

Thomas Nagel's Theory of Tragic Epistemology: The Limits of the Subject and the Ideal of Objectivity

Zahra Yavari adel 

✉ Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: samineh.yavari@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 9 October 2025
Accepted: 5 November 2025
Published: 27 December 2025

Keywords:
objective view, subjective
view, skeptical realism,
comprehensive conception,
epistemic tragedy

ABSTRACT

This paper elucidates and analyzes the theory of knowledge in the thought of Thomas Nagel, the contemporary American philosopher, focusing on the fundamental paradox he identifies at the heart of human cognition. By simultaneously embracing realism and skepticism, Nagel establishes a position that can be termed "tragic epistemology." On one hand, it affirms the existence of an independent world and the possibility of objectivity; on the other, it acknowledges the inherent and structural limitations of the human subject in attaining it.

Initially, the role of reason as the primary tool of cognition and the "court of appeal" against subjectivity is examined, demonstrating that for Nagel, reason is the ultimate arbiter and the condition for the possibility of any objectivity. Subsequently, by analyzing the fourfold limitations of the knowing subject—namely existential, temporal, perceptual, and epistemological—the various dimensions of the incompleteness of human knowledge are revealed. Following this, Nagel's critique of reductive and evolutionary explanations for the origin of reason, as well as the concept of the "comprehensive conception" as the ideal endpoint of knowledge, are analyzed.

Ultimately, it is shown that, from Nagel's perspective, the pursuit of truth is both an unavoidable necessity and a perpetually unfinished endeavor for humans. The existential structure of the subject precludes the possibility of attaining absolute knowledge, even as reason incessantly draws him toward it. Thus, the human epistemic condition within Nagel's framework is a tragic one: humans are condemned to seek a truth they can never fully possess.

Cite this article: Yavari adel, Z. (2025). Thomas Nagel's Theory of Tragic Epistemology: The Limits of the Subject and the Ideal of Objectivity. *Shenakht*, 18 (90/4), 151-173.
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.241903.1365>



Extended Abstract

Thomas Nagel's epistemology occupies a distinctive position in contemporary analytic philosophy, offering a vision of human reason that is both elevated and tragic. At its core lies a profound paradox: our simultaneous commitment to the existence of an independent reality and our recognition of the unavoidable limitations imposed on us as knowing subjects. Nagel positions human intellect at the intersection of realism and skepticism, not as conflicting stances but as mutually dependent poles of cognition. Reason draws us irresistibly toward objectivity, yet our finitude ensures that this goal remains forever out of reach. This dual movement forms what might be called Nagel's tragic epistemology: the pursuit of truth as an endless, self-aware striving toward an ever-receding goal.

The paradox of knowledge originates in the mind itself. Human cognition is the very condition that makes objectivity possible, but it is also the barrier that guarantees its incompleteness. The very faculty—our rational consciousness—that opens up reality to us also binds us within our own perspective. This is not simply a matter of ignorance, but a structural feature of our existence as finite rational beings. To pursue objectivity is to attempt to transcend one's own point of view, yet every act of understanding is necessarily bound to that viewpoint. Thus, the tension between subjectivity and objectivity is not a mere problem to be solved. It is the permanent condition of human thought.

Within this tension, reason asserts itself as our principal instrument and tribunal of knowledge. Nagel reclaims for reason its classical dignity: it is a normative, self-correcting faculty that reaches beyond personal psychology or cultural context. Reason is not merely a tool for survival honed by evolution, but the capacity to judge and revise our own assumptions—a “court of appeal” against distortions of perspective, enabling us to justify our beliefs from a standpoint that any rational agent could potentially share. This universality does not require the God's-eye view, but arises from the mind's inherent power to move beyond the contingencies of self and circumstance.

Yet the authority of reason introduces new mysteries. If rationality is merely a product of natural evolution, on what grounds can its conclusions claim universal validity? An evolutionary account may explain how reasoning beings emerge, but it cannot secure the truth of what they believe. For Nagel, this is not a temporary scientific gap; it is a permanent puzzle for naturalism. Our capacity to apprehend mathematical or moral truths seems to surpass what biological necessity alone would demand. Thus, the “mystery of objectivity” exposes a faculty within nature that defies complete naturalistic explanation. In this sense, reason is both a part of nature and a manifestation of something that transcends it.

This insight lies at the heart of Nagel's skeptical realism. He rejects both the optimism of rationalism, which presumes the potential for total comprehension, and the reductionism of naturalism, which would subsume reason to natural mechanisms alone. Instead, Nagel understands knowledge as a human enterprise rooted in limited capacities but oriented toward an infinite ideal. Objectivity serves as a regulative ideal—a direction for thought rather than an attainable state. The tragedy of knowledge is this perpetual gap between aspiration and attainment: the mind is condemned to seek a truth it can only ever approximate. Yet it is this very striving that constitutes the grandeur of rational life.

Nagel identifies four fundamental limitations that shape our cognitive situation: existential, temporal, perceptual, and epistemic. The existential limitation arises from our finitude—a product of being contingent beings located in a specific time and place. The temporal limitation concerns the transience of knowers: individual insights perish, and even collective knowledge is always open to revision and decay. The perceptual limitation reflects the inbuilt constraints of our cognitive apparatus; some aspects of reality may forever lie beyond our mental reach. Lastly, the epistemic limitation is the persistence of skepticism: no method or theory can eradicate the possibility of error. At every stage, skeptical doubt shadows our advances—not as a failure, but as an accompaniment.

Taken together, these limits outline the structure of what Nagel terms tragic realism. Human cognition cannot abandon its yearning for objectivity, yet it can never fully achieve it. Knowledge, therefore, is not a finished possession but an ongoing, open-ended process of refinement and self-correction. This process finds its highest form in what Nagel calls the comprehensive conception: the effort to construct a worldview that includes not only the world but also the observer's own perspective as part of it. True intellectual progress occurs when we reflect critically on the very frameworks of thought themselves, turning our own cognitive processes into objects of scrutiny.

Yet, the aspiration to complete comprehensiveness gives rise to a paradox. To conceive of a perspective that encompasses both world and observer is to desire a divine omniscience forever denied to finite creatures. At best, the mind can only approach this ideal by an unending series of expansions, each one bringing new awareness of its own ignorance. Here lies the tragic grandeur of reason: as it achieves more, it becomes ever more aware of what it cannot achieve. Progress in knowledge is marked by an ever-deepening sense of its own limits, with finitude transformed into the very engine of inquiry.

Nagel situates his stance against three classical responses to the problem of knowledge. The skeptical tradition acknowledges the mind–world gap and concludes that knowledge is impossible. The reductive tradition redefines truth as coherence within subjective or linguistic systems, leaving aside the ideal of an independent reality. The heroic tradition looks to metaphysical guarantees—a divine intellect or innate ideas—to bridge the gap. Nagel finds all three approaches unsatisfactory. Skepticism renounces inquiry; reductionism dismisses the aspiration for objectivity; metaphysical heroism seeks a certainty that cannot be justified. The alternative, skeptical realism, maintains commitment to an objective world while acknowledging the permanent incompleteness of our grasp on it. Philosophy's task is not to eliminate this tension but to become lucid within it.

Even this balanced stance contains its own risks. The pursuit of objectivity can foster certain distortions. First, there is excessive objectivity: the danger that detachment may erode the meaning of personal and moral life. Second, there is false objectification, when scientific methods are misapplied to domains such as consciousness, ethics, or art, which require interpretive understanding. Third, Nagel notes the phenomenon of double vision—holding two fundamentally incommensurable perspectives: seeing ourselves as physical mechanisms and as conscious agents. Both perspectives have validity but cannot be fully unified.

This dual vision, for Nagel, is the essence of the tragic insight. Reason enables us to see from beyond ourselves, yet confines us within the limits that self-awareness reveals. The more we succeed in objectifying the world, the more alien it may seem. Knowledge thus

becomes a drama of revelation and estrangement. The rational subject stands suspended between the internal and external, compelled to inhabit both perspectives without collapsing either.

For Nagel, such tension is not grounds for despair but for intellectual maturity. The tragedy of knowledge is inseparable from its greatness: reason's awareness of its own boundaries. To acknowledge this is to trade the illusion of mastery for the virtue of humility. The goal is not omniscience but lucidity, a recognition of both the power and the limits of thought. In this way, human cognition becomes a luminous fragment—reflecting but never containing the world.

Nagel's tragic epistemology teaches that the pursuit of truth continues precisely because of its incompleteness. The dignity of reason lies in its openness to self-transcendence, sustained by both doubt and commitment. The human mind, divided between finitude and infinity, between subjectivity and objectivity, finds its grandeur in the refusal to abandon the search. The tragedy of knowledge is not that we know too little, but that our longing to know can never end.

نظریه شناخت تراژیک نزد تامس نیگل: محدودیت سوژه و آرمان عینیت

زهرا یآوری عادل ✉

✉ دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: samineh.yavari@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶	این نوشتار به تبیین نظریه شناخت نزد تامس نیگل، فیلسوف معاصر آمریکایی، می پردازد و بر محور پارادوکس بنیادینی متمرکز است که وی آن را در بطن معرفت انسانی بازمی شناسد. نیگل، با پذیرش همزمان واقع گرایی و شکاکیت، موضعی را بنیان می نهد که می توان آن را «شناخت شناسی تراژیک» نامید. او از یک سو بر وجود جهانی مستقل و امکان عینیت تأکید می کند و از سوی دیگر محدودیت های ذاتی و ساختاری سوژه انسانی را در دستیابی به آن به رسمیت می شناسد. در گام نخست، نقش عقل به عنوان ابزار اصلی شناخت و «دادگاه استیناف» در برابر ذهنیت، بررسی می شود تا نشان داده شود که، از منظر نیگل، عقل مرجع نهایی داوری و شرط امکان هرگونه عینیت است. سپس، با واکاوی چهارگونه محدودیت سوژه شناسنده، یعنی محدودیت وجودی، زمانی، ادراکی و معرفتی، ابعاد گوناگون ناتمام بودن شناخت انسانی آشکار می گردد. در ادامه، نقد نیگل بر تبیین های تقلیل گرایانه و تکاملی از منشأ عقل و نیز مفهوم «تصور خودفراگیر»، به منزله غایت آرمان شناخت، مورد تحلیل قرار می گیرد. در نهایت، نشان داده می شود که، از نظر نیگل، جست و جوی حقیقت برای انسان ضرورتی گریزناپذیر و، درعین حال، تلاشی همواره ناتمام است. ساختار وجودی سوژه امکان دستیابی به شناخت مطلق را از او سلب می کند، هرچند عقل او را بی وقفه به سوی آن می کشاند. بدین سان، وضعیت معرفتی انسان، در نظام فکری نیگل، وضعیتی تراژیک است. چنین انسانی محکوم به جست و جوی حقیقتی است که هرگز نمی تواند به تمامی در اختیارش گیرد.

استناد: یآوری عادل، زهرا. (۱۴۰۴). نظریه شناخت تراژیک نزد تامس نیگل: محدودیت سوژه و آرمان عینیت. شناخت، ۱۸(۹۰/۴)، ۱۵۱-۱۷۳

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.241903.1365>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

مسئله شناخت،^۱ از دیرباز تا کنون، از بنیادی‌ترین دغدغه‌های فلسفه بوده است. همواره این پرسش مطرح بوده است که آیا ذهن انسان قادر است به معرفتی حقیقی و عینی درباره جهان دست یابد؟ پاسخ‌های گوناگون به این پرسش شالوده مکاتب متنوع معرفت‌شناختی را شکل داده‌اند و پیوسته نسبت میان «سوژه شناسا» و «واقعیت مستقل» را در مرکز تأملات فلسفی قرار داده‌اند. تامس نیگل، این مسئله کهن را در چارچوب فلسفه تحلیلی دوباره طرح می‌کند و پاسخی بدیع عرضه می‌دارد، پاسخی که هم به‌طور ژرف عقل‌گرایانه است و هم، در بنیان خود، شکاکانه و تراژیک. همان‌گونه که آلن تامس در مطالعه نظام‌مند خود درباره فلسفه نیگل تأکید می‌کند، قدرت پروژه فکری نیگل دقیقاً در همین توانایی برای حفظ هم‌زمان این دو قطب به‌ظاهر ناسازگار نهفته است. یعنی تعهد تزلزل‌ناپذیر به عینیت از یک‌سو و پذیرش رادیکال محدودیت‌های ذهنیت از سوی دیگر. این تقابل تنها یک پارادوکس منطقی نیست بلکه موتور محرک نظام فلسفی اوست (تامس، ۲۰۰۸، ص. ۳۵). این پارادوکس نقطه آغاز نظریه شناخت او و مبنای تحلیل‌های بعدی‌اش در باب عقل، عینیت و مرزهای معرفت انسانی است.

هسته مرکزی معرفت‌شناسی نیگل را می‌توان در قالب یک «شکاف معرفت‌شناختی» بازتعریف کرد، شکافی ساختاری بین سوژه شناسای محدود به تاریخ و ذهن از یک سو و جهانی عینی که مستقل و فراخ است از سوی دیگر. نیگل این شکاف را نه یک خطای روشی گذرا بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار وجودی انسان می‌داند. به بیان او، ابزار شناخت، یعنی ذهن ما، خودش مانع دستیابی به شناخت کامل یعنی عینیت می‌شود یا، به تعبیر نیگل، «... خود ایده واقعیت عینی تضمین می‌کند که چنین تصویری همه‌چیز را در بر نخواهد گرفت. ما خودمان اولین موانع در برابر چنین آرزویی هستیم» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۳). این گزاره پارادوکسی بنیادین را نشان می‌دهد، همان چیزی که شرط امکان هرگونه شناختی است، یعنی ذهن، به‌طور هم‌زمان، شرط امتناع شناخت کامل و تام به شمار می‌رود.

در این مقاله تلاش می‌شود، با رویکردی تحلیلی، تقابل بنیادین میان «دیدگاه عینی» و «دیدگاه ذهنی» در اندیشه نیگل به‌عنوان چارچوب نظری اصلی او تبیین شود. ابتدا ابزار محوری شناخت از نظر وی، یعنی عقل به‌منزله مرجع نهایی داور و «دادگاه استیناف»، بررسی می‌گردد. سپس، با واکاوی محدودیت‌های ذاتی سوژه شناسا و تحلیل وجوه وجودی، زمانی، ادراکی و معرفتی آن، ابعاد تراژیک فرآیند شناخت آشکار می‌شود. در ادامه، نقد نیگل بر تبیین‌های تقلیل‌گرایانه تکاملی از منشأ عقل و آرمان او برای دستیابی به شناختی عینی‌تر مورد توجه قرار می‌گیرد. درنهایت، نشان داده می‌شود که این موضع معرفت‌شناختی، که می‌توان آن را «واقع‌گرایی شکاکانه تراژیک» نامید، چگونه وضعیت انسان را در عرصه معرفت به سرنوشتی پرتنش اما گریزناپذیر پیوند می‌زند.

¹ Knowledge

۱. ابزار شناخت: عقل به مثابه دادگاه استیناف و نقد ذهنیت‌انگاری

این پارادوکس بنیادین، که ذهن هم شرط امکان و هم شرط امتناع شناخت است، نیگل را بر آن می‌دارد تا در جست‌وجوی ابزاری باشد که بتواند امکان حرکت در این میدان مین‌گذاری شده را فراهم آورد. آیا می‌توان از درون همین منظر ذهنی محدود به‌سوی عینیت گام برداشت؟ پاسخ نیگل، که رگه‌های عمیقی از سنت عقل‌گرایی کلاسیک را در خود دارد، احیای مفهوم «عقل»^۱ به مثابه قوه‌ای فراتر از روان‌شناسی فردی و شرایط تاریخی خاص است. از نظر او، عقل صرفاً یک ابزار محاسباتی برای دستیابی به اهداف ازپیش‌تعیین‌شده نیست بلکه مرجعیتی هنجارگرا^۲ است که خودش می‌تواند اهداف و مبانی خود را مورد ارزیابی و نقادی قرار دهد.

بدین‌سان، عقل در نظام نیگل، فراتر از یک ابزار روان‌شناختی، مرجعی فرافردی و خودتصحیح‌گر^۳ است که داوری نهایی در برابر هرگونه ذهنیت فردی یا جمعی را برعهده دارد. «عقل، اگر اساساً وجود داشته باشد، می‌تواند دادگاه استینافی باشد نه تنها علیه عقاید و عادات متداول اجتماعی مان بلکه علیه خاص‌بودگی منظر شخصی مان» (نیگل، ۱۹۹۷، ص. ۱۶). در این معنا، عقل معیاری هنجاری است که صلاحیت آن فراتر از زمینه‌های فرهنگی و تاریخی عمل می‌کند. به همین دلیل، نیگل عقل را مرجعیتی جهان‌شمول می‌داند که همواره در حال پالایش باورها از آلودگی‌های ذهنی و جعلی است، نیرویی که هم شرط امکان هرگونه عینیت است و هم تنها ابزار نقد خود ذهنیت انسانی. این درک از عقل، به‌عنوان مرجعی فرافردی، ریشه در نخستین آثار نیگل دارد. او در کتاب «امکان دیگ‌گزینی»^۴ بر این باور است که «ماهیت یک موجود عاقل این است که او صرفاً از دیدگاه خاص خود به جهان نگاه نمی‌کند بلکه قادر است جهان را از مرکزی خارج از خود درک کند» (نیگل، ۱۹۷۰، ص. ۱۰۳). این تعریف عقلانیت را، از همان آغاز، با توانایی فراروی از محدودیت‌های دیدگاه ذهنی و حرکت به‌سمت یک دیدگاه عینی همسان می‌داند.

نیگل این مفهوم از عقل را در تقابلی روشن با ذهنیت‌انگاری^۵ و اشکال رادیکال نسبی‌انگاری^۶ قرار می‌دهد. از دیدگاه او، ذهنیت‌انگاران حقیقت را، دست‌کم در حوزه‌های مهمی مانند اخلاق و شناخت، به چارچوب‌های مختلف داوری^۷ یا شکل‌های زندگی^۷ تقلیل می‌دهند و، درنهایت، هیچ شیوه عینی برای داوری بین آن‌ها قائل نیستند. هر چارچوبی معیارهای درونی خود را دارد و هیچ معیار فرافرمی برای ارزیابی برتری یک چارچوب بر دیگری وجود ندارد. این موضع، که می‌توان ردپای آن را در تفسیرهای خاصی از فلسفه ویتگنشتاین متأخر دید، از نظر نیگل، به بن‌بستی مخرب می‌انجامد.

¹ Reason

² Normative

³ Self-correcting

⁴ Subjectivism

⁵ Relativism

⁶ Frames of reference

⁷ Form of life

بن‌بستی که عبارت است از فروپاشی استدلال‌های جدی در علوم انسانی و اجتماعی، رشد کاهلی فکری در فرهنگ روزگار معاصر، بی‌اعتنایی به دلایل دیگران و، درنهایت، رسیدن به بی‌محتوایی و پوچی^۱.

در مقابل این دیدگاه، از نظر نیگل، عقل دقیقاً همان شیوه عینی برای داوری است. او تأکید می‌کند که «خصیصه اساسی استدلال عمومیت آن است» (نیگل، ۱۹۹۷، ص. ۱۹). این موقعیت به این معناست که نیروی^۲ اقناع‌کنندگی یک استدلال درست به تعلق خاطرهای خاص فردی وابسته نیست بلکه هر ذهن عقلانی، صرف‌نظر از پیشینه‌اش، در مواجهه با آن، واجد دلیل جهان‌شمولی برای پذیرش آن خواهد بود. حتی زمانی که خود عقل و اعتبار آن را به پرسش می‌گیریم، این کار را تنها با توسل به عقل و با استفاده از استانداردهای عقلانی انجام می‌دهیم. همان‌گونه که نیگل می‌گوید، رهایی از اشتباه در استدلال جز با توسل به خود عقل امکان‌پذیر نیست. پس همواره در زمین عقل قدم برمی‌داریم. این یک دور منطقی نیست بلکه یک دور فضیلت‌مند^۳ است که اجتناب‌ناپذیری و تقدم عقل را در هر پروژه فکری، حتی پروژه نقد عقل، نشان می‌دهد. این موضع نیگل را در سنت فیلسوفانی مانند کانت قرار می‌دهد که عقل را شرط امکان هرگونه نقدی می‌دانستند. عقل نمی‌تواند مانند یک ابزار خارجی مورد ارزیابی قرار بگیرد و هر دادگاهی برای محاکمه عقل باید خودش برپایه عقل باشد. این مفهوم در تقابل با دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه^۴ قرار می‌گیرد که سعی دارند عقل را صرفاً به محصولی زیست‌شناختی تقلیل دهند و از خارج آن را توضیح دهند.

با این حال، نیگل به‌خوبی آگاه است که این عقل جهان‌شمول همواره در بستر ذهنیت‌های خاص و محدود فردی ظهور می‌یابد. اینجاست که تراژدی دوباره سر برمی‌آورد. ما مجهز به ابزاری هستیم که ادعای جهان‌شمولی دارد اما این ابزار همواره توسط کارگری به کار گرفته می‌شود که دیدگاهی محدود و خاص دارد. این تنش همان چیزی است که نیگل را از عقل‌گرایی ساده‌باورانه جدا می‌کند و بعد شکاکانه نظریه او را تقویت می‌نماید.

۲. معمای قابلیت عینی: نقد تبیین‌های تقلیل‌گرایانه از منشأ شناخت

اگر عقل ابزار ممتاز شناخت انسان است، این پرسش سرنوشت‌ساز مطرح می‌شود که منشأ عقل کجاست؟ چگونه موجودی که خود محصول فرآیند تکاملی است می‌تواند ادعا کند که به حقیقتی فراتر از نیازهای زیستی و منافع بقا دست یافته است؟ این پرسش نیگل را به قلب یکی از جذاب‌ترین و دشوارترین مجادلات فلسفه معاصر، یعنی نسبت تکامل و معرفت، می‌کشاند. او در برابر پاسخ‌های رایج و به‌ویژه تبیین‌های صرفاً تکاملی^۵، که سعی در تقلیل این قابلیت به محصولی تصادفی از انتخاب طبیعی دارند، موضعی بسیار انتقادی و شکاکانه اتخاذ می‌کند. از نگاه نیگل، توانایی ما برای فرارفتن از منظر شخصی و دستیابی به فهمی عینی امری تصادفی یا صرفاً زیستی نیست بلکه خود معمایی تبیینی

¹ Vacuity

² Force

³ Virtuous circle

⁴ Naturalistic

⁵ Purely Evolutionary Explanations

است که هر نظریه طبیعت‌گرایانه باید با آن روبه‌رو شود. «قابلیت عینی یک راز کامل است» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۷). بدین ترتیب، مسئله منشأ عقل به پرسشی عمیق درباره امکان عینیت بدل می‌شود، پرسشی که، به تعبیر او، «راز قابلیت عینی» را شکل می‌دهد. نیگل با صراحت استدلال می‌کند که این «راز» صرفاً یک نادانستگی موقت نیست بلکه شکافی تبیینی است که از دو جهت گریبان‌گیر هر نظریه صرفاً طبیعت‌گرایانه است.

نخست، از منظر تبیین خود امکان‌ها، نیگل، با واکاوی منطق نظریه داروین، نشان می‌دهد که تکامل «انتخاب بین آن امکانات ارگانیکی را که ایجاد شده‌اند توضیح می‌دهد اما خود امکان‌ها را توضیح نمی‌دهد» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۸). تکامل می‌تواند توضیح دهد که چرا صفتی خاص، مانند گردن دراز برای خوردن برگ‌ها و برای بقا سودمند بوده و حفظ شده است. اما این نظریه هیچ توضیحی درباره این نمی‌دهد که چرا اساساً چنین امکانی، یعنی امکان ظهور ارگانیسم‌هایی با گردن دراز، در جهان وجود داشته است. این تمایز حیاتی است. وقتی این استدلال را به قابلیت عقلانی تعمیم می‌دهیم، مسئله عمق می‌یابد. تکامل می‌تواند بگوید که چرا توانایی حل مسائل عملی و عینی، مثلاً پیش‌بینی حرکت شکار، برای بقا مفید بوده است. اما توضیح نمی‌دهد که چرا جهان امکان ظهور ذهن‌هایی را فراهم کرده است که می‌توانند به مسائلی کاملاً نامرتبط با بقا، مانند درک نظریه مجموعه‌ها در ریاضیات، تأمل در باب عدالت توزیعی، یا فرمول‌بندی نظریه نسبیت عام، بیندیشند و برای آن‌ها پاسخ‌های عینی و صادق بیابند. این مفاهیم انتزاعی فرآورده‌های جانبی تصادفی^۱ یک مغز بهینه‌شده برای بقا نیستند بلکه نشان‌دهنده توانایی دستیابی به حقیقتی مستقل از منافع زیستی ما هستند. «طبیعت‌گرایی تکاملی روایتی از ظرفیت‌های ما ارائه می‌دهد که اعتبار آن‌ها را تضعیف می‌کند و، با این کار، خودش را نیز تضعیف می‌کند» (نیگل، ۲۰۱۲، ص. ۲۷).

دوم و مهم‌تر، از منظر مسئله اعتماد معرفت‌شناختی^۲، نیگل استدلالی قاطعانه مطرح می‌کند که اگر ظرفیت نظریه‌پردازی عینی ما صرفاً و به‌طور کامل محصول انتخاب طبیعی برای بقا باشد، این امر «تردید جدی در مورد نتایج آن را، فراتر از یک چارچوب بسیار محدود و آشنا، موجه می‌سازد» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۸). این استدلال، که به استدلال افشاگرانه تکاملی^۳ شباهت دارد، از این قرار است که اگر مغز ما تنها برای حل مسائل عملی مربوط به بقا و تولیدمثل در محیطی خاص، مانند ساوانای آفریقا، بهینه شده باشد، آنگاه تنها می‌توانیم به قابلیت‌های شناختی‌مان در همان حیطه محدود و آشنا اعتماد کنیم اما چه دلیلی داریم که به قابلیت همین مغز برای درک نظریه‌های پیچیده‌ای که هیچ ارتباط مستقیمی با بقا ندارند، مانند فیزیک کوانتوم، کیهان‌شناسی یا متافیزیک، اعتماد کنیم؟ به عبارت دیگر، اگر هدف نهایی «حقیقت» نبوده بلکه «بقا» بوده است، چه تضمینی وجود دارد که دستگاه شناختی ما برای دستیابی به اولی طراحی شده باشد؟ همان‌گونه که نیگل نتیجه می‌گیرد «توضیح تکاملی از قوه نظریه‌پردازی ما مطلقاً هیچ تأییدی بر ظرفیت آن برای

¹ Explaining the Possibilities themselves

² Circumstantial

³ Epistemic Trust

⁴ Evolutionary Debunking Argument

رسیدن به حقیقت ارائه نمی‌دهد» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۸). این نقد درواقع ضربه‌ای معرفت‌شناختی به قلب طبیعت‌گرایی^۱ تقلیل‌گراست و نشان می‌دهد که چنین تبیینی اساس امکان اعتماد جهان‌شمول به شناخت انسانی را به شدت سست می‌کند.

نیگل معتقد است که برای اعتماد به شناختمان «چیز دیگری باید در حال رخ دادن باشد» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۸) و خود به‌طور مشخص پاسخی قطعی ارائه نمی‌دهد و این بخشی از واقع‌گرایی شکاکانه اوست اما جهت احتمالی را نشان می‌دهد. او حدس می‌زند که این قابلیت آن‌قدر «غیرمحمتمل» و شگفت‌انگیز است که شاید به‌نوعی «ضروری» باشد، یعنی قوانین بنیادی جهان، شاید حتی پیش از ظهور حیات، به گونه‌ای ساختار یافته‌اند که، ناگزیر، به ظهور موجودات عقلانی واجد قابلیت دستیابی تدریجی به حقیقت عینی می‌انجامند (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۰). این ایده، که وام‌دار سنتی است که از افلاطون تا اسپینوزا امتداد دارد، عقلانیت را نه به‌عنوان تصادفی کیهانی بلکه به‌عنوان بخشی ضروری و قابل‌درک از نظم طبیعی جهان می‌بیند. بنابراین، معمای قابلیت عینی نیگل را به پذیرش شکافی عمیق در هر تبیین کاملاً طبیعت‌گرایانه از شناخت وامی‌دارد، شکافی که خودش عمق تراژیک وضعیت معرفتی انسان را بیشتر آشکار می‌سازد؛ ما ابزاری داریم که مدعی شناخت عینی است اما خود منشأ و قابلیت اعتماد مطلق این ابزار در هاله‌ای از تردید فرو رفته است.

۳. محدودیت‌های سوژه‌شناسا: تحلیل چهارگانه نیگل و پیامدهای آن برای معرفت

حتی اگر منشأ «قابلیت عینی» را یک راز بدانیم و برای لحظه‌ای آن را بپذیریم، عمل شناخت در جهان همواره توسط سوژه‌ای انسانی و نه یک ناظر آرمانی الهی صورت می‌پذیرد. خود این سوژه در دام محدودیت‌هایی ذاتی و ساختاری اسیر است که پروژه شناخت را، از بنیاد، امری تراژیک می‌سازد. نیگل در یکی از نظام‌مندترین و خردورزانه‌ترین بخش‌های معرفت‌شناسی خود، با واقع‌بینی‌ای کم‌نظیر، این محدودیت‌ها را در چهار دسته متمایز اما درهم‌تنیده برمی‌شمارد و نشان می‌دهد که آرمان عینیت مطلق، حتی در اصلاح‌شده‌ترین شکل خود، همواره با این موانع روبه‌رو خواهد بود (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۵).

۳-۱. محدودیت وجودی: بار سنگین متناهی‌بودگی

نخستین و بدیهی‌ترین محدودیت محدودیت وجودی^۲ است که از متناهی‌بودگی^۳ انسان ناشی می‌شود. «ما موجوداتی تصادفی و ممکن هستیم، محصول فرآیندی که ما را در نظر نداشته است» (نیگل، ۱۹۷۹، ص. ۲۰۸). ما موجوداتی با مکان و زمانی معین هستیم. دانش ما، به‌دلیل عدم دسترسی به تمام زمان‌ها و مکان‌های کیهان، همواره ناقص خواهد بود.

^۱ Naturalism

^۲ Existential Limitation

^۳ Finitude

ما در اینجا و اکنونی خاص محصوریم. این محدودیت تنها جغرافیایی نیست بلکه معرفت‌شناختی است. ما نمی‌توانیم از همه جنبه‌های جهان، از جمله تمام روابط علی پنهان و تمام ابعاد ممکن، آگاه شویم. این محدودیت پیش‌نیاز هرگونه شناخت است و، درعین حال، آن را همواره ناقص نگه می‌دارد.

۳-۲. محدودیت زمانی: میرایی دستاوردهای معرفتی

این محدودیت، به‌طور خاص، بر خود عینی ما، یعنی همان هویتی که می‌کوشد از منظر کلی بیندیشد، سایه می‌افکند. نیگل با قاطعیت یادآور می‌شود که خود عینی ما نیز، درنهایت، «مانند وجودمان کوتاه‌عمر است» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۵). این بدان معناست که دستاوردهای معرفتی ما، حتی اگر در اوج عینیت و صحت باشند، با مرگ ما به‌عنوان سوژه شناسا از بین می‌روند. دانش امری تجمعی است اما این تجمع مستلزم انتقال از نسلی به نسل دیگر است، فرآیندی که خودش با تحریف، فراموشی و بازتفسیرهای مکرر همراه است. مرگ نه‌تنها یک تراژدی شخصی بلکه فاجعه‌ای معرفتی است که تداوم و تکمیل پروژه شناخت را همواره با خطر گسست مواجه می‌سازد.

۳-۳. محدودیت قوای ادراکی: سقف ذاتی دستگاه شناختی

سومین محدودیت به خود دستگاه ادراکی و شناختی ما بازمی‌گردد. نیگل معتقد است که محدودیت قوای ادراکی^۱ ذاتی است: «ظرفیت ذاتی ما برای درک جهان، حتی با فرض زمان و فناوری نامحدود، همچنان محدود است» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۵). این ادعا جسورانه است. او تصریح می‌کند که «واقعیت احتمالاً فراتر از چیزی است که مغز انسان اساساً قادر به درک آن است» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۵). این بدان معنا نیست که ما به داده‌های حسی بیشتری نیاز داریم بلکه ساختار عصبی-شناختی ما برای دامنه و عمق مفاهیمی که می‌توانیم شکل دهیم سقفی کیفی تعیین می‌کند. این تحلیل با استدلال کالین مک‌گین، فیلسوف ذهن، هم‌سو است که معتقد است «ما به دلیل ساختار شناختی خودمان از دستیابی به تصویری از آنچه تبیین‌کننده حالت‌های ذهنی است محروم هستیم... این مشکل از ماهیت قوایی ناشی می‌شود که برای فهم جهان به کار می‌گیریم، نه صرفاً از نابالغ بودن علم ما» (مک‌گین، ۱۹۸۳، ص. ۱۵۰). همان‌گونه که سوزان اشنایدر در تحلیل خود از استدلال معروف نیگل نشان می‌دهد، قدرت چالش او علیه فیزیکالیسم دقیقاً در همین شکاف تبیینی^۲ بین توصیفات عینی سوم‌شخص و ذات ذهنی تجربه اول‌شخص نهفته است (اشنایدر، ۲۰۱۱، ص. ۲۹). برای نمونه، ممکن است مغز ما از درک کامل علیت چهاربعدی یا برخی جنبه‌های آگاهی خود به‌طور ساختاری ناتوان باشد، همان‌گونه که مغز یک سگ از درک حساب دیفرانسیل ناتوان است. این محدودیت امیدی را که فناوری می‌تواند تمام موانع شناخت را برطرف کند به چالش می‌کشد.

^۱ Perceptual Limitation

^۲ Explanatory gap

۳-۴. محدودیت معرفت‌شناختی: شکاکیت، سایه‌ای همیشگی

عمیق‌ترین و فلج‌کننده‌ترین محدودیت معرفت‌شناختی^۱ است. نیگل با وضوح تمام بیان می‌دارد که «پیشرفت‌های عینی هرگز نمی‌توانند امکان‌های شک‌گرایانه را به‌طور کامل رد کنند» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۵). هر پیشرفت عینی جدید تنها شک‌گرایی را به سطحی بالاتر و پیچیده‌تر سوق می‌دهد اما آن را ریشه‌کن نمی‌سازد. شکاکیت مانند سایه‌ای است که، با هر حرکت ما به جلو، همراهمان حرکت می‌کند. حل مسئله مغز در خمره^۲، توسط پیشرفتی علمی، بلافاصله جای خود را به یک سناریوی شکاکانه پیچیده‌تر، شاید مبتنی بر فیزیک کوانتوم، می‌دهد. این محدودیت نشان می‌دهد که شناخت انسان هرگز نمی‌تواند به یقینی مطلق و تردیدناپذیر دست یابد.

این چهار محدودیت، در مجموع، پیامدهای اجتناب‌ناپذیری برای فرآیند شناخت دارند که نیگل تحت عنوان کلی «واقع‌گرایی تراژیک»^۳ (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۲۰) از آن یاد می‌کند و می‌توان آن را در سه گسست عمده خلاصه کرد:

۳-۴-۱. پایه بررسی‌نشده ذهنی: نیگل با بینشی کانتی می‌پذیرد که «عینی‌ترین دیدگاهی که می‌توانیم به دست آوریم باید بر یک پایه ذهنی بررسی‌نشده استوار باشد» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۶۸). هر نظام شناختی، حتی پیشرفته‌ترین نظریه‌های علمی، بر پیش‌فرض‌هایی، مانند اعتماد به عقل، قوانین طبیعت، یا پایایی ادراک حسی، استوار است که خود آن نظام نمی‌تواند آن‌ها را به‌طور کامل و عینی تبیین کند. این پیش‌فرض‌ها، سنگ‌بنای ضروری اما اثبات‌ناشده کل بنای معرفت هستند.

۳-۴-۲. دوپارگی در خود^۴: پیشرفت در عینیت نوعی گسست درونی در سوژه ایجاد می‌کند. این همان تضاد دردناک بین خود عینی، که از منظر کلی و ناکجا به جهان می‌نگرد، و خود تجربی، انسان دارای بدن، احساسات، روابط و زندگی شخصی، است (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۶). این دوپارگی می‌تواند تا جایی پیش رود که فرد در تعیین تکلیف اخلاقی یا هویتی خود دچار تعارض شود.

۳-۴-۳. دید دوگانه^۵: این پیامد بحرانی‌ترین حالت است، یعنی ناتوانی در تلفیق کامل و بدون تنش دیدگاه عینی و ذهنی درباره یک پدیده. این مسئله به‌ویژه در مورد فهم ما از خودمان پدیدار می‌شود و سرچشمه دشوارترین مسائل فلسفه، مانند مسئله ذهن-بدن، آزادی اراده، و معنای زندگی، است (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۷). ما از یک سو خود را به‌عنوان یک شیء فیزیکی در میان دیگر اشیا می‌بینیم که دید عینی خوانده می‌شود و از سوی دیگر خود را به‌عنوان فاعلی آزاد و دارای تجربه کیفی درونی می‌یابیم که همان دید ذهنی است. این دو تصویر با هم ناسازگارند و نیگل می‌پذیرد که هیچ راه‌حل

^۱ Epistemological Limitation

^۲ مغز در خمره (Brain in a Vat) آزمایشی فکری است که هیلاری پاتنم صورت‌بندی کرده است. در این سناریو، فرض بر این است که مغزی را از بدن جدا و در محفظه‌ای حاوی مواد مغذی نگهداری می‌کنند و اتصالات عصبی آن را به یک ابررایانه غول‌آسا متصل می‌سازند. این رایانه می‌تواند، با شبیه‌سازی دقیق محرک‌های الکتریکی، تجربه‌ای کاملاً عادی و منسجم از جهان خارج، مانند دیدن، شنیدن، لمس کردن و حتی خواندن این متن، برای مغز ایجاد کند. این آزمایش فکری پرسش‌هایی بنیادین درباره ماهیت واقعیت، دانش و رابطه ذهن با جهان خارج مطرح می‌کند.

^۳ Tragic Realism

^۴ Split in the Self

^۵ Double Vision

نظری کاملی برای این ناسازگاری وجود ندارد. «دوگانگی در برداشت ما از خودمان واقعیتی اساسی در زندگی بشر است. ما هم سوژه‌های تجربه و هم اشیای فیزیکی در جهان هستیم» (نیگل، ۱۹۷۹، ص. ۲۰۷).

تحلیل چهارگانه نیگل از محدودیت‌های سوژه تصویری از انسان به دست می‌دهد که نه می‌تواند از جست‌وجوی حقیقت دست بردارد، زیرا به عقل مجهز است، و نه می‌تواند بر محدودیت‌های ذاتی خود، که شناخت را همواره نسبی و شکننده نگه می‌دارند، غلبه کند. این محدودیت‌ها، عینیت را به یک آرمان تنظیمی^۱ تبدیل می‌کنند نه دستاوردی قطعی. بنابراین، وضعیت معرفتی انسان، در اساس، وضعیتی تراژیک است: ما موجوداتی هستیم که به اندازه‌ای عینیت طلب شده‌ایم که نمی‌توانیم از جست‌وجوی حقیقت دست بکشیم اما، در عین حال، به اندازه‌ای محدودیم که نمی‌توانیم به آرمان خود به‌طور کامل دست یابیم. این پذیرش رادیکال محدودیت نه برای توجیه ناامیدی بلکه برای حصول درکی صحیح از عظمت و، در عین حال، فروتنی پروژه شناخت انسانی است.

۴. آرمان شناخت: تصور خودفراگیر به‌عنوان غایت پروژه معرفتی

با وجود همه این محدودیت‌های تراژیک که شناخت انسانی را در محاصره خود گرفته‌اند، نیگل هرگز پروژه شناخت را به‌کلی به‌عنوان آرزویی ناممکن رها نمی‌کند. درست در مقابل، او، با اصرار بر عینیت، برای شناخت حقیقی آرمانی متعالی و حماسی قائل است که آن را «تصور خودفراگیر»^۲ می‌نامد. آرمان تصور خودفراگیر به معنای توانایی ذهن برای گذر از موقعیت محدود خود و تصور جهان از منظر بی‌طرف و جامع است. برای نمونه، دانشمندی که قصد ارائه نظریه‌ای جامع درباره تغییرات اقلیمی را دارد باید نه تنها داده‌های محلی و ملی بلکه شرایط جهانی، دیدگاه‌های فرهنگی مختلف و پیامدهای احتمالی آینده را در نظر بگیرد. او اگرچه هرگز نمی‌تواند کاملاً از محدودیت‌های ذهنی و فرهنگی خود فراتر رود اما تلاش برای این تصویر خودفراگیر محرکی برای توسعه دانش و پیشرفت علمی است. این مفهوم نقطه اوج عقل‌گرایی نیگل و پاسخی به شکاف معرفت‌شناختی است. «هدف شکل‌دادن به برداشتی از جهان است که شامل خود فرد و دیدگاه او نسبت به جهان به‌عنوان بخشی از آن باشد و اینکه بینیم مسائل از آن دیدگاه غیرشخصی‌تر چگونه به نظر می‌رسند» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۶۷). یک پیشرفت عینی واقعی، از نظر او، صرفاً افزودن اطلاعات جدید به یک پازل موجود یا تصحیح جزئی یک نظریه نیست بلکه یک دگرگونی پارادایمی کیفی است که مستلزم دستیابی به یک چارچوب شناختی کاملاً جدید است. این چارچوب جدید باید بتواند چهار پرسش بنیادین را به‌طور هم‌زمان و در یک نظام منسجم پاسخ گوید (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۴).

۱. ساختار جهان: جهان، مستقل از ادراک و ذهن ما، چگونه است؟ این پرسش هدف سنتی متافیزیک و علم عینی است.

¹ Regulative Ideal

² Comprehensive Conception

۲. ماهیت انسان: ما به عنوان فاعل شناسا که در این جهان جای گرفته ایم خود چه موجوداتی هستیم؟ این پرسش دربرگیرنده فلسفه ذهن و انسان شناسی فلسفی است.

۳. تبیین پدیدارها: چرا جهان گاهی آن گونه که واقعاً هست بر ما پدیدار می شود و گاهی، مثلاً در خطاهای حسی یا کیفیت های ثانویه، برخلاف آن است؟ این پرسش رابطه پیچیده بین نمود^۱ و بود^۲ را هدف قرار می دهد.

۴. تبیین خود تصور: این سؤالی خودارجاع^۳ و عمیقاً معرفت شناختی است: چگونه موجوداتی با همان محدودیت های وجودی، زمانی، ادراکی و معرفتی که پیشتر برشمردیم می توانند دراصل به چنین تصور فراگیر و عینی ای دست یابند؟ این پرسش خود امکان این شکل از شناخت را به موضوع شناخت تبدیل می کند (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۴).

نیگل تأکید می کند که چنین تحولی پیشرفتی در عینیت است که «مستلزم آن است که شکل های موجود فهم خودشان موضوع یک شکل جدید از فهم شوند» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۴). به بیان دیگر، این پیشرفت حرکتی است به سوی یک فرا-نظریه^۴ که می تواند نظریه های پیشین را نه تنها در برگرد بلکه خود شرایط امکان و محدودیت های آن نظریه ها را نیز به طور عینی تبیین کند. این ایده وامدار سنت هگلی است که، در آن، علم پدیدارشناسی روح مراحل مختلف شناخت را به عنوان مظاهر خود روح در سیر تکاملی اش درک می کند.

نیگل نمونه ای درخشان از چنین پیشرفتی را در تمایز کیفیات اولیه و ثانویه می بیند. این تمایز، که ریشه در اندیشه گالیله، دکارت و لاک دارد، نمی تواند صرفاً یک کشف علمی تجربی محض باشد. این یک کشف فلسفی پیشینی بود که چارچوبی کاملاً جدید برای فهم رابطه ذهن و جهان ایجاد کرد (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۷۵). پیش از این تمایز، قرمزی یک سیب به همان اندازه عینی و ذاتی سیب پنداشته می شد که گردی آن. اما، با این پیشرفت، ما به چارچوبی دست یافتیم که در آن:

گردی (یک کیفیت اولیه) به عنوان ویژگی ای عینی و کمی از خود شیء تبیین شد.

قرمزی (یک کیفیت ثانویه) نه به عنوان ویژگی ذاتی شیء بلکه به عنوان از آن نوع چیزی بودن که... برای ناظران انسانی عادی قرمز به نظر می رسد، فهمیده شد.

نکته کلیدی اینجاست که این چارچوب جدید، توانست خود شکل پیشین فهم، یعنی درک بی واسطه کیفیت های حسی به عنوان اموری عینی، را، به عنوان یک پدیدار، موضوع بررسی و تبیین قرار دهد. این چارچوب توضیح داد که چرا جهان، گاهی، درمورد گردی، آن گونه که هست پدیدار می شود و گاهی، درمورد قرمزی، برخلاف آن. این نمونه ای ناب از یک تصور خودفراگیر در مقیاسی کوچک تر است.

¹ Appearance

² Reality

³ Self-referential

⁴ Meta-theory

این آرمان شناخت را به فرآیندی پویا، خودارجاع و بی‌پایان تبدیل می‌کند که، در آن، خود سوژه شناسا، ابزارهایش، مانند عقل و ادراک، و جایگاهش در جهان، همگی باید به موضوع شناخت تبدیل شوند. این ایده طنین‌انداز پروژه نقد عقل محض کانت است، با این تفاوت که نیگل آن را به یک آرمان تنظیمی^۱ پایدار و شاید هرگز کاملاً دست‌نیافتنی تبدیل می‌کند، درحالی‌که کانت گمان می‌کرد معماری استعلایی خود را تکمیل کرده است.

با این حال، دستیابی به یک تصور خودفراگیر کامل با یک پارادوکس روبه‌روست. اگر ما موجوداتی محدود هستیم، چگونه می‌توانیم به تصویری دست یابیم که خود این محدودیت و شرایط امکان خودش را به‌طور کامل تبیین کند؟ این همان نقطه‌ای است که آرمان نیگل به اوج تراژیک خود می‌رسد. این آرمان موتور محرک پیشرفت فکری است، یعنی همان چیزی که انقلاب‌های علمی و فلسفی بزرگ را تغذیه می‌کند اما دستیابی کامل به آن شاید از اساس برای یک ذهن متناهی ناممکن باشد. بنابراین، تصور خودفراگیر هم غایت پروژه شناخت است و هم یادآور دائمی فاصله تراژیک ما از آن غایت. این ایده نیگل را در سنت فیلسوفانی قرار می‌دهد که شناخت را نه به‌عنوان تصرفی ساده بلکه به‌عنوان سفری بی‌پایان و خود-دگرگون‌ساز می‌بینند.

۵. طبقه‌بندی نظریه‌های رقیب شناخت و موضع واقع‌گرایی شکاکانه^۲

نیگل در مواجهه با مشکل شکاف معرفت، که همان شکاف تراژیک بین ذهنیت محدود شناسنده و عینیت جهان مستقل است، به واکاوی نظام‌مند پاسخ‌های ممکن در تاریخ فلسفه می‌پردازد. او، با بینشی تحلیلی، نظریه‌های معرفت را در یک طبقه‌بندی سه‌گانه جای می‌دهد که هریک راه‌حلی بنیادین اما نهایتاً ناکافی برای این معضل ارائه می‌دهند. این طبقه‌بندی نه تنها نقشه‌ای روشن از مناظره‌های فلسفی پیرامون شناخت ترسیم می‌کند بلکه مقدمه‌ای ضروری برای درک موضع منحصر به فرد خود اوست (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۴).

۵-۱. نظریه‌های شکاکانه: تسلیم‌شدن در برابر شکاف

دسته نخست نظریه‌های شکاکانه^۳ هستند. این نظریه‌ها شکاف بین شواهد محدود ما و ادعاهای گسترده‌مان درباره جهان را غیرقابل عبور می‌دانند. از دیدگاه آنان، توجیه معرفتی ما هرگز نمی‌تواند فاصله بین داده‌های ذهنی و واقعیت عینی را پر کند. در نتیجه، منطقی‌ترین موضع، کنار گذاشتن ادعاهای معرفتی، چه در زندگی روزمره و چه در علم، و تسلیم‌شدن در برابر شکاکیت رادیکال است. نمونه کلاسیک این موضع شکاکیت فلسفی یونان باستان است که استدلال می‌کرد هیچ معیار مطمئنی برای تمیز واقعیت از توهم وجود ندارد. در دوران مدرن، دیوید هیوم را می‌توان نماینده این جریان دانست، آنجا که استنتاج‌های علی ما را بر پایه عادت و نه عقلانیت استوار می‌داند و امکان شناخت ضرورت علی را انکار می‌کند.

^۱ Regulatory ideal

^۲ Skeptical Realism

^۳ Skeptical Theories

نیگل این موضع را از آن رو قابل احترام ولی نامقبول می‌داند که اگرچه شکاف را به درستی تشخیص می‌دهد اما، با تسلیم شدن، نفس پروژه شناخت را، که برای نیگل ضروری است، به کلی رها می‌کند.

۵-۲. نظریه‌های تقلیل‌گرایانه: انحلال مسئله از طریق تغییر تعریف

در مقابل، نظریه‌های تقلیل‌گرایانه^۱ با زیرکی بیشتری عمل می‌کنند. این نظریه‌ها، برای فرار از بن‌بست شکاکانه، به جای عبور از شکاف، خود ادعاهای معرفتی ما را تقلیل می‌دهند یا تصفیه می‌کنند. استراتژی آنان این است که اگر نمی‌توانیم ثابت کنیم که به واقعیت مستقل دست می‌یابیم، تعریف خود از واقعیت یا دانش را تغییر دهیم تا با شواهد محدودمان سازگار شود. آنان مدعی می‌شوند که ما جهان را آنگونه که واقعاً هست نمی‌شناسیم بلکه تنها پدیدارها^۲ یا سازه‌های منطقی مبتنی بر داده‌های حسی را می‌شناسیم. نمونه‌ای نظام‌مند از این نوع برداشت ایدئالیسم استعلایی کانت است. کانت، با پذیرش وجود اشیاء فی‌نفسه اما اعلام دست‌نیافتنی بودن آن‌ها برای شناخت، در واقع واقعیت قابل شناخت را به پدیدارها، یعنی جهان قالب‌بندی‌شده توسط ساختارهای پیشین ذهن انسان، تقلیل می‌دهد. این موضع مسئله شکاف بین ذهن و جهان مستقل را نه با حل بلکه با انحلال آن، از طریق تغییر تعریف شناخت و واقعیت، دور می‌زند. پوزیتیویسم منطقی حلقه وین نیز، با تمرکز بر گزاره‌های تحلیلی و تجربی قابل تأیید، هرگونه ادعای متافیزیکی درباره واقعیت مستقل را بی‌معنا می‌داند.

نیگل این راه حل را به شدت رد می‌کند و آن را یک حقه‌بازی^۳ می‌خواند. به زعم او، این نظریه‌ها آرمان اصلی شناخت، یعنی دستیابی به حقیقت درباره جهانی مستقل از ذهن، را به طور پنهانی رها می‌کنند و، با تغییر قواعد بازی، خود را فریب می‌دهند و از معضل می‌رهانند. این کار اگرچه از نظر منطقی ممکن است منسجم به نظر برسد اما خیانت به انگیزه بنیادین جست‌وجوگر حقیقت است.

۳-۵. نظریه‌های قهرمانانه: پرش ایمانی به فرا سوی شکاف

دسته سوم نظریه‌های قهرمانانه^۴ هستند که نیگل برای آنان احترام فلسفی عمیقی قائل است. این نظریه‌ها نیز، مانند شکاکان، وسعت و عمق شکاف را به رسمیت می‌شناسند اما مانند تقلیل‌گرایان تسلیم نمی‌شوند. در عوض، آنان با پرشی قهرمانانه^۵، که معمولاً مبتنی بر استدلال‌های متافیزیکی جسورانه است، سعی در ایجاد پلی بر فراز شکاف دارند. افلاطون با نظریه مُثُل و یادآوری^۶ مدعی شد که نفس پیشا-تجربی ما پیش‌تر با حقیقت آشنا بوده و شناخت در این جهان، تنها یادآوری آن معارف اصیل است. دکارت با برهان وجود خدا کوشید تا تضمینی الهی برای قابلیت اعتماد عقل و ادراکات

¹ Reductionist theories

² Phenomena

³ cheating

⁴ Heroic Theories

⁵ Heroic Leap

⁶ Anamnesis

حسی ما فراهم آورد. این نظریه‌ها، از نظر نیگل، باشکوه و در جهت درستی حرکت می‌کنند، زیرا آرمان شناخت حقیقی را حفظ می‌نمایند. باین حال، درنهایت، او آنان را غیرقابل‌باور یا ناموفق می‌داند، زیرا اتکای آنان به مفروضات متافیزیکی قدرتمند، مانند وجود نفس پیشا-تجربی یا خدای فریب‌ناپذیر، خود نیازمند توجیهی است که فراتر از دسترس مستقیم ما قرار دارد.

باین حال، خود پروژه نیگل برای یافتن یک راه سوم که از هر دو دام شکاکیت رادیکال و تقلیل‌گرایی اجتناب کند، از نگاه منتقدانش، خالی از اشکال نیست. جانانان دنسی از جمله کسانی است که این موضع ترکیبی را، به دلیل تنش درونی ذاتی‌اش، به چالش می‌کشد و استدلال می‌کند که

تلاش نیگل برای داشتن هر دو حالت، هم واقع‌گرا و هم شکاک بودن، او را در موقعیتی ناپایدار قرار می‌دهد. او می‌خواهد ادعا کند که ما می‌توانیم به دانش عینی دست یابیم، درحالی‌که هم‌زمان اصرار دارد که محدودیت‌های ذهنی ما غیرقابل عبور هستند. به نظر من، این تنش ممکن است برای پروژه او مهلک باشد. (دنسی، ۱۹۸۸، ص. ۱۲)

این نوع نقد به موضع نیگل منحصر نیست. درک پاریفیت در کتاب «دلایل و اشخاص» نیز با طرح این پرسش که «آیا اخلاق بدون خودآگاهی قهرمانانه‌ای که نیگل پیش می‌گذارد ممکن است؟»، اساساً تردید خود را نسبت به ضرورت این سطح از تضاد بین دیدگاه ذهنی و عینی ابراز می‌کند (پاریفیت، ۱۹۸۴، ص. ۴۵۴). بنابراین، نیگل، با آگاهی کامل از نقدهای بنیادین، موضع نهایی خود را صورت‌بندی می‌کند.

۶. موضع خود نیگل: واقع‌گرایی شکاکانه به مثابه سومین راه

نیگل آشکارا اعلام می‌کند که تنها مواضع معتبر مواضعی هستند که واقع‌گرایانه باقی می‌مانند، یعنی آرمان دستیابی به واقعیتی مستقل را رها نمی‌کنند. از این رو، او حقیقت را نزدیکی از دو موضع واقع‌گرایانه می‌داند. شکاکیت، که شکاف را می‌پذیرد، یا قهرمانی که سعی در عبور از آن دارد (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۵) و راه‌حل تقلیل‌گرایانه به کلی کنار گذاشته می‌شود، من چیزی را می‌خواهم که مسلماً دشوار است و آن ترکیب شناخت احتمالات و قدرت‌های محدودمان است، با آرزوی رسیدن به درک کلی از آنچه وجود دارد و چگونگی قرارگرفتن ما در آن» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۹).

موضع نهایی نیگل را می‌توان «واقع‌گرایی شکاکانه»^۱ نامید. واقع‌گرایی شکاکانه وضعیتی است که انسان هم به واقعیت مستقل جهان و هم به محدودیت‌های عمیق شناختی خود اذعان می‌کند. برای مثال، پزشکی که در حال تشخیص بیماری است می‌داند که بیماری واقعی خارجی و ثابت دارد اما هم‌زمان می‌داند که اطلاعات محدود و پیچیدگی‌های زیستی ممکن است مانع تشخیص قطعی شود. این رویکرد ترکیبی از عقلانیت علمی و پذیرش محدودیت‌های شناختی است که جوهره واقع‌گرایی شکاکانه را تشکیل می‌دهد. این موضع، درنهایت، ترکیبی پارادوکسیکال اما عمیقاً منسجم از سه جهت‌گیری است:

^۱ Skeptical Realism

- واقع‌گرا^۱: او باوری راسخ دارد که جست‌وجوی عینیت ما را به واقعیتی مستقل و عینی نزدیک‌تر می‌کند. این باور موتور محرک علم و فلسفه است. او می‌گوید که «فقط عینیت می‌تواند به ایده پیشرفت فکری معنا بدهد» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۷۲).
 - عقل‌گرا^۲: او بر توانایی خود-تصحیح‌گر عقل در ساختن تصورات خودفراگیر تأکید دارد و آن را تنها مرجع معتبر داوری می‌داند.
 - شکاک^۳: او به‌طور هم‌زمان، امکان خطای بنیادین، محدودیت‌های ذاتی سوژه انسانی و این را که شکاکیت هرگز به‌طور کامل دفع نخواهد شد به رسمیت می‌شناسد.
- درنهایت، می‌توان نیگل را یک «قهرمان آگاه به محدودیت» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۵) نامید. او عظمت و ضرورت آرمان قهرمانانه برای دستیابی به دانش عینی را می‌ستاید و، در این مسیر، خودش یک قهرمان است. اما هم‌زمان، به‌شکلی تراژیک و رادیکال، به محدودیت‌های ذاتی این قهرمانی واقف است. او نه مانند شکاکان تسلیم می‌شود نه مانند تقلیل‌گرایان خود را فریب می‌دهد و نه مانند قهرمانان کلاسیک به وعده‌های رستگاری بخش متافیزیک دل می‌بندد. موضع او، پذیرش شجاعانه این تنش دائمی است، ادامه دادن جست‌وجوی عینیت، با آگاهی کامل از اینکه این جست‌وجو ممکن است هرگز به پایان مطلوب خود نرسد. این جوهره واقع‌گرایی شکاکانه و هسته مرکزی تراژدی معرفت انسانی از دیدگاه اوست.

۷. خطرات ذاتی فرآیند شناخت: از عینیت افراطی تا دید دوگانه

مسیر شناخت عینی، حتی اگر با موفقیت پیموده شود، خالی از خطر نیست. نیگل، با بینش منحصر به فرد خود، به سه خطر بنیادین و ساختاری در این مسیر اشاره می‌کند که نه تصادفی بلکه ذاتی خود پروژۀ عینیت‌طلبی هستند. این خطرات، هنگامی که ما از دیدگاه ذهنی فاصله می‌گیریم، همچون صخره‌هایی در مسیر شناخت ظاهر می‌شوند و نیگل، با وضوح تمام، مسافران اندیشه را از وجود آن‌ها آگاه می‌سازد (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۶).

۷-۱. عینیت افراطی: از دست دادن خود در فرار از خود

نخستین و آشکارترین خطر عینیت افراطی^۴ است. این وضعیت پارادوکسیکال زمانی رخ می‌دهد که خود عینی، یعنی آن بخش از وجود ما که می‌کوشد از منظر کلی و ناکجا به جهان بنگرد، چنان مسلط شود که خود تجربی را به‌طور کامل نادیده بگیرد یا سرکوب کند. منظور از خود تجربی همان فرد با زندگی شخصی، روابط عاطفی، دردها، لذات و

¹ Realistic

² Rationalist

³ Skeptic

⁴ Excessive Impersonality

دغدغه‌های منحصر به فردش است. نیگل ادعا می‌کند که اگر او جهان را تنها از نقطه نظر کلی^۱ مشاهده کند، ممکن است به این نتیجه برسد که، از نظر کیهانی، زندگی و مرگ او، عواطف و پروژه‌های شخصی‌اش، کاملاً بی‌اهمیت هستند (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۶). در این حالت، چه دلیلی دارد که به درد دندان رسیدگی کنیم، یا برای ازدست دادن عزیزی سوگواری شویم؟ اینجاست که یک دوپارگی در خود^۲ ایجاد می‌شود. فرد، در نقش ناظر کلی، خود تجربی‌اش را به عنوان شیئی ناچیز در میان میلیاردها شیء ناچیز دیگر می‌بیند و این می‌تواند به بی‌تفاوتی اخلاقی، بیگانگی از خویش و نوعی روان‌پریشی عقلانی بینجامد. سیمون بلکبرن، در نقد کتاب برابری و جانبداری نیگل، به درستی همین نقطه را هدف می‌گیرد و استدلال می‌کند که تلاش نیگل برای ایجاد توازن بین دیدگاه عینی و دیدگاه ذهنی او را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که در نهایت نتوانسته است از دام نسبی‌گرایی عملی بگریزد یا پاسخی قانع کننده برای این دوپارگی ارائه دهد (بلکبرن، ۲۰۱۰، ص. ۱۴). نیگل در مقاله «پوچی» هشدار می‌دهد که نگاه افراطی، از منظر کلی، می‌تواند جدیت و معنای زندگی شخصی را از بین ببرد.

ما نمی‌توانیم بدون انرژی و توجه و بدون انتخاب‌هایی که نشان می‌دهند برخی چیزها را جدی‌تر از بقیه می‌گیریم زندگی انسانی داشته باشیم. با این حال، ما همیشه دیدگاهی خارج از شکل خاص زندگی خود داریم که، از آن دیدگاه، جدیت بی‌مورد به نظر می‌رسد. (نیگل، ۱۹۸۴، ص. ۲۳).

این شکاف اجتناب‌ناپذیر بین جدی گرفتن زندگی از درون و بی‌اهمیت دیدن آن از منظر کلی از رادیکال‌ترین پیامدهای عینیت افراطی و نمود کامل دوپارگی در خود است. فرد باید طریقی ترتیب دهد که جهان را هم از نقطه نظر کلی و هم از نقطه نظر شخصی ببیند و بر همان اساس زندگی کند. این همان تعادلی است که شکست در آن هزینه‌ای گزاف دارد.

۷-۲. عینیت‌سازی کاذب: اشباع جهان با مدل‌های نابسنده

دومین خطر عینیت‌سازی کاذب^۳ است. این خطر وسوسه اعمال روش‌ها و معیارهای عینی موفق در یک حوزه (عمدتاً علوم طبیعی دقیق مانند فیزیک) به حوزه‌هایی است که ذاتاً ذهنی هستند یا به نوعی کاملاً متفاوت از عینیت نیاز دارند. موفقیت خیره‌کننده فیزیک در تبیین جهان مادی این توهم را ایجاد می‌کند که گویی این تنها روش معتبر شناخت است. نیگل هشدار می‌دهد که «واقعیت فقط واقعیت عینی نیست و خود عینیت یک چیز واحد نیست» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۶). مثال کلیدی این خطر تلاش برای توضیح کامل پدیده‌های ذهنی پیچیده مانند عشق، زیبایی‌شناسی یا تجربه اخلاقی صرفاً به وسیله ابزارهای عینی علوم اعصاب است. در چنین رویکردی عشق صرفاً به یک سری فرآیندهای عصبی-شیمیایی

¹ Sub Specie Aeternitatis

² Split in the Self

³ False Objectification

تقلیل می‌یابد و معنای عمیق و کیفی آن برای فاعل شناسا نادیده گرفته می‌شود. این کار به تقلیل‌گرایی^۱ می‌انجامد و جنبه‌های ذهنی، کیفی و پدیداری^۲ پدیده را که تنها از منظر اول‌شخص قابل دسترسی هستند محو می‌کند. این خطا ناشی از نادیده گرفتن این حقیقت است که، همان‌گونه که کالین مک‌گین استدلال می‌کند، «دیدگاه ذهنی یک تقریب ناقص از دیدگاه عینی نیست بلکه شیوه‌ای متمایز و خودمختار برای ادراک جهان است که دارای ویژگی‌های اختصاصی خود است» (مک‌گین، ۱۹۸۳، ص. ۱۱۹). بنابراین، عینیت‌سازی کاذب صرفاً، با نادیده گرفتن این شیوه متمایز شناخت، به تحریف واقعیت می‌پردازد. نمونه دیگر تلاش برای تحلیل عدالت اجتماعی تنها با معیارهای اقتصادی کمی و نادیده گرفتن ابعاد هنجاری و تجربه‌شده آن است. این خطر ناتوانی در شناسایی مرزهای عینیت است و به پیدایش چیزی می‌انجامد که نیگل آن را سخت‌سری عینی^۳ می‌نامد.

۷-۳. تعارض غیرقابل حل و دید دوگانه: سرنوشت تراژیک موجود عقلانی

سومین و عمیق‌ترین خطر تعارض غیرقابل حل و دید دوگانه^۴ است. این مشکل زمانی رخ می‌دهد که ما در ساختن تصور عینی از یک پدیده موفق می‌شویم اما سپس نمی‌دانیم با آن چه کنیم، زیرا نمی‌توانیم آن را به‌طور هماهنگ با تصور ذهنی و درونی مان از همان پدیده تلفیق کنیم. نتیجه یک دید دوگانه اجتناب‌ناپذیر و آزاردهنده است، دو تصویر متمایز و ناسازگار از یک واقعیت که هردو به یک اندازه معتبر به نظر می‌رسند اما در کنار هم قراردادشان ناممکن است.

نمونه کلاسیک این خطر مسئله آزادی اراده است. از دیدگاه عینی، مثلاً علوم اعصاب یا فیزیک، ما بخشی از زنجیره علی جهان هستیم و هر اندیشه و عمل ما دارای علل فیزیکی کاملاً تعیین‌شده است. اما از دیدگاه ذهنی و درونی، ما به‌وضوح خود را فاعلانی آزاد و مسئول می‌یابیم که قادر به انتخاب‌های اصیل هستیم. این دو تصویر، یعنی انسان به‌عنوان شیء در جهان و انسان به‌عنوان فاعل، در تقابلی حل‌نشده قرار می‌گیرند. مثال دیگر شکاکیت رادیکال است. از نظر عقلانی می‌دانیم که امکان مغز در خمره بودن وجود دارد اما در زندگی روزمره نمی‌توانیم هم‌زمان این شک رادیکال را کاملاً باور داشته باشیم و مانند یک فرد عادی به کارهایمان، مثلاً نوشتن مقاله، برسیم. نیگل با صراحت می‌گوید که «اما باورهای من درباره جهان... باورهایی درباره اینکه چیزها به احتمال زیاد چگونه هستند، نه فقط درباره اینکه ممکن است چگونه باشند... این فکر که من استاد در دانشگاه نیویورک هستم، مگر اینکه، البته، مغزی در خمره باشم، نمی‌تواند حالت یکپارچگی ذهن من را نمایندگی کند» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۷). این دید دوگانه، نه یک شکست موقت، که سرنوشت اجتناب‌ناپذیر موجوداتی است که نگاهی اجمالی به دید از منظر ابدیت داشته‌اند. این خطر، بیش از هر چیز، تراژدی نهایی وضعیت انسان را نشان می‌دهد و دستیابی به شناخت عینی ما را با حقایقی روبه‌رو می‌کند که زندگی ذهنی مان را غیرقابل تحمل می‌سازند.

¹ Reductionism

² Phenomenon

³ Objectivist Rigidity

⁴ Double Vision

این سه خطر سه نمود از بحرانی واحد هستند: بحران رابطه خود با جهان در پرتو عینیت. آنان نشان می‌دهند که پیشرفت شناختی، همواره نوعی از خودبیگانگی^۱ را به همراه دارد. نیگل نه برای بازگشت به ذهنیت محض بلکه برای هوشیاری دائمی در برابر این خطرات و تلاش برای یافتن تعادلی پویا استدلال می‌کند. راه حل نه در انکار عینیت بلکه در پذیرش این است که عینیت بخشی، و نه تمام، حقیقت است و زندگی انسانی مستلزم توانایی زیستن در میانه این تنش‌هاست.

نتیجه‌گیری

نظریه شناخت تامس نیگل روایتی تراژیک و، درعین حال، شکوهمند از وضعیت انسان در عرصه معرفت است. این روایت، در هسته خود، یک پارادوکس حل‌ناشدنی را جای داده است. ما موجوداتی هستیم که از یک سو به قوه عقلانی قدرتمندی مجهزیم که ما را به سوی جست‌وجوی حقیقت عینی سوق می‌دهد و از سوی دیگر در چنبره محدودیت‌های ذاتی هستی شناختی، شناختی و ادراکی گرفتاریم. نکته اصلی‌ای که این مقاله به کاوش در آن پرداخت همین تنش بنیادین است، تنشی که نیگل آن را نه به عنوان بن‌بست بلکه به عنوان موتور پویای کل پروژه معرفت انسانی می‌فهمد. از یک سو او با احیای عقل‌گرایی اصیل و تأکید بر آرمان دستیابی به تصور خودفراگیر، بر امکان و ضرورت پیشرفت شناخت پای می‌فشارد و از سوی دیگر، با شناسایی رادیکال محدودیت‌های سوژه انسانی و خطرات ذاتی پروژه عینیت‌طلبی، هرگونه خوش‌بینی ساده‌انگارانه و پوزیتیویستی درباره دستیابی به حقیقت مطلق را رد می‌کند.

این مقاله نشان داد که نیگل عقل را تنها مرجع معتبر برای گذر از ذهنیت می‌شناسد. سپس، با تحلیل معمای قابلیت عینی و نقد تبیین‌های تقلیل‌گرایانه تکاملی، دریافتیم که منشأ این قابلیت خودش یک راز باقی می‌ماند. در ادامه، با تشریح محدودیت‌های چهارگانه سوژه و پیامدهای تراژیک آن، نشان دادیم که چرا شناخت کامل ناممکن است. در مقابل، آرمان تصور خودفراگیر، به عنوان مقصد نهایی این سفر، ناتمام ترسیم شد. درنهایت، با معرفی موضع «واقع‌گرایی شکاکانه» نیگل و بررسی سه خطر ذاتی عینیت‌طلبی (عینیت افراطی، عینیت‌سازی کاذب و دید دوگانه)، تصویری کامل از دشواری‌های این مسیر ارائه گردید.

واکاوی این نظریه، صرفاً یک تمرین تاریخی نیست بلکه چارچوبی مفهومی برای مسائل امروزی فراهم می‌آورد. برای مثال، در حوزه هوش مصنوعی، این پرسش که آیا یک سیستم می‌تواند به دیدگاهی عینی دست یابد یا همواره در چارچوب طراحی‌اش محبوس خواهد ماند مستقیماً از بحث نیگل الهام می‌گیرد. در اخلاق زیستی، تعارض بین دیدگاه عینی علم و تجربه ذهنی انسان نمونه‌ای بارز از «دید دوگانه» نیگلی است. همچنین، محدودیت‌های شناختی‌ای که او برمی‌شمارد می‌تواند به تحقیقات تجربی در روان‌شناسی شناختی جهت دهد.

¹ Alienation

اگر نیگل درست می‌گوید، آیا باید پروژه علم مدرن را به کلی متوقف کنیم، چون هرگز به حقیقت نهایی نمی‌رسد؟ یا، برعکس، آیا پذیرش این تراژدی می‌تواند به ما آزادی و جسارت بیشتری برای آزمایش نظریه‌های رادیکال و تحمل خطا بدهد، زیرا دیگر نیازی به ادعای قطعیت مطلق نداریم؟ چگونه می‌توان، درعمل، هم یک دانشمند عینی‌نگر بود و هم انسانی با عواطف و تعهدات اخلاقی عمیق، بدون آنکه دچار عینیت افراطی یا دید دوگانه فلج‌کننده شویم؟

موضع نیگل را می‌توان در گفت‌وگویی انتقادی با جریان‌های فکری دیگر فهمید. این موضع پاسخی است به شکاکیت رادیکال که شناخت را ناممکن می‌داند و هم‌زمان نقدی است بر طبیعت‌گرایی تقلیل‌گرا (مانند دنت) که همه‌چیز را به پدیده‌های فیزیکی فرو می‌کاهد. او همچنین با پست‌مدرنیسم و نسبی‌گرایی که آرمان حقیقت عینی را رها می‌کنند مخالف است. نیگل با کانت در اهمیت عقل و محدودیت‌های شناخت هم‌داستان است اما، برخلاف کانت، امکان دستیابی به یک دیدگاه از ناکجا را، هرچند ناقص، به‌طور کامل رد نمی‌کند.

نیگل خود می‌گوید که «دید دوگانه سرنوشت موجوداتی است که نگاهی اجمالی به دید از منظر ابدیت داشته‌اند» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۸۷). این جمله جوهر تراژدی معرفت انسانی را در بر دارد. ما به اندازه‌ای اوج گرفته‌ایم که عظمت حقیقت را ببینیم و به اندازه‌ای زمینی هستیم که ناتوانی خود را از درک کامل آن درک کنیم. راه‌حل نیگل، یا بهتر است بگوییم راهبرد او، نه تسلیم در برابر شک مطلق است و نه دل بستن به آرمان‌های قهرمانانه بلکه فراخوانی است برای «جست‌وجوی عینیت تحت سایه شکاکیت» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۵). این به معنای پیشبرد مداوم پروژه شناخت، همراه با آگاهی کامل از موقت و ناقص بودن دستاوردهای آن است. این پذیرش نشانه بلوغ فلسفی و علمی است.

این مقاله مجال تطبیق نظریه نیگل در حوزه‌های خاص را نیافت. پژوهش‌های آینده می‌توانند به این موارد بپردازند: چگونه «واقع‌گرایی شکاکانه» می‌تواند مبانی فلسفه اخلاق را تحت‌تأثیر قرار دهد؟ آیا می‌توان از «دید دوگانه» به‌عنوان ابزاری برای تحلیل تعارضات در فلسفه ذهن استفاده کرد؟ و چگونه می‌توان آرمان «تصور خودفراگیر» را در مواجهه با یافته‌های فیزیک کوانتوم و کیهان‌شناسی معاصر به کار بست؟

در پایان، باید بار دیگر تکرار کرد که شناخت از منظر نیگل کالایی تمام‌شده نیست بلکه سفری پرمخاطره، دائمی و خود-دگرگون‌ساز است. این سفر با ابزار رازآلود عقل آغاز می‌شود، با آگاهی از محدودیت‌های مسافر و خطرات راه همراه است، و به‌سوی آرمانی متعالی در حرکت است که هرگز به‌طور کامل محقق نمی‌شود. واقع‌گرایی شکاکانه نیگل، به ما هم عظمت وضعیت انسانی و هم تراژدی آن را می‌آموزد یعنی ما محکوم به جست‌وجوی حقیقتی هستیم که کامل آن را هرگز در نمی‌یابیم اما، درعین حال، به‌طور ژرفی ناتوان از رهاکردن این جست‌وجویم. «ما قادر به زندگی در جهانی که آن را درک می‌کنیم نیستیم، قادر به درک جهانی که در آن زندگی می‌کنیم نیز نیستیم» (نیگل، ۱۹۸۶، ص. ۱۰۸). معرفت تراژدی ضروری و باشکوه انسان عقلانی است.

References

- Blackburn. Simon (2010). *Practical Tortoise Raising and Other Philosophy Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199548057.001.0001>
- Colin. McGinn (1983). *The Subjective View*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/s0031819100067784>
- Jonathan. Dancy (1988). *Practical Thought: Essays on Reason, Intuition, and Action*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198865605.001.0001>
- Parfit. Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford university Press. <https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>
- Schneider. Susan (2011). *Non-Reductive Physicalism and the Mind Problem*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2011.00847.x>
- Shahryari. H. (2003). *The Absurd*. Naghd o Nazar (29,30). (pp.92-107)
- Thomas. Alan (2008). *Thomas Nagel*. Routledge. <https://doi.org/10.2307/2218611>
- Nagel. Thomas (1970). *The possibility of Altruism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ggikt5>
- Nagel. Thomas (1979). *Mortal Questions*. Translated by Mostafa Malekian. Tehran: Negah Maaser (in Persian)
- Nagel. Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.21825/philosophica.82423>
- Nagel. Thomas (1997). *The Last Word*. Translated by Jvad Haydary. Tehran: Nashre No (In Persian)
- Nagel. Thomas (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199919758.001.0001>