z tym ciągłość nadal jawiłaby się niczym fasada, zaprojektowana przez sposób naszego patrzenia i myślenia. „Chociaż ciągle w umyśle, nieciągle w rzeczywistości” – jak rzekłby średniowieczny orędownik scholastyki [zob. Mioduszewski 1996, s. 173, 177]. Empirysta E.B. de Condillac pośpiesza z kolei w sukurs Baconowi i jego nieufności wobec nominalizmu, dochodząc do wniosku, że pojęcia jako znaki i wrażenia jako stany subiektywne zdradzają niewiele o świecie realnym [Tatarkiewicz 1999b, s. 139].

Prób koncyliacyjnych rozwiązań przedłożonych przed chwilą wątpliwości dzieje myśli dostarczają nam niemało. PozwólmY sobie przywołać niektóre z nich. Otóż J. Dewey, formułując zasadę ciągłości (krytykującą wszelkie formy dualizmu: od podmiotu i przedmiotu – po to, co realne, i to, co idealne), uzasadnia, że separowane elementy stanowią aspekty jednej i tej samej rzeczywistości, różne przejawy bądź stopnie tego samego procesu etc. [za: Gadacz 2009a, s. 330]. P. Natorp eksplikuje, że dane zjawisko pozostaje zjawiskiem uniwersalnych praw (w wymiarze obiektywnym), a równocześnie jednostkowym zjawiskiem dla świadomości; logika i obiektywizacja transponują zjawisko do krainy praw, zaś psychologia i subiektywizacja odnoszą zjawisko do podmiotu [za: Gadacz 2009b, s. 109–110]. J. Łotman [2008] sugeruje ponadto, iż relacja świadomości, tekstu i kultury nosi charakter izomorficzny, a jakiegokolwiek inwarianty wynikają z dialektyki różnic i podobieństw, heterogeniczności i homogeniczności.

Gdyby pokusić się o rozwinięcie panoramy ciągłości, służącej za kryterium oglądu świata według ontologicznej perswazyjności, wypadłoby rozpocząć od intuicji, a zakończyć na imperatywie. Albowiem ciągłość może być:

(a) intuicją – różniącą się od dyskursywnego czy intelektualnego sposobu myślenia, jak u I. Kanta (zawieszającą tedy wcześniejsze przeświadczenia) [zob. Popper 1992, s. 180];

(b) ideą – bądź to obiektywną (korespondującą z własnością rzeczy), jak rozciągłość, kształt czy ruch, bądź subiektywną (jako wynik działania na zmysły), jak barwy, dźwięki czy smaki – jak życzyłby sobie J. Locke [Tatarkiewicz 1999b, s. 100];

(c) intencją – o trwałym, jednoznacznym sensie (pokrewieństwo z istotą rzeczy) – według R. Ingardena [Kuderowicz 2002a, s. 153];

(d) aproksymacją i okolicznością zrozumienia: „realne to jest to, czego się nie widzi, kiedy patrzy się na rzeczywistość” [Wróbel 2015];

(e) horyzontem oczekiwań – zbiorem dotychczasowych przyzwyczajzeń i przeświadczeń umożliwiających odbiór świata [Burzyńska, Markowski 2007, s. 100], co operacyjnie odsyła do ciągłości jako: • użytecznego przypuszczenia [Miś 2000, s. 58]; • weryfikującego założenia czy modelu („A. Einstein opisał fotoefekt dzięki założeniu, że coś jest nieciągle. M. Planck opisał ciepło właściwe zakładając, że coś jest nieciągle. (...) nie badamy tak naprawdę rzeczywistości do końca, tylko mamy modele, które ją opisują; potem sprawdzamy, czy są dobre, czy złe. One nie są absolutnie dobre, lecz tylko w jakimś zakresie. I czasami są ciągle w danym zakresie, np. mechanika

ośrodków ciągłych” – mówi Eryk Infeld); niekiedy • hipotezy [Thom 1991, s. 21], lub wręcz • deklaracji („podmiot jako byt wyobrażający nie doświadczy innej ciągłości niż deklaratywno-wyobrażona” – dodaje Jan Hartman);

(f) wartością – mianowicie czymś pośrednim między realnością a świadomością, domagającym się realizacji – jak u J. Tischnera [za: Kuderowicz 2002a, s. 160];

(g) Kantowską analizą (rozbiorem logicznym pojęcia) lub syntezą (wnioskowaniem *ex post* o rzeczywistości);

(h) Kantowską tendencją transcendentálną – czyli przekraczającą granice podmiotu i dotyczącą przedmiotu, tudzież tendencją transcendentną – przekraczającą granice doświadczenia [Tatarkiewicz 1999b, s. 165]; „ciągłość jest gwarantowana podmiotowo, bo to podmiot ustanawia swoim poznaniem jako trwający mimo zmienności przedmiot, innymi słowy – imputuje doświadczeniu trwanie” (wyjaśnia Jan Hartman);

(i) narracją organizującą doświadczenie, pozwalającą scalić wiedzę o otaczającym świecie i wyjaśniającą obserwowane zdarzenia, opowieścią rejestrująco-interpretującą [Burzyńska, Markowski 2007, s. 506]; a więc konceptualizacją *sui generis*, kategorią myślenia nadającą sens zjawiskom, Bergsonowską intelektualną konstrukcją: „wszystkie zachodzące w czasie procesy są zatem ciągłe i jedynie *ex post* jesteśmy w stanie zarysować ich drogę oraz wyznaczyć na niej kolejne punkty, które nie są jednak cechą bytu, lecz wprowadzaną przez nasz intelekt konstrukcją i jako takie powinny być traktowane” [Leszczyński 2008, s. 28];

(j) kategorią przynależną – wedle orientacji światopoglądowej – do przedmiotów i stanów fizycznych (ukłon wobec awersu naszej dychotomii pojmowania ciągłości), do domeny stanów psychicznych i świadomościowych czy do świata wiedzy obiektywnej, na jaki składają się, według K.R. Poppera [1992, s. 148–150, 165], systemy teoretyczne, sytuacje problemowe i argumenty krytyczne;

(k) funkcją – ilościową (denotującą zwłaszcza różnorodność – obok jedności, wielości, całości), jakościową (obok tożsamości czy różnicy), relacyjną (zasadzającą się na wzajemnych zależnościach i coraz to wyższych stopniach syntezy – obok substancji, przyczynowości, współoddziaływania), modalnościową (obok hipotezy, dedukcji, indukcji) – w ramach propozycji P. Natorpa [za: Gadacz 2009b, s. 115];

(l) prawem – umożliwiającym łączenie zjawisk w szeregi, bo każde zjawisko stanowi przejście między innymi, nie ma zatem w przyrodzie skoków, a więc spokój to krańcowy punkt w szeregu ruchów coraz drobniejszych, linia prosta to krańcowy przypadek linii krzywych, równość zaś – nierówności, jeśli odwołać się do tzw. prawa ciągłości (*lex continui*) G.W. Leibniza [Tatarkiewicz 1999b, s. 77];

(m) obowiązaniem – nieprzerwanie aktywnym w rozpoznanym uniwersum (jak stała grawitacyjna, stała Boltzmanna czy stała Hubble’a – ta ostatnia jako miara starzenia się Wszechświata [Cieślińska 2014, s. 24–25]); ponadto:

(n) imperatywem – uwidoczniającym się: • w zdolności trwania przez lata i wieki, czyli gromadzeniu, utrzymywaniu i pomnażaniu *a conto* przyszłości aktualnego potencjału, w czym dowodnie się wyspecjalizowały Cesarstwo Rzymskie, Kościół Katolicki, „państwo środka” i Imperium Brytyjskie [Chiaromonte 2015, s. 32]; • w trosce

o zachowanie tożsamości narodów, kultur, grup społecznych – dlatego, że „brak własnej tożsamości to przeistoczenie się w przedmiot dla innych, łatwy w manipulacji, nie stawiający oporu (...). I tak oto kategoria identyczności staje się czymś więcej niż logiczną zasadą myślenia, jest ona też zasadą porządku świata, naszego własnego istnienia, ciągłości istnienia naszej kultury” [Skarga 1997, s. 12], czemu wtóruje Michał Bristiger: „kultura, a wraz z nią społeczeństwo bez historii musi zginąć, bo będzie ślepe”; • w tęsknocie za samodoskonaleniem się i rozwojem człowieka przez epoki [Pelikan 1986, s. 50].

W świetle powyższego kryterium ciągłości – bądź wprost nazwane, bądź naszkicowane *implicite* – wymaga za każdym razem dopowiedzenia, zrelatywizowania i usytuowania w kontekście przedmiotowości (obiektywności, realności, fizyczności) lub podmiotowości (subiektywności, konceptualności), aby pozostać służebnym w procesie badania świata. Warto sobie uzmysłowić, że semantyka ciągłości bywa przeważnie zdeterminowana ramą kwalifikacyjną, metodologią, operacjonalizacją, a wreszcie – praktycznością (celowością). Pozostało nam prześledzenie podstawowych ścieżek znaczeniowych ciągłości.

Zazwyczaj definicja oddaje istotę rzeczy. Podkreśla to, co wspólne wszystkim reprezentantom danej klasy przedmiotów, zjawisk czy procesów, niemniej jednak zawiera w sobie możliwość reinterpretacyjną. I tak, Zenon z Elei, dociekając natury wielkości ciągłych – czasu, przestrzeni, ruchu – dochodzi do wniosku, iż ani ruch nie jest sumą przejęć czy transpozycji, ani czas – sumą momentów, ani przestrzeń – sumą punktów; zatem – na kanwie nieciągłych części – jak odtworzyć wielkości (całości) ciągłe (ciągłość wszak czyni je podzielnymi w nieskończoność)? Rozwiązanie w postaci całkowania miało przyjść długo po V stuleciu p.n.e. [Tatarkiewicz 1999a, s. 38]. Drogą powiązania zdarzeń poszedł zaś Arystoteles, upatrując we Wszechświecie procesu stopniowego ziszczania się ukrytego dotąd potencjału; stąd – według niego – uniwersum przypominałoby jednolity łańcuch przyczynowo i celowo powiązanych zjawisk (poza pierwszą przyczyną – niezależną i źródłową) [ibidem, s. 115]. Wiele wieków później G.W. Leibniz również potraktuje zjawiska jako ogniwa jednego ciągu, aczkolwiek pozostawi im odrębność, indywidualność i niezależność. Co więcej, przestrzenność, czasowość czy przyczynowość także włączy w poczet zjawisk, chociaż ciągłość pozostanie dla niego, jak ustaliliśmy uprzednio, prawem (*lex continui*) [Tatarkiewicz 1999b, s. 82]. Mimo podobieństwa założeń, Leibniz różni się od Zenona z Elei konkluzjami. Przyczynowość fundująca następstwo bądź też podzielność zdradzająca strukturę należą do zasad immanentnych, które przesądzają o ciągłości (lub jej braku). Jak przekonuje Józef Lipiec, „musi być spełniona pewna zasada, że zachodzą bezpośrednie związki pomiędzy kolejnymi fazami. Jedne są zespołem przyczyn dla faz następnych. W sposób płynny przechodzą jedne w drugie, a dokonuje się to jak gdyby z wnętrza struktury”.

Zwróćmy uwagę, że autonomiczność zjawisk (rzeczy, procesów, zdarzeń) nie określa zarówno dynamicznego wewnętrznego stawania się i rozwoju, jak i pozostawania w dynamicznej konfiguracji relacyjnej między nimi (w porządku synchronicznym albo diachronicznym). R. Ingarden [1962, s. 223–224] przezornie jednak ostrzega, iż trzeba umieć oddzielić następstwo faz (w ramach jednego procesu) od mnogości zdarzeń,

które dzięki swym własnościom lub zewnętrznym okolicznościom mogą się uszeregować, jedynie naśladując czy udając przebieg procesu (blisko umiejscowione i kolejno zapalane lampy dają pozór ciągłego ruchu, gdy o ciągłości nie ma mowy). Analogicznie błędem poznawczym byłoby utożsamianie związku przyczynowego z koincydencją (nawet zaplanowaną).

U H. Bergsona następstwem jakościowym jest trwanie, a czas – następstwem ilościowym [za: Heidegger 2008, s. 542]. Symptomatycznie wobec takiego ujęcia zabrzmi komentarz B. Skargi [1989, s. 62–63]:

kiedy mówimy o ciągłości, nie można już iść śladami Bergsona. Patrzył on bowiem na wszelki ruch, czy miał to być gest ręki, czy ruch myśli, z dwóch przeciwstawnych sobie punktów widzenia, czasu fizykalnego, który nie zna *continuum*, i trwania, dostępnego przede wszystkim w doświadczeniu wewnętrznym i pouczającego o niepodzielności zarówno ruchu, jak i każdego przeżycia. I ten drugi punkt widzenia miał docierać do faktycznego stanu rzeczy. Historyk jednak, który śledzi cudze teksty, nie doświadcza trwania, on te teksty czyta i porównuje, a porównując dostrzega wielość metamorfoz nie dających się ścisnąć w jeden ciąg, [nie pozwalających] się zszyntetyzować.

Do jakich rekapitulacji jesteśmy zobligowani dojrzeć względem takiego *dictum*? Po pierwsze, kwestia podzielności / niepodzielności nie leżałaby w sercu definicji ciągłości (mimo potencjału kwantyfikacji). Po drugie, jakakolwiek synteza zasadzająca się na uszeregowaniu bądź wykoncypowaniu pewnego ciągu (wraz z relewantnymi cezurami) jest zakotwiczona w zawsze aktywnym kontekście epistemologicznym (orientacji badawczej, paradygmacie, światopoglądzie, partykularyzmie przedsięwzięcia poznawczego, efektywności metodologicznej itp.), toteż implikacja ciągłości pozostaje asumptem. Po trzecie, ciągłość zależy od skali odniesienia (zob. podrozdział 1.5). Po czwarte, ciągłość ukorzeniona w czasie nosi jego znamiona – adekwatnie do jego statusu ontologicznego, proveniencji i ekspozycji.

Ontologicznie czas rozważając, możemy mieć do czynienia z czasem: • absolutnym (niezależnym od rzeczy istniejących, od tego, co się zdarza); • relacyjnym (dotyczącym temporalnych relacji między rzeczami); • atrybutywnym (zdarzenia czy przedmioty mają czasoprzestrzenne własności lokalizacji) [Kobiela 2011, s. 22–23]; • relatywnym (w sensie teorii względności – czasem wtórnym wobec materii [Einstein 1997; Lisowski 2003, s. 31]).

Genetycznie zagadnienie ujmując, myślimy zwykle o czasie: • abstrakcyjnym (określanym matematycznymi symbolami); • powszechnym (*ergo* porównawczym między czasami poszczególnych przedmiotów); i • konkretnym (wypełnionym tym, co się „w nim” zdarza i dzieje) [Ingarden 1962, s. 214].

Natomiast ekspozycyjnie czas poddając namysłowi, mamy do dyspozycji sekwencyjność i realność, ponieważ: • czas albo stanowi porządek następowania, kolejność podyktowaną pewną regułą (np. sekwencja ruchów podczas gry w szachy), • albo sprowadza się do nieprzerwanego upływu sekund, minut, godzin i dni [Ingarden 1987]. „Medium następowania po sobie ruchów jest nieciągle, nie stanowi *continuum*, chociaż przy realnej, efektywnie rozgrywanej partii ruchy są rozsiane w czasie realnym”

[Kobiela 2011, s. 90]. Sekwencyjność następowania pozostaje strukturalnie nieciągłą mnogością, chociaż funkcjonalnie jest porządkiem ciągłym.

Ciągłość w takim razie objawiałaby się alternatywnie (zgodnie z przyjętym założeniem) w kolejności, sąsiedztwie, kontynuacji i – jak podkreśla Andrzej Gniazdowski, akcentując relacyjność ciągłości – także w wymiarze relatywności wobec poszczególnych części (sekundy składają się na minuty, ruchy figur współtworzą partię szachów, a mezoregion nieobojętnie uobecnia się w konfiguracji regionu itd.).

I znowu do ostrożności w tej mierze namawia nas R. Ingarden [1987, s. 310], bo przecież konstytucja relacji wypływa niejako z jej racji stanu, co zresztą przesądza o zakresie ciągłości (czasowej, przestrzennej, formalnej, faktycznej). Postać współbycia różnych momentów (zdarzeń, rzeczy) utrzymuje (bądź nie) ich odrębność, w zależności od tego, czy jest to powiązanie, czy związek bytowy. „O ile pewien stosunek R między pewnymi przedmiotami a i b może w następstwie zmiany *fundamentum relationis* przestać zachodzić i przy dalszym istnieniu a i b, o tyle to właśnie jest wykluczone przy związku bytowym dwu momentów niesamodzielnych: przestać istnieć może tylko całość zbudowana z tych momentów, wówczas zaś naturalnie przestaje istnieć wraz ze związkiem między nimi”. Te słowa odnoszą się nadzwyczaj trafnie do ciągłości, w której rdzeń i specyfika więzi zdają się równoważne.

Jednakże to z kolei bywa pochodną statusu ontologicznego (ramy kwalifikacyjnej) samej ciągłości i sposobu jej przysługiwania rzeczom, zdarzeniom czy procesom. Ciągłość może być: • własnością względną (wykładnikiem stosunku, zakładającym „drugą stronę” lub kontrpunkt – np. „ciągły z...”, „ciągły wobec...”, „wcześniejszy od...”, „związany z...”); • własnością zewnętrźnie uwarunkowaną (ciągłość zależna od kontekstu występowania – np. ciągłość usytuowania budynków wzdłuż pierzei ulicy, parała do „kształtu” wody w szklance); • własnością nabytą (ciągłość jako wynikowa pewnych zabiegów czy konsekwencja danego działania – np. ciągłość przynależności politycznej miasta, upamiętnianie, podtrzymywanie tradycji); oraz • własnością bezwzględnie własną (ciągłość uwarunkowana immanentnie, wpisana w podstawę bytową, więc i w definicję – np. ciągłość gatunku ludzkiego) [ibidem, s. 315, 320–333].

Wróćmy na chwilę do H. Bergsona. Ruch, zmiana i materia są według niego niepodzielne i ciągłe, zatem czasowe następstwo bądź rozciągła (przestrzenna) obecność to cecha pierwotna (bezwzględnie własna), a próby uporządkowania, podziału i periodyzacji należą do fikcji umysłu [zob. Leszczyński 2008, s. 27–29]. Skonstatujmy, że dotychczas częściej aniżeli ontologiczna ukazywała się nam ciągłość epistemologiczna. Chociaż, paradoksalnie, tęsknota za poznawczą ciągłością bywa operacjonalizowana warsztatowymi cięciami...

Postarajmy się jeszcze wzbogacić paletę semantyczną ciągłości. B. Spinoza widział w trwaniu ciągłość istnienia [Ricoeur 2012, s. 16]. O.F. Bollnow domagał się dla nieciągłych aspektów egzystencji (nastrojowości, efemeryczności spotkań) oparcia w postaci struktur trwałych i ciągłych (czasowości, przestrzenności, cielesności) [Gadacz 2009a, s. 70]. Strukturalna stabilność, odporna na niewielkie perturbacje ze strony środowiska zewnętrznego, stanowiłaby poniekąd kościec względnej ciągłości