

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2020.135075

R o b e r t P o c z o b u t

# Fundamentalne pytania o naturę i sposób istnienia świadomości. Od fenomenologii późnego Ingardena do mechanicyzmu

Określenie natury świadomości – w skrócie: w jaki sposób pozyskujemy świadomość siebie z nieświadomej aktywności mózgu – należy do największych naukowych wyzwań XXI wieku, więc odpowiedzi nie przyjdą szybko ani łatwo.

(Kandel 2020, s. 308)

**Słowa kluczowe:** *fenomenologia, mechanicyzm, nieredukcyjny naturalizm, ogólna teoria systemów, system względnie izolowany, świadomość*

## 1. Wstęp

W pracach Romana Ingardena można wyróżnić trzy komplementarne obszary badań nad świadomością: a) epistemologiczny – traktujący świadomość jako szczególne źródło poznania, b) ontologiczno-metafizyczny – dotyczący formy i sposobu istnienia świadomości, w późniejszym okresie także jej miejsca w przyczynowo-systemowej strukturze świata, c) antropologiczno-etyczny – związany ze świadomą kontrolą zachowania i fundamentalnymi kategoriami moralnymi (wolność, odpowiedzialność). W artykule skupię się na zagadnieniach należących do grupy b). Gdzie indziej (Poczobut 2010) dokonałem rekon-

strukcji ujęcia świadomości jako systemu względnie izolowanego, zwracając uwagę na ewolucję poglądów Ingardena<sup>1</sup>. Umieszczenie świadomości w ramach systemowej struktury człowieka oraz przyczynowej struktury świata realnego pozostaje w bliskim związku ze współczesnymi dyskusjami na temat cielesnej podstawy świadomości oraz mechanizmów odpowiedzialnych za wytworzenie i modyfikację jej stanów. Wychodząc od wybranych twierdzeń Ingardena na temat zależności świadomości od ciała i mózgu człowieka, postaram się pokazać, w jaki sposób współczesne badania prowadzone w paradygmacie mechanistycznym rozwijają ontologiczne tezy formułowane w kontekście teorii systemów względnie izolowanych.

## 2. Od świadomości czystej do świadomości czasowo zorganizowanej

**2.1.** Punktem wyjścia do analizy natury i sposobu istnienia świadomości jest dla Ingardena koncepcja czystej (transcendentalnej) świadomości sformułowana w pracach Edmunda Husserla. Jej główne założenia można streścić w twierdzeniach pochodzących od Andrzeja Półtawskiego. Czysta świadomość: a) jest bytem absolutnym, który *nulla re indiget ad existendum*, b) tworzy zamkniętą w sobie, izolowaną dziedzinę bytu (nie jest elementem przyczynowej struktury świata realnego), c) jest bytem irrealnym, w którym i dzięki któremu konstytuuje się wszystko, co realne (psychika, ciało, czas, przestrzeń, przyczynowa struktura świata, umysły innych), a także wartości i przedmioty idealne, d) dana jest w sposób niepowątpiewalny w spostrzeżeniu immanentnym, w odniesieniu do niektórych swoich rysów (Półtawski 2001, s. 272)<sup>2</sup>.

Posługując się siatką pojęciową Ingardena, twierdzenie a) można interpretować w kategoriach „bytowej pierwotności” – przedmiot bytowo pierwotny nie może zostać wytworzony przez inny przedmiot, nie wymaga też do swojego istnienia żadnego innego przedmiotu (*nulla re indiget ad existendum*). Jeśli czystej świadomości przypiszemy powyższą charakterystykę, dodając samoistność, nieaktualność, samodzielność i niezależność, będzie to równoznaczne z uznaniem jej za byt istniejący w sposób absolutny (w sensie Ingardena).

---

<sup>1</sup> Obecny artykuł stanowi pogłębienie i rozszerzenie analizy świadomości jako systemu względnie izolowanego przedstawionej we wskazanym tekście (Poczobut 2010). Czytelnika zainteresowanego zagadnieniami tutaj z konieczności pominiętymi odsyłam do tego tekstu.

<sup>2</sup> W wyniku szczegółowych analiz formy i sposobu istnienia świadomości Ingarden odrzucił twierdzenia a)–b)–c), natomiast pozostał zwolennikiem osłabionej wersji twierdzenia d). We wspomnianym już artykule (Poczobut 2010) zastanawiałem się, czy odrzucenie ontologiczno-metafizycznych twierdzeń Husserla nie wymaga również, co zasugerowałem, odrzucenia twierdzenia epistemologicznego.

Twierdzenie b) głosi, że świadomość nie podlega żadnym oddziaływaniom ze strony obiektów lub zdarzeń, które poza nią wykraczają. Wszelkie determinacje, którym podlega, mieszczą się w wyznaczonej przez nią dziedzinie. Jest to dziedzina bezwzględnie (całkowicie) izolowana od innych dziedzin i niepodatna na jakiegokolwiek oddziaływania zewnętrzne. Gdyby rzeczywiście tak było, opisy i wyjaśnienia świadomości mogłyby się odwoływać wyłącznie do niej samej – świadomość nie tylko istniałaby w sposób całkowicie izolowany, ale również wyjaśniałaby samą siebie. Z kolei twierdzenie c), interpretowane za pomocą kategorii wypracowanych przez Ingardena, głosi, że czysta świadomość ma charakter pozaczasowy – nie jest przedmiotem trwającym w czasie, procesem ani zdarzeniem. Kategorie przyszłości, przeszłości i terażniejszości nie mają do niej zastosowania. Czas i inne zjawiska są konstituowane dzięki czystej świadomości.

Nietrudno zauważyć, że taki sposób rozumienia świadomości jest obecnie rzadko spotykany. Jego krytyka przeprowadzona przez Ingardena ma charakter wieloaspektowy i odwołuje się do: a) danych doświadczenia wewnętrznego (spostrzeżenia immanentnego) dotyczących czasowego charakteru świadomości, b) wiedzy empirycznej na temat zależności świadomości od procesów zachodzących w organizmie (ciele, mózgu) człowieka, c) analiz ontologicznych i antropologicznych dotyczących świadomości jako systemu względnie izolowanego. Wykorzystanie wiedzy empirycznej miałoby w przyszłości doprowadzić do konstrukcji teorii metafizycznej na temat natury i sposobu istnienia świadomości. Jak wiadomo, Ingarden nie przeprowadził takich badań, jednak sformułował szereg interesujących uwag na ten temat. W sekcjach 2.2 i 3 omówię argumenty Ingardena przeciwko tezom Husserla odwołujące się do punktów a)–b). W sekcji 4 skupię się na argumentach odwołujących do punktu c). Natomiast w sekcji 5 porównam podejście do badań nad świadomością inspirowane teorią systemów do mechanistycznego modelu wyjaśniania naukowego.

**2.2.** W przekonaniu Ingardena twierdzenie o pozaczasowym charakterze czystej świadomości jest niezgodne z danymi doświadczenia immanentnego (introspekcji poddanej zabiegom redukcji transcendentalnej). Dokładny opis fenomenologiczny świadomości ujawnia jej czasową organizację. Dana w doświadczeniu immanentnym czasowość przeżyć świadomych, ich doświadczane powstawanie i giniecie, przekreśla bytową pierwotność czystej świadomości (wskazując tym samym na jej pochodność i zależność od procesów niebędących jej efektywnymi składnikami). To samo dotyczy podmiotu świadomości, który zachowuje jedynie względną tożsamość w czasie – powstaje, rozwija się, zmienia, ulega wielorakim dysocjacjom i ostatecznie ginie wraz ze śmiercią mózgu i ciała. Istnienie podmiotu świadomości jest istnieniem przygodnym, pochodnym, zależnym od stanów mózgu, ciała i otoczenia (Ingarden 1987, s. 170, 177, 232–233).

Opisując dynamiczną strukturę świadomości, Ingarden zapożycza od Williama Jamesa metaforę strumienia – poszczególne przeżycia przepływają, zmieniają się, przechodzą jedne w drugie, wyznaczając jej różne fazy czasowe. Przeżycia świadome mają zróżnicowany charakter. Ingarden wyróżnia przeżycia poznawcze, wyobrażeniowe, twórcze, wolitywne, emocjonalne i inne. Różnią się one między sobą nie tylko charakterem, ale także intensywnością i poziomem aktywności – od biernego doznawania wrażeń do aktów woli oraz aktów twórczych, dzięki którym świadomy podmiot wytwarza różnego typu przedmioty czysto intencjonalne. W strumieniu świadomości poszczególne przeżycia przeplatają się ze sobą, współwystępują oraz przechodzą jedne w drugie. Aktualne przeżycia są doświadczane jako teraźniejsze, a zarazem jako następstwa przeżyć właśnie minionych (żywa, nieaktowa pamięć, retencja) oraz zapowiadające przeżycia, które mają po nich nastąpić (żywe, nieaktowe oczekiwanie, protencja). Czas konkretny (przeżywany) nie składa się z matematycznie rozumianych punktów czasowych, lecz z niejednorodnych, jakościowo określonych oraz czasowo, motywacyjnie i treściowo powiązanych ze sobą przeżyć (Ingarden 1987, s. 147).

Z ontologicznego punktu widzenia, strumień świadomości jest szczególnym rodzajem bytu czasowego mającego formę procesu. Także poszczególne przeżycia świadome tworzące strumień świadomości Ingarden interpretuje w kategoriach procesów mających charakter fazowy. Zdaniem Półtawskiego (2001, s. 272–273), przeprowadzony przez Ingardena opis fenomenologiczny czasowej struktury świadomości pokazuje, że nie można jej uważać za istniejącą w sposób absolutny (za coś pozaświatowego, istniejącego mocniej niż świat realny i osoba ludzka). W przemijaniu poszczególnych faz strumienia świadomości manifestuje się istota jej czasowości. Jak każdy proces, strumień świadomości wymaga ufundowania bytowego w przedmiocie trwającym w czasie – dotyczy to całego strumienia oraz poszczególnych przeżyć świadomych. Fundament bytowy procesualnie rozumianej świadomości wykracza poza samą świadomość, o czym świadczą między innymi jej wielorakie zaburzenia oraz wyraźna i doświadczana zależność od procesów nieświadomych – poprzedzających i przygotowujących pojawianie się przeżyć świadomych (Poczobut 2018, s. 259–273).

### 3. Fenomenologia świadomości ucieleśnionej

W II tomie *Sporu o istnienie świata* Ingarden analizował trzy rodzaje danych (faktów) mających przemawiać na rzecz bytowej pochodności świadomości oraz istnienia związków przyczynowo-skutkowych między nią a zdarzeniami i procesami zachodzącymi w ciele człowieka. Chodzi o sytuacje, w których:

a) wystąpienie pewnych procesów fizycznych w ciele powoduje wystąpienie określonych stanów świadomościowych, b) wystąpienie określonych procesów w ciele powoduje, że określone przeżycia świadome nie pojawiają się, c) zmiany zachodzące w ciele pociągają określone zmiany w świadomości i *vice versa* (Ingarden 1987, s. 220–222).

W sytuacjach typu a) chodzi o wywoływanie określonych stanów lub treści świadomych przez oddziaływanie na ciało człowieka. Może to być oddziaływanie za pomocą elektrostymulacji bezpośrednio na mózg pacjenta wybudzonego podczas operacji neurochirurgicznej albo – używając współczesnego przykładu – nieinwazyjne wywoływanie stanów świadomych za pomocą pola elektromagnetycznego (*transcranial magnetic stimulation* – TMS). Mamy tu skutek w postaci określonego stanu świadomego, którego przyczyna ma charakter cielesny. W podobny sposób można spowodować, że wskutek oddziaływania określonej substancji chemicznej na centralny układ nerwowy pacjent częściowo lub całkowicie utraci świadomość (znieczulenie miejscowe, śpiączka farmakologiczna). Jak pisze Ingarden:

Zwróćmy uwagę na przykład na fakt znieczulenia: zastrzyknięcie np. neokainy w jakąś część ciała powoduje pewne zmiany fizjologiczne w tej części ciała, po których zajściu człowiek, któremu dano ów zastrzyk, jest w obrębie danej części ciała pozbawiony na pewien czas wszelkich wrażeń cielesnych – mięśniowych, stawowych, dotykowych, ciepła i zimna, bólu itd. (Ingarden 1987, s. 221).

Doświadczenie anestezjologiczne ujawnia, że utrata określonych przeżyć świadomych może być skutkiem procesów rozgrywających się w ciele człowieka. Ingarden dodaje:

Nie inaczej jest, gdy np. nerw wzrokowy zostanie przecięty albo zniszczony przez chorobę (np. guza). Wtedy znikają wrażenia wzrokowe, zewnętrzne spostrzeżenie wzrokowe staje się niemożliwe. U niewidomego nie ma w ogóle takich przeżyć. Wreszcie: śmierć organizmu wiąże się – jak przypuszczamy – z całkowitym zniknięciem wszelkiej świadomości (Ingarden 1987, s. 222).

Według Ingardena istnieje również szereg faktów świadczących o jakościowej zależności świadomości od zmian zachodzących w ciele i mózgu człowieka. Przykładem sytuacji typu c) jest wpływ alkoholu, narkotyków (np. meskaliny) i innych substancji psychoaktywnych na świadomość. Do grupy tej można również zaliczyć zaburzenia centralnego układu nerwowego prowadzące do modyfikacji i zaburzeń świadomości – odmienne stany świadomości, ilościowe i jakościowe zaburzenia opisywane w literaturze medyczno-psychiatrycznej (Komorowski 2007, s. 113–132).

Interesujących przykładów obustronnej zależności między świadomością a ciałem dostarcza analiza cielesnych wyrazów przeżyć świadomych. Przeżycia, zwłaszcza o zabarwieniu emocjonalnym, ujawniają się w postaci ekspresji twa-

rzy, charakterystycznych ruchów i zachowań. Związek ontyczny, z jakim mamy tu do czynienia, jest bardzo silny:

Będąc od nich jakościowo zasadniczo odmienne [przeżycia świadome od stanów cielesnych – R.P.], są z nimi zarazem tak ściśle zespolone, że nie wydaje się, żeby mogły istnieć będąc od nich całkowicie odłączone (w izolacji), a przynajmniej żeby nie uległy dzięki odłączeniu bardzo istotnym zmianom. I odwrotnie – stany cielesne i zmiany wyrażające odpowiednie stany i przebiegi psychiczne wydają się tak specyficznie zmodyfikowane przez wyrażające się w nich fakty psychiczne, że nie będąc z nimi związane, nie zawierając ich w pewnym sensie w sobie przez to, że są ich wyrazem, stałyby się nie tylko całkiem niezrozumiałe, lecz nawet zupełnie niemożliwe (Ingarden 1987, s. 224).

Można mieć wątpliwości, zauważa polski fenomenolog, czy szczególne grymasy twarzy wyrażające zdziwienie lub niezadowolenie jako określone stany świadomości mogłyby same z siebie ukształtować się w dokładnie taki sam sposób – same z siebie, tj. bez towarzyszących im i współokreślających je przeżyć świadomych. Ekspresje mimiczne pozbawione kształtujących je przeżyć byłyby pustą maską, pozorem, imitacją, a nie autentycznym wyrazem przeżycia świadomego. Z drugiej strony trudno wyobrazić sobie przeżycie świadome całkowicie oderwane od jakiegokolwiek ekspresji cielesnej („stany psychiczne nie uzyskawszy odpowiedniego wyrazu byłyby w sobie jakoś niedokształtowane” – Ingarden 1987, s. 224). Przeżycia świadome oraz ich cielesne wyrazy pozostają do siebie w głębokiej obustronnej zależności, określanej przez Ingardena mianem „jedności funkcjonalnej”. Jedność ta, mimo silnej integracji w sytuacjach codziennych, może ulec zniszczeniu w przypadku chorób ciała i chorób psychicznych. W takich okolicznościach rozpoznanie przeżyć świadomych w ich ekspresjach cielesnych jest bardzo utrudnione:

Wydaje się, że między tym, co psychiczne (w szczególności świadomościowe), a tym, co stanowi uzewnętrzniający je wyraz cielesny, zachodzi nie tylko wzajemna zależność, lecz co więcej, ich związek bytowy należy pojąć [...] jako pozostawanie ze sobą w jedności funkcjonalnej. Tak jest w normalnych wypadkach życia psychicznego i jego wyrażania się w faktach cielesnych o normalnym przebiegu. Skoro jednak normalny rozwój cielesnego działania się zostaje w swej funkcji wyrażania się zaburzony, skoro także życie psychiczne zaczyna być nienormalne, dochodzi nieraz do szczególnego rozszczepienia między obu szeregi procesów. Wskutek tego przestajemy już dobrze rozumieć stany chorego na podstawie jego sposobów zachowania się, nie ma już wówczas owej jedności funkcjonalnej między stanem wyrażającym a wyrażonym, o ile w ogóle dochodzi wówczas jeszcze do funkcji wyrażania się jednych stanów w drugich (Ingarden 1987, s. 224–225).

Ingarden podkreśla, że w życiu codziennym i praktyce lekarskiej z reguły zakładamy istnienie związków przyczynowo-skutkowych między procesami cielesnymi i procesami świadomościowymi, przy czym są to związki mające szereg cech specyficznych. Jednak w *Sporze o istnienie świata* (zwłaszcza w pierwszym i drugim tomie) Ingarden zachowuje daleko idącą powściągliwość, jeśli chodzi

o przyjęcie jakiegoś stanowiska metafizycznego w odniesieniu do relacji świadomości do ciała. Bada czyste możliwości, pozostawiając ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii analizom materialno-ontologicznym i metafizycznym wykorzystującym wiedzę z zakresu nauk szczegółowych. Charakterystyczna dla tej fazy rozwoju poglądów polskiego fenomenologa jest wypowiedź sformułowana pod koniec drugiej części II tomu *Sporu o istnienie świata*:

W ramach rozważań ontologicznych ważne jest jedynie pytanie, czy gdyby wchodzące tu w rachubę fakty rzeczywiście zachodziły, to [...] czy zachodzenie tych faktów wystarczałoby o świadcząoby o tym, że świadomość jest a) bytowo pochodna od procesów fizjologicznych zachodzących w ciele danego indywiduum psychofizycznego, b) że jest bytowo od nich zależna, i wreszcie c) że jest w stosunku do nich bytowo niesamodzielna? (Ingarden 1987, s. 223).

W późniejszym okresie, zwłaszcza w rozprawie o *Odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, a także w III tomie *Sporu o istnienie świata*, stanowisko Ingardena uległo wyraźnej radykalizacji. Świadomość analizowana jako system względnie izolowany stała się elementem przyczynowo-systemowej struktury świata realnego. Fakty empiryczne, wcześniej traktowane jako czyste możliwości, zostały uznane za kluczowe dla zrozumienia rzeczywistej natury i sposobu istnienia świadomości. Niemal równolegle w różnych nurtach fenomenologii zaczęto szczegółowo analizować związek między ciałem a świadomością z uwzględnieniem niestandardowej fenomenologii, do której można zaliczyć: a) fenomenologię świadomości zmodyfikowanej substancjami chemicznymi, elektrostymulacją lub stymulacją za pomocą pola elektromagnetycznego, b) fenomenologię świadomości zaburzonej (pacjenci ze schizofrenią i innymi zaburzeniami świadomości – fenomenologia w psychiatrii), c) fenomenologię doświadczenia anestezjologicznego, d) fenomenologię marzeń sennych, w szczególności przeżyć związanych ze świadomym śnieniem (Sass 2014, s. 366–376; Gallagher, Sørensen 2006, s. 119–134).

Współczesna fenomenologia świadomości daleko odeszła od transcendentalnej filozofii Husserla. Uwzględnia ona doświadczenia i opisy pierwszoosobowe, wywiady i raporty z perspektywy drugiej osoby (heterofenomenologia) oraz trzecioosobową wiedzę na temat mózgu, ciała i otoczenia osobników świadomych. Powstają projekty w rodzaju neurofenomenologii oraz ujęcia łączące fenomenologię z teorią świadomości ucieleśnionej i enaktywizmem (Petito, Varela, Pachoud, Roy 1999). Przedmiotem dyskusji oraz głównym problemem tych szeroko zakrojonych badań jest integracja różnych rodzajów danych uzyskiwanych z różnych źródeł za pomocą różnych metod badawczych (Luft, Overgaard 2012; Pokropski 2019, s. 601–619).

## 4. Świadomość jako względnie izolowany podsystem systemu informacyjnego<sup>3</sup>

4.1. Zdaniem Ingardena, świadomość nie tworzy odrębnej, zamkniętej w sobie, całkowicie izolowanej dziedziny przedmiotowej. Jest systemem, czyli specyficznym przedmiotem wyższego rzędu, zaś jej strumień ma formę procesu. Całościowo ujęty system świadomości obejmuje strumień przeżyć, ich czasową organizację, podmiot świadomości i jego różnorodne akty – jest to przedmiot wyższego rzędu, mający istotne cechy systemu względnie izolowanego.

Źródłem inspiracji dla Ingardena były prace twórcy ogólnej teorii systemów – Ludwiga von Bertalanffy’ego (1949, 1984). Nowatorstwo polskiego fenomenologa polegało na: a) wzbogaceniu pojęcia otwartości systemu, które Bertalanffy ograniczył do wymiany materialno-energetycznej z otoczeniem, o analizę warunków ograniczających taką wymianę, b) wprowadzenie i wykorzystanie pojęcia systemu względnie izolowanego do analizy struktury człowieka oraz związków przyczynowo-skutkowych. Ingarden zainicjował również program badawczy integrujący fenomenologię świadomości z wynikami badań z zakresu ogólnej teorii systemów (Ingarden 1975, s. 136, przyp. 25).

Z perspektywy teorii systemów, człowiek i otaczający go świat stanowią hierarchicznie ustrukturyzowane supersystemy, składające się z niezliczonej ilości podsystemów tworzących wielopoziomową i wielorako rozgałęzioną sieć. Wszystkie systemy pozostają zależne od swoich podsystemów, systemów nadrzędnych oraz innych systemów tego sieciowego układu. W świecie realnym nie ma czegoś takiego jak systemy całkowicie otwarte, pozbawione jakichkolwiek izolatorów, ani całkowicie zamknięte, jak leibnizjańskie monady czy husserlowska czysta świadomość. Przedmioty i nadbudowane nad nimi systemy są izolowane, jeśli są w pewien sposób odgraniczone od innych systemów. Izolacja zaś ma charakter względny, jeśli przepuszcza do wnętrza systemu tylko niektóre oddziaływania pochodzące z otoczenia. Dzięki istnieniu systemów względnie izolowanych przyczynowa struktura świata jest tego rodzaju, że *nie wszystko ze wszystkim wchodzi w interakcje przyczynowo-skutkowe*. Rola izolatorów polega na tym, że chronią one wnętrze systemu i zachodzące w nim procesy przed oddziaływaniami środowiskowymi, które mogłyby je zaburzyć lub zniszczyć. Jeśli izolatory chroniące są zbyt słabe, stanowi to zagrożenie dla funkcjonowania systemu – bez względu na to, czy jest to pojedyncza komórka, narząd, układ krwionośny lub oddechowy, czy też system świadomości (Ingarden 1981, s. 419–422).

---

<sup>3</sup> Rozwinięcie wielu wątków poruszonych w tej sekcji zawiera mój dawny artykuł (Poczobut 2010).



Izolatory z jednej strony chronią system przed niszczącym wpływem środowiska, z drugiej zaś umożliwiają odpowiednio wyselekcjonowany dopływ materii-energii-informacji niezbędnej dla jego prawidłowego funkcjonowania. Niszczące jest zarówno uszkodzenie izolatorów, co powoduje brak odpowiedniej ochrony, jak też nadmierna izolacja systemu od otoczenia, która może spowodować odcięcie dopływu krwi i tlenu do poszczególnych układów oraz blokadę dostępu informacji do systemu świadomości. Sprawne działanie izolatorów powoduje, że systemy mają pewien stopień funkcjonalnej autonomii względem środowiska – są homeostatami, czyli układami zachowującymi względnie stałe wartości parametrów charakteryzujących ich stany wewnętrzne. Uszkodzenie izolatorów prowadzi do wielorakich zaburzeń stanów wewnętrznych systemu i utraty funkcjonalnej autonomii. Dotyczy to zaburzeń poziomu temperatury, ciśnienia krwi czy poziomu cukru, a także zaburzeń świadomości spowodowanych czynnikami zewnętrznymi (Ingarden 1981, s. 121–122).

Występowanie w świecie i w strukturze człowieka systemów względnie izolowanych stanowi jeden z warunków możliwości fenomenów specyficznie ludzkich, takich jak wolność wyboru, odpowiedzialność za decyzje i czyny, świadome sprawstwo czy racjonalne działanie. To, że pewne czyny kwalifikujemy jako czyny własne danej osoby, za które ponosi ona odpowiedzialność, jest – jak przekonuje Ingarden (1975, s. 160, 165–166) – umożliwiające przez jej strukturę psychofizyczną, ale także przez strukturę świata, w którym osoba ludzka rodzi się, rozwija i funkcjonuje. Jako podmiot aktów psychofizycznych, człowiek z jednej strony musi być częściowo niezależny od otoczenia, tj. dysponować względnie autonomiczną przestrzenią wewnętrzną, z drugiej zaś musi pozostawać częściowo otwarty – w sposób dopuszczający obustronne oddziaływania między jego podsystemami, a także między całościowo rozpatrywanym człowiekiem i jego środowiskiem. Świadoma kontrola zachowania wymaga dostępu do informacji w postaci określonych treści świadomości, a także tego, by owe treści w pewien sposób inicjowały aktywność obwodów neuronowych i narządów ciała umożliwiających poruszanie się w środowisku.

Wyjaśnienie fenomenów wolności i odpowiedzialności, ściśle powiązanych ze zdolnością do świadomej kontroli zachowania, nie wymaga odwoływania się do bezcielesnego umysłu. Wystarcza przyjęcie, że samodeterminująca swoje zachowania osoba ludzka jest systemem względnie izolowanym, zdolnym do świadomego inicjowania względnie autonomicznych decyzji oraz świadomej kontroli względnie autonomicznych działań. Ingarden przyjmuje istnienie wielu stopni i rodzajów wolności i odpowiedzialności, skorelowanych ze zróżnicowanym poziomem wewnętrznej autonomii, jakim dysponuje system świadomy organizmu określonego rodzaju (Ingarden 1975, s. 134, 160, 170; Poczobut 2010, s. 93–94).

**4.2.** W wypadku organizmów o wielopoziomowej, hierarchicznej organizacji mamy do czynienia ze swoście rozumianym podziałem pracy. Różne

podsystemy wykonują różne zadania, czyniąc to w sposób wzajemnie zintegrowany. Proste zadania realizowane przez funkcjonalnie i strukturalnie proste systemy składają się na funkcje coraz bardziej złożone. Jak podkreśla Ingarden, proste funkcje i operacje mogą łączyć się w funkcje coraz bardziej złożone, takie jak funkcja życiowa organizmu (operację składania funkcji można określić mianem „integracji”). Analizując systemową organizację ludzkiego ciała, polski fenomenolog wyróżnia kilkadziesiąt systemów i podsystemów różnych rzędów, skupiając się na systemie informacyjnym, do którego zalicza system wzrokowy, słuchowy, dotykowy, system czuć głębokich (umożliwiający doświadczanie ciała), system pamięci oraz system tzw. bramy świadomości (Ingarden 1975, s. 139–142).

System informacyjny jest systemem obejmującym podsystemy percepcyjne, pamięciowe i system świadomości. Dzięki aktywności różnych podsystemów systemu informacyjnego posiadamy określony zasób informacji o stanie otoczenia, ciała oraz psychiki. Systemy percepcyjne, wyposażone w receptory, wyspecjalizowane komórki reagujące na określone rodzaje bodźców o określonej sile, są systemami względnie izolowanymi. Każdy z receptorów ma określone progi pobudliwości, dzięki czemu może pełnić funkcję izolatora i filtra informacyjnego. Dzięki skomplikowanej sieci procesów elektrochemicznych podsystemy systemów percepcyjnych generują na wysokim poziomie przetwarzania informacji sensorycznej wrażenia i reprezentacje zmysłowe, które mogą być świadomie doznawane, jeśli – mówiąc metaforycznie – przekroczą próg bramy świadomości.

Ingarden opisuje procesy odbioru i przetwarzania informacji w sposób przypominający opisy przedstawicieli podejścia mechanistycznego:

Wydaje się słuszne, że te informacje otrzymujemy dzięki całkiem określonemu systemowi znajdujących się w ciele urządzeń, które pozostają w ścisłym związku z centralnym systemem nerwowym i systemem obwodowym [...]. System dostarczający nam informacji jest z jednej strony ograniczony i zamknięty osłonami, z drugiej zaś otwarty i z tego powodu ściśle związany z różnymi innymi systemami ciała (Ingarden 1975, s. 148).

Używając mechanistycznego żargonu, można powiedzieć, że odbiór sygnałów i kodowanych w nich informacji, a następnie transfer ścieżkami układu nerwowego, dalsze przetwarzanie, analiza i scalanie informacji przez wyspecjalizowane ośrodki korowe – wymagają określonych mechanizmów („urządzeń”, jak pisze Ingarden), obsługujących każdą z operacji składowych leżących u podstaw procesów percepcyjnych.

System informacyjny i wszystkie jego podsystemy są względnie izolowane. Dotyczy to również systemu pamięci i systemu bramy świadomości. Są one względnie izolowane także od siebie nawzajem. Świadczy o tym fakt, że informacje w mózgu mogą być przechowywane pomimo tego, że nie są świadomie przypomniane. Gdy dochodzi do ich uświadomienia, mamy do czynienia

z aktualizacją przypomnienia, co wymaga czasowego zniesienia izolacji między nieświadomym systemem pamięci a systemem świadomości. Na tej podstawie Ingarden formułuje następującą hipotezę empiryczną: „Również w tym wypadku mamy przypuszczalnie do czynienia ze względnie izolowanym podsystemem w centralnym systemie nerwowym, którego struktura i funkcje prowadzą do selekcji przypomnień” (Ingarden 1975, s. 154). Polski fenomenolog zakłada, że u podstaw różnych systemów pamięci leżą mechanizmy neurobiologiczne umożliwiające kodowanie, przechowywanie oraz świadome przypominanie informacji pozyskanych z otoczenia dzięki uprzedniej aktywności systemów percepcyjnych.

System informacyjny człowieka w przeważającej mierze działa w sposób nieświadomy. Dotyczy to odbioru i przetwarzania informacji percepcyjnej w narządach zmysłowych, a także procesów zachodzących w wyspecjalizowanych ośrodkach centralnego układu nerwowego. Do świadomości dociera jedynie niewielki, przefiltrowany ułamek informacji przetwarzanych w systemach informacyjnych ludzkiego ciała. System świadomości jest informacyjnie wielorako izolowany. Przedmiotem opisu fenomenologicznego są jedynie te informacje, które mogą zostać uświadomione. Samo przejście od nieświadomego przetwarzania do przetwarzania świadomego jest przedmiotem kontrowersji i jak dotąd nie doczekało się wyczerpującego wyjaśnienia. System odpowiedzialny za tę transformację, brama świadomości, powoduje, że „dochodzi do najbardziej radykalnej przemiany, która następuje w bycie ludzkim – przemiany między brakiem świadomości a świadomym, przytomnym stanem, czyli byciem świadomym” (Ingarden 1975, s. 152). Dzięki aktywności tego systemu niektóre z informacji uzyskują nowy status – stają się informacjami świadomie przeżywanymi, czyli treściami świadomości, posiadającymi określony profil jakościowy (*quale*). Opisanie i analizę tego poziomu organizacji systemu informacyjnego zajmuje się fenomenologia świadomości.

System bramy świadomości może w sposób naturalny prowadzić do wygaszenia świadomości, gdy zasypiamy, lub jej ponownego pojawienia się, gdy się budzimy. Oddziałując nań za pomocą substancji chemicznych, możemy w pewnym zakresie modulować stany świadomości. Dzięki integracji pierwszoosobowych danych z wiedzą empiryczną możliwe jest formułowanie hipotez na temat mechanizmów leżących u podstaw świadomości – wytwarzających stany świadome i odpowiadających za ich modyfikacje i zaburzenia. Taką hipotezę formułuje Ingarden, wyrażając przypuszczenie, że „istnieje pewien szczególny narząd w centralnym systemie nerwowym (kora mózgowa, *thalamus*, *substantia reticularis*), który umożliwia czuwanie człowieka, jego świadome życie, bądź przy zmianie swego funkcjonowania pociąga za sobą brak świadomości” (Ingarden 1975, s. 153).

## 5. Systemy i mechanizmy – w stronę mechanistycznego wyjaśnienia świadomości

Cechą charakterystyczną filozofii późnego Ingardena jest stopniowe odchodzenie od czystej ontologii i fenomenologii w kierunku badań filozoficznych wykorzystujących wiedzę z zakresu nauk szczegółowych. Jest to wyraźnie widoczne w analizach przyczynowej struktury świata realnego (wpływ fizyki), systemów względnie izolowanych (wpływ biologii) oraz zależności między świadomością a ciałem i jej neurobiologicznymi mechanizmami (wpływ psychologii, psychiatrii, neurobiologii i medycyny).

Świadomość jako system względnie izolowany pozostaje wielorako zależna od wszystkich systemów, z którymi wchodzi w interakcje przyczynowo-informacyjne. Dzięki przepływowi informacji od i do systemu świadomości odznacza się on poznawczą otwartością, czyli zdolnością do ujmowania różnorodnych przedmiotów. Tylko niektóre oddziaływania wywołują zmiany w obrębie systemu świadomości i tylko niektóre informacje stają się treściami świadomości odnoszącymi się do określonych przedmiotów. Względna izolacja umożliwia również względną autonomię, która stanowi warunek wolności, świadomego sprawstwa, odpowiedzialności i racjonalnego działania. System świadomości posiada specyficzne własności i funkcje, takie jak intencjonalność, jakościowy charakter, egologiczna orientacja, organizacja czasowa i inne. Nie przysługują one obiektom i procesom tworzącym jej fundament bytowy, lecz są cechami systemowymi samej świadomości. Aby uchwycić ich specyfikę oraz mieć dostęp do perspektywy fenomenologicznej, trzeba być systemem świadomym. Świadomość jako system względnie izolowany pozostaje również podatna na zaburzenia wywołane oddziaływaniem czynników cielesnych, środowiskowych i społecznych (Kandel 2020, s. 281–308).

Powyższe ujęcie nieredukcyjnie integruje fenomenologię świadomości z ogólną teorią systemów. Jednak jak podkreśla Ingarden, istnieją problemy dotyczące świadomości, które można sformułować, ale których nie da się rozwiązać w ramach podejścia fenomenologiczno-systemowego. Chodzi o problemy dotyczące mechanizmów, dzięki którym przetwarzanie informacji staje się na pewnym etapie przetwarzaniem świadomym. Teoria mechanizmów świadomości powinna wyjaśniać: W jaki sposób świadomość powstaje w układach biologicznych? Jaki rodzaj integracji informacji w mózgach ludzi i innych zwierząt jest konieczny i wystarczający do pojawienia się świadomego doświadczenia? Jakie mechanizmy powodują, że nieświadome informacje przechowywane i przetwarzane w mózgu stają się świadomym przypomnieniem, perceptem, oczekiwaniem, wyobrażeniem lub pojęciem? Ingarden zakłada, że w mózgu i centralnym układzie nerwowym istnieją mechanizmy (urządzenia) łączące u podstaw świadomości. Ich odkrycie jest zadaniem nauki, natomiast

zadaniem filozofii jest sformułowanie opisu świadomości (fenomenologia) oraz opracowanie odpowiedniego modelu wyjaśniania umożliwiającego sformułowanie odpowiedzi na postawione wyżej pytania (filozofia nauki).

Mechanistyczny model wyjaśniania zbudowano w kontekście ogólnej teorii systemów (Bechtel, Richardson 1993; Craver 2007). Przejście od teorii systemów do modelu mechanistycznego jest czymś naturalnym, co wyraźnie widać, gdy porównujemy definicje „systemu” i „mechanizmu”. W ujęciu Mario Bungego pojęcie systemu jest reprezentowane przez czteroelementowy układ uporządkowany:  $S = C, E, S, M$ , gdzie  $C$  oznacza skład systemu (zbiór jego elementów),  $E$  – środowisko systemu (obiekty, z którymi system wchodzi w interakcje),  $S$  – strukturę systemu (układ relacji między składnikami systemu, a także między nimi a obiektami zewnętrznymi),  $M$  – mechanizmy systemu (operacje i działania składników realizujące określone funkcje). Model ten jest o tyle interesujący, że wyróżniono w nim kategorię mechanizmu (Bunge 2003, s. 35). Można go dalej rozwijać, wprowadzając do jego opisu funkcje realizowane przez system oraz izolatory limitujące klasę interakcji między systemem a środowiskiem (uwzględniając tym samym postulaty teorii systemów względnie izolowanych).

Z kolei pojęcie mechanizmu definiuje się w następujący sposób: „Mechanizm jest strukturą realizującą funkcję dzięki układowi swoich części, wykonywanym przez nie operacjom i określonej organizacji tychże operacji” (Bechtel, Abrahamsen 2005, s. 422). Nieco inną charakterystykę podaje Gualtiero Piccinini: „Mechanizm  $M$  mający zdolność  $C$  jest zbiorem czasoprzestrzennych elementów  $A_1, \dots, A_n$ , ich funkcji  $F$ , a także istotnych przyczynowych i czasoprzestrzennych relacji  $R$ , w jakich pozostają  $F$ . Powiemy, że  $M$  ma  $C$ , ponieważ:  $M$  zawiera elementy  $A_1, \dots, A_n$ , elementy  $A_1, \dots, A_n$  pełnią funkcje  $F$ , które są zorganizowane w sposób  $R$ ; jeśli zaś  $F$  są zorganizowane w sposób  $R$ , konstytuują  $C$ ” (Piccinini 2010, s. 285). Pojęcie mechanizmu reprezentowane jest w tym wypadku przez czteroelementowy układ uporządkowany:  $M = \langle A_1 \dots A_n, F_1 \dots F_n, R \rangle$ , gdzie  $M$  konstytuuje i mechanistycznie wyjaśnia  $C$ .

Podobieństwo definicji systemu i mechanizmu jest wyraźne. Jednak pojęcie mechanizmu jest konstruowane w taki sposób, by miało charakter eksplanacyjny w odniesieniu do wyjaśnianej funkcji, zdolności lub cechy. Pojęcia mechanizmu i funkcji są wzajemnie skorelowane – każdy mechanizm służy realizacji jakiejś funkcji oraz każda funkcja jest realizowana przez określony mechanizm. Relację między wyjaśnianą funkcją a mechanizmem opisuje się za pomocą takich terminów, jak: wytwarzanie (*producing*), wykonywanie (*performing*), stanowienie podstaw (*underlying*), konstytuowanie (*constituting*) czy realizowanie (*realizing*). Podstawowe pytania badawcze formułowane w kontekście mechanistycznego modelu wyjaśniania mają postać: Jak działa  $X$ ? Jak powstaje  $X$ ? Jak  $X$  jest wytwarzane? Wyjaśnianym  $X$ -em jest zdolność, cecha lub funkcja (Craver, Tabery 2019). Może to być złożona funkcja umysłowo-poznawcza lub względnie

prosta operacja. Jeśli za  $X$ -a podstawimy „świadomość”, otrzymamy następujące pytania badawcze: Jak działa świadomość? Jak powstaje świadomość i jak jest wytwarzana?

Całościowa organizacja mechanizmu wyznacza charakter realizowanej przezeń funkcji. Uszkodzenia komponentów i operacji składowych powodują, a zarazem wyjaśniają zaburzenia i deficyty funkcji (zdolności) realizowanej przez mechanizm. Zanim zostanie sformułowane szczegółowe mechanistyczne wyjaśnienie funkcji (zdolności) poznawczej, niezbędny jest jej wstępny opis. Często punktem wyjścia do konstrukcji teorii naukowej są opisy, z jakimi mamy do czynienia na gruncie psychologii potocznej i filozofii (w tym fenomenologii). Mając wyjściowy opis funkcji, możemy poszukiwać mechanizmów, które umożliwiają jej realizację. Z reguły na początku konstruowane są uproszczone szkice takiego mechanizmu, które w miarę rozwoju badań przybierają postać szczegółowych modeli reprezentujących jego wielopoziomą architekturę. Jednym z podstawowych problemów tego podejścia jest integracja modeli wyjaśniających działanie systemów poznawczych na różnych poziomach ich organizacji (Piccinini, Craver 2011).

Aplikując mechanistyczny model wyjaśniania do problemu świadomości, można powiedzieć, że fenomenologia dostarcza wstępnego opisu świadomości traktowanej jako zjawisko do wyjaśnienia. Postępując zgodnie z modelem mechanistycznym, należałoby następnie dokładnie opisać złożony mechanizm świadomości, wskazując jego elementy składowe, wykonywane przez nie operacje oraz zależności zachodzące między tymi operacjami. Ich zintegrowane działanie powinno generować stany świadome, zaś ich modyfikacje i zaburzenia powinny przejawiać się w postaci określonych zaburzeń wyjaśnianego zjawiska, w tym wypadku świadomości. W rzeczywistości badanie zaburzeń świadomości oraz poszukiwanie ich przyczyn stanowi jeden z najefektywniejszych sposobów odkrywania mechanizmów świadomości (Kandel 2020, s. 281–308).

Badania dotyczące neurobiologicznych i obliczeniowych mechanizmów świadomości są stosunkowo zaawansowane. Samą świadomość, podobnie jak pamięć, rozkłada się na szereg zjawisk (świadomość wzrokową, świadomość ciała, świadomą pamięć itp.), a następnie poszukuje się mechanizmów odpowiedzialnych za ich działanie i zaburzenia, jakim podlegają. W różnych podejściach i tradycjach mówiono o fizycznym substracie lub neuronalnych korelatach świadomości (Tononi, Boly, Massimini, Koch 2016). Pojęcia te rozmaicie definiowano. Niektóre definicje „neuronalnych korelatów świadomości” nie zakładają niczego więcej od współwystępowania stanów świadomych i odpowiadających im stanów neuronalnych, jednak takie pojęcie neuronalnego korelatu nie pełni funkcji eksplanacyjnej. Tymczasem szczegółowy model mechanizmów świadomości z założenia ma charakter eksplanacyjny (Oizumi, Albantakis, Tononi 2014; Pokropski 2019).

Wyjaśnienie mechanistyczne jest wyjaśnieniem funkcji (zachowania, działania, zdolności, cechy) układu złożonego w kategoriach realizujących ją mechanizmów. Mechanistyczne wyjaśnienie świadomości powinno dostarczyć odpowiedzi na następujące pytania: W jaki sposób świadomość jest wytwarzana i podtrzymywana w swoim istnieniu i działaniu? Jakie są minimalne mechanizmy (neurobiologiczne, obliczeniowe i inne) zdolne do wytwarzania świadomości? Pod jakimi względami mechanizmy świadomości różnią się między sobą u przedstawicieli różnych gatunków? Jak modyfikacje i uszkodzenia elementów i operacji składowych mechanizmów zmieniają i zaburzają świadomość? Przyпуска się, że dokładna znajomość mechanizmów wytwarzających różne rodzaje świadomości w systemach biologicznych pozwoliłaby wytwarzać sztuczne systemy świadome.

## 6. Zakończenie

Celem artykułu było wykazanie, że naturalną konsekwencją systemowego ujęcia świadomości, jakie spotykamy w późnych pracach Ingardena, jest jej analiza w ramach mechanistycznego modelu wyjaśniania. Pojęcie mechanizmu jest bezpośrednio, niemal definicyjnie powiązane z pojęciem systemu. Jeśli zasadne jest opisywanie świadomości w kategoriach systemu względnie izolowanego, zasadne będzie poszukiwanie mechanizmów neurobiologicznych i obliczeniowych wyjaśniających różne rodzaje i stopnie świadomości, a także zaburzenia, jakim ona podlega. Prace Ingardena stanowią krok w kierunku przyszłej integracji fenomenologii z wynikami badań empirycznych, których celem jest mechanistyczne wyjaśnienie świadomości (Pokropski 2019).

W opinii zwolenników postulowanej integracji wyjaśnienie mechanistyczne nie prowadzi do eliminacji świadomości ani jej identycznościowej redukcji do elementów i operacji składowych mechanizmów. Jako zjawisko systemowe, zachowuje ona cechy swoiste, co można interpretować jako formę łagodnej emergencji (interpretacja ta jest zbieżna z postulatami Ingardena). Świadomość pozostanie zjawiskiem emergentnym nawet wówczas, gdy zostanie sformułowane jej mechanistyczne wyjaśnienie. Mechanizmy wytwarzające i wyjaśniające dane zjawisko są mechanizmami jego emergencji (Gazzaniga 2020, s. 193–218). Można również przyjąć, że mechanistyczne wyjaśnienie świadomości oznacza jej naturalizację.

Powyższe uwagi wymagają szczegółowego rozwinięcia. Moim zadaniem było umieszczenie propozycji Ingardena w kontekście współczesnych dyskusji na temat miejsca świadomości w systemowej strukturze świata i człowieka, a także ukazanie mechanistycznych i naturalistycznych implikacji takiego podejścia.

## Bibliografia

- Bechtel W., Abrahamsen A. (2005), *Explanation: A Mechanistic Alternative*, „Studies in History and Philosophy of the Biological and Biomedical Sciences” 36, s. 421–441.
- Bechtel W., Richardson R.C. (1993), *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Bertalanffy von L. (1949), *Theoretische Biologie*, Bern: A. Franke.
- Bertalanffy von L. (1984), *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, przeł. E. Woydyło-Woźniak, Warszawa: PWN.
- Bunge M. (2003), *Emergence and Convergence. Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*, University of Toronto Press.
- Craver C. (2007), *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford: Clarendon Press.
- Craver C., Tabery J. (2019), *Mechanisms in Science*, w: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/science-mechanisms/>.
- Gallagher S., Brøsted Sørensen J. (2006), *Experimenting with phenomenology*, „Consciousness and Cognition” 15 (1), s. 119–134; <https://doi.org/10.1016/j.concog.2005.03.002>.
- Gazzaniga M. (2020), *Instynkt świadomości. Jak z mózgu wylania się umysł?*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Sopot: Smak Słowa.
- Ingarden R. (1975), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R. (1981), *Spór o istnienie świata*, t. III, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa: PWN.
- Kandel E.R. (2020), *Zaburzony umysł. Co nietypowe mózgi mówią o nas samych?*, przeł. D. Rossowski, Kraków: Copernicus Center Press.
- Komorowski K. (2007), *Medyczne kryteria świadomości*, w: M. Wójtowicz-Dacka, L. Zając-Lamparska (red.), *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, s. 113–132.
- Luft S., Overgaard S. (red.) (2012), *The Routledge Companion to Phenomenology*, London: Routledge.
- Oizumi M., Albantakis L., Tononi G. (2014), *From the Phenomenology to the Mechanisms of Consciousness: Integrated Information Theory 3.0*, „PLOS Computational Biology” 8; <https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.1003588>.
- Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.M. (red.) (1999), *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Piccinini G. (2010), *The Mind as Neural Software? Understanding Functionalism, Computationalism, and Computational Functionalism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 81 (2), s. 269–311.
- Piccinini G., Craver C.F. (2011), *Integrating Psychology and Neuroscience: Functional Analyses as Mechanism Sketches*, „Synthese” 183, s. 283–300.
- Poczobut R. (2009), *Fenomenologia a naturalizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (72), s. 509–526.



- Poczobut R. (2010), *Świadomość jako system względnie izolowany. U podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, „Analiza i Egzystencja” 11, s. 81–103.
- Poczobut R. (2018), *Świadome i nieświadome składowe procesów poznawczych*, w: G. Króliczak, K. Łastowski, Ł. Przybylski, P. Przybysz, M. Urbański (red.), *Filozof w krainie umysłów*, Poznań: UAM, s. 259–273.
- Pokropski M. (2019), *Phenomenology and mechanisms of consciousness: Considering the theoretical integration of phenomenology with a mechanistic framework*, „Theory & Psychology” 29 (5), s. 601–619.
- Półtawski A. (2001), *Świadomość czysta*, w: A. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas, s. 272–273.
- Sass L.A. (2014), *Explanation and description in phenomenological psychopathology*, „Journal of Psychopathology” 20, s. 366–376.
- Tononi G., Boly M., Massimini M., Koch C. (2016), *Integrated information theory: From consciousness to its physical substrate*, „Nature Reviews Neuroscience” 17 (7), s. 450–461; <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>.
- Zahavi D. (2004), *Phenomenology and the Project of Naturalization*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 3–4, s. 331–347.

R o b e r t   P o c z o b u t

## **Fundamental questions about the nature and mode of existence of consciousness. From late Ingarden’s phenomenology to mechanismism**

**Keywords:** *consciousness, general system theory, mechanismism, nonreductive naturalism, phenomenology, relatively isolated system*

The purpose of this article is to analyze the assumptions and implications of Roman Ingarden’s concept of consciousness as a relatively isolated system in the context of contemporary discussions on mechanistic model of scientific explanation. Starting with a presentation of Ingarden’s position, I try to show that the key problem of the theory of consciousness is the discovery of its neurobiological mechanisms. The systemic approach proposed by Ingarden is only the first step towards a theory that integrates the phenomenology of consciousness and a mechanistic framework. The next step is to show that research on the mechanisms of consciousness is a natural extension and deepening of the systemic approach.