Click to verify

David hume traité de la nature humaine

David Hume is considered one of the greatest Western philosophers to ever live and was one of the most influential of the British empiricists. Perhaps Hume's biggest contributions to philosophy come from his first book "A Treatise of Human Nature". In the book, Hume introduces some of his most revolutionary and groundbreaking theories, and these theories help him define and explain how the human brain works. In a "Treatise of Human Nature," Hume states that all complex ideas come from simpler ones, and these simple ideas are formed from impressions we receive through our senses. As a result, our ideas and experiences are not so different from those of others. Hume continues to explain that every idea we have can be traced back to a personal experience. The emphasis on experience shows that Hume is a true empiricist by putting such a strong emphasis on the senses. In Hume's first work he comes up with three tools that help explain his theories, these tools include the microscope, razor, and fork. I believe that these tools are some of Hume's greatest contributions because without them it would be incredibly difficult for us to understand what Hume is trying to prove. These tools help Hume explain his theories of the human mind in a way so that the average person can understand him. Let us take a closer look at Hume's three tools of philosophy.
. The first tool that Hume introduces is the microscope, this is theory that in order to fully understand an idea you must first break it down to its simplest form. This can be very useful when trying to understand advanced concepts, it shows that if you think about something in smaller perspectives it can be understood more easily. This concept is still widely used today by scientists when they encounter difficult problems or questions. The next tool is the one that I disagree the most with due to its theory of meaning. Born on April 26, 1711 David Hume was soon to be one of the worlds greatest philosophers of time. David Home who changed his name to Hume in 1731, has not only been known as a philosopher, but as well as an economist, a historian, a political essayist, and a diplomat. ... At the age of 23, Hume disappeared to France, where he wrote his world famous "Treatise Of Human Nature". ... In 1776 David Hume died from a tumour in his liver. ... Hume dedicated most of his Treatise vol. 2 to a persons feelings and emotions. ... Word Count: 713 Approx Pages: 3 Grade Level: High School As the author of several well-known works such as "Treatise of Human Nature" (1739-1740), "An Enquiry Concerning Human Understanding" (1748) and "Dialogues Concerning Natural Religion," David Hume is one of the most influential figures to hail from Great Britain (Morris). ... Rather than direct our conduct/actions, the abstruse form of philosophy regards "human nature as a subject of speculation" in hopes of finding the "principles that regulate human understanding" (Hume 1). ... Central to the understanding of human nature are two propositions of "relations of ideas"... Word Count: 1547 Approx Pages: 6 Has BibliographyGrade Level: Undergraduate David Hume is most commonly known as one of the most important philosophers to ever write in the English language. ... There he began work on his most famous writing, his Treatise on Human Nature. ... Hume's Treatise presented radical philosophical ideas and defined Hume as one of the first skeptics. ... The Treatise continues and addresses ethics. ... Hume's Treatise, written when he was 27, received little acclaim at the time. ... Word Count: 1590 Approx Pages: 6 Grade Level: High School Hume "I was from the beginning scandalised, I must own, with this resemblance between the Deity and human creatures." --Philo David Hume wrote much about the subject of religion, much of it negative. ... The Design Argument has been mortally wounded by David Hume. ... David Hume's philosophy of religion is fatal to the natural revelation of Deism. ... Our inferences about probabilities in human nature and works can be experienced. ... Word Count: 4391 Approx Pages: 18 Has Bibliography David Hume was born in 1711 and studied at Edinburgh University, his influences were great natural scientists like Isaac Newton and Rene Descartes. Hume first wrote " a treatise of Human nature " which as Hume put it "fell stillborn from the press" it was "An enquiry concerning human understanding" (from here this will be referred to as "the enquiry") in which Hume put forward, in the form we are concerned with, the problem of induction and his own response to that problem. ... But as Hume points out it is conceivable that nature will change in some way, therefore in Hume's philosophy it... Word Count: 1008 Approx Pages: 4 Has BibliographyGrade Level: Undergraduate According to Hume, reason can be an influence, but it can never influence any action of the will. ... Frankfurt states that "It seems to be peculiarly characteristic of humans that they are able to form what I call 'second-order desires' or 'desires of the second order"' (Frankfurt in booklet pg. 16). ... David Hume's explanation further supports the argument that will is the essence of man through explanations on passion and reason. In his book, A Treatise of Human Nature, he claims, "reason alone can never be a motive to any action of the will; an... Word Count: 2251 Approx Pages: 9 Grade Level: Undergraduate The Federalist contained attacks on the Articles of Confederation, insights into human nature, evasions of Constitutional criticisms, and an explanation of the proposed operation of the new government. The Federalist also showed an insight into Hamilton's views on human nature. He viewed humans as basically selfish, untrustworthy, and prone to corruption [html]. ... Hamilton's economic genius was greatly influenced by David Hume, an 18th century Scotsman who faced a similar situation to that of Hamilton in the early 18th century. Hume and Hamilton both liked some of th... Word Count: 2366 Approx Pages: 9 Grade Level: Undergraduate Most of the systems were purposely defensive in nature. ... Defensive realism holds that when the strength of states is defensive in nature it will mitigate against interstate conflict because security is maximized. ... Wendt was not the first to explain human interaction this way. ... International relations are not readily visible to human senses, but according to constructivism these relations result from a distribution of ideas. Implicit in this delineation is the assumption that states have "human" traits. ... Word Count: 8200 Approx Pages: 33 Has BibliographyGrade Level: Undergraduate Got a writing question? Ask our professional writer! Submit My Question Il est des philosophes qui imaginent que nous sommes à chaque instant intimement conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence, et que nous sommes certains, avec une évidence qui dépasse celle d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La sensation la plus forte, la passion la plus violente disent-ils, loin de nous détourner de cette vue, ne la fixent que plus intensément et nous font considérer, par la douleur ou le plaisir qui les accompagne, l'influence qu'elles exercent sur le moi. Tenter d'en trouver une preuve supplémentaire serait en atténuer l'évidence, puisqu'on ne peut tirer aucune preuve d'un fait dont nous sommes si intimement conscients, et que nous ne pouvons être sûrs de rien si nous en doutons. Malheureusement toutes ces affirmations positives sont contraires à cette expérience même que l'on invoque en leur faveur et nous n'avons aucune idée du moi de la manière qu'on vient de l'expliquer. De quelle impression, en effet, cette idée pourrait provenir ? Il est impossible de répondre à cette question sans une contradiction et une absurdité manifestes et pourtant, c'est une question qui doit trouver une réponse si nous voulons que l'idée du moi passe pour claire et intelligible. Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Ce ne peut donc pas être d'une de ces impressions, ni de toute autre que provient l'idée du moi, et en conséquence, il n'y a pas une telle idée. Hume, Traité de la nature humaine, Livre I, L'entendement (1739) IV partie, section VI (GF p 342-343) Je rappelle qu'il est essentiel au brouillon de constituer le résumé des idées de l'auteur, une sorte de fiche de lecture si vous voulez. Je la restitue donc ici. Attention cela ne doit pas faire partie de la dissertation elle-même, mais permet de suivre le mouvement des idées du texte. Thèse : l'idée du moi repose sur une illusion. Problème : peut-on saisir la pensée en faisant abstraction d'un moi pensant ? Structure : 1. Selon certains philosophes, le moi serait en permanence l'objet d'une appréhension immédiate et évidente. 2. Tout nous ramènerait au moi, même les passions les plus violentes 3. Ce sentiment interne constituerait une preuve suffisante de l'existence du moi. 4. Toutefois l'idée du moi semble se contredire. 5. L'idée provient de l'impression, or nous n'avons aucune impression fixe et déterminée du moi. 6. Les impressions se succèdent dans mon esprit, diverses et de cette multiplicité ne peut naître l'unité de l'idée du moi. Introduction Dans la seconde Méditation Métaphysique, Descartes proclamait la première certitude métaphysique du Cogito avec des accents de triomphe : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas besoin de rien ajouter pour l'expliquer » (Descartes, Seconde Méditation Métaphysique). C'est justement cette évidence dont va douter Hume dans cet extrait de son « Traité de la nature humaine ». Bien loin d'être un fait de la raison, la certitude de l'existence du moi ne dépendrait que de « l'imagination » au même titre que ces animaux fictifs de la mythologie ou des idées reçues propres aux savants. Pour étayer sa thèse, Hume procède en deux temps : il montrera tout d'abord les abus du recours à l'évidence : suffit-il d'évoquer l'évidence de la pensée ? Dans la logique des philosophes cartésiens, tout nous ramènerait au moi, même les passions les plus violentes. Toute la vie psychique de l'individu convergerait donc vers un centre de gravité qui serait le moi. Hume s'emploiera dans le second moment de son raisonnement à dénoncer cette ligne de raisonnement et à souligner les contradictions enveloppées dans cette notion d'une « substance » pensante. Posant que toute idée provient d'une impression, il en conclut que nous n'avons aucune impression fixe et déterminée du moi. Les représentations se succèdent en moi, diverses mais de cette multiplicité ne peut naître l'unité de l'idée du moi. Peut-on donc conclure légitimement de l'existence de la pensée à l'existence d'un moi pensant ? Supprimer à l'inverse comme semble le faire Hume dans son Traité de la nature humaine l'idée du Moi n'est-ce pas s'interdire toute intelligibilité de la conscience ? N'est-ce pas remplacer une fausse évidence par une nouvelle obscurité ? Première partie Dans la première partie de ce passage est développée une idée critique : les philosophes ou du moins « des » philosophes se forgent du moi une idée qui n'est sans doute qu'une illusion. Or cette illusion s'appuie sur des notions préliminaires qu'il s'agit d'examiner : Nous serions prétendent-ils à chaque « instant » non seulement des êtres pensants mais des êtres constitués d'un « moi » : « nous sommes à chaque instant intimement conscients de ce que nous appelons notre MOI » Cette conscience « continuée » formerait en quelque sorte l'unité de notre être. Mais implicitement se dessine une critique de cette conception : sommes-nous après tout en présence de ce moi de façon ininterrompue c'est-à-dire conscients de chaque moment et à chaque moment ? Faut-il voir dans l'acte de la conscience une opération incessante, valable dans toutes les situations et dans tous les instants ? Descartes est ici visé, lui qui soutenait que notre pensée est continue et que notre conscience est permanente. Et de fait cette idée d'un continuum du flux de pensée parait être une conséquence de la définition de la pensée par Descartes : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (Descartes, Principes de la philosophie, article 9). Ainsi il y a une double évidence : nous pensons, c'est un fait établi par le cogito car le doute lui-même n'est rien d'autre qu'une pensée. Mais Descartes passe du verbe au sujet grammatical : dire nous pensons, c'est bien affirmer dans un même temps qu'il y a un « nous », c'est-à-dire un moi qui pense et qui sait qu'il pense. On ne peut affirmer la présence de la pensée sans affirmer dans un même temps la présence d'un moi qui pense. Or c'est justement ce que Hume nomme de façon ironique une « imagination » (« Il est des philosophes qui imaginent… ») ou si l'on veut une idée reposant sur un paralogisme, un raisonnement fallacieux. La philosophie cartésienne de la conscience repose aux yeux de Hume sur trois préjugés considérés comme des évidences axiomatiques, des certitudes premières qui dépasseraient la clarté des démonstrations. Quelles sont ces fausses évidences ? l'existence du moi serait continue (« continuité d'existence »), le moi serait simple (donc non composé), le moi serait en tout temps identique à lui-même (« identité et de sa simplicité parfaites »). Même si dans cette première partie du texte, Hume ne livre pas encore explicitement des arguments contre cette idée du moi, il suggère que le fait de s'appuyer sur l'évidence comme argument ultime est un danger pour la philosophie. Descartes « suppose » l'existence du moi et transforme cette hypothèse en évidence, en idée claire et distincte. Ayant abandonné le doute, Descartes pénètre dans le territoire des certitudes arbitraires : « Tenter d'en trouver une preuve supplémentaire serait en atténuer l'évidence », Hume suggère ce que ce raisonnement peut avoir d'infondé. Se passer de preuve au nom de la clarté des idées pourrait conduire à des erreurs et des égarements. Revenons donc sur ces hypothèses du cartésianisme examinées dans la première partie du texte : Les philosophes rationalistes affirment la simplicité et l'unicité de la conscience. Notre moi est un et cela parait résulter de sa nature propre. En effet qu'est-ce que le moi (ego) ? « ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »(Descartes, Méditation sixième p 324) La simplicité de l'âme ou du moi découlerait de sa nature non-corporelle : les corps sont composés, divisibles en différentes parties, mais la conscience n'obéit pas à cette structure, elle est toute une et indivisible, n'occupant aucun lieu, aucune extension, n'étant située dans aucun corps en particulier, pouvant d'ailleurs exister sans lui, elle est ramassée dans sa définition qui est la pensée pure « en effet nous ne pouvons concevoir la moitié d'aucune âme » (Descartes, Abrégé des Méditations). La simplicité de l'âme se livrerait donc aussi évidente et même plus claire qu'un théorème de géométrie. La seconde hypothèse du rationalisme concerne la nature de l'esprit humain. Le Moi serait identique à lui-même et cette identité serait également une évidence « per se ». Il y a sans doute ici le rappel du principe d'identité. A savoir si une chose est ou existe, la première proposition que l'on peut énoncer la concernant c'est le principe d'identité : A= A, une chose est ce qu'elle est. Par conséquent si le moi existe, il parait évident de supposer qu'il est égal à lui-même. Enfin On pourrait objecter que les passions et les sensations nous expulsent vers le dehors, nous mettent « hors de nous », hors de notre moi. Bien au contraire les philosophes cartésiens ramènent le mécanisme de ces passions à l'intériorité du moi et à l'unité de la substance pensante. Bien loin de ruiner la thèse de l'unité du Moi, la présence des passions et des émotions ne fait que la renforcer. Ces passions, par le biais du plaisir et de la douleur « exercent une influence » sur le moi. Hume pense ici à la logique des passions de l'âme chez Descartes, mécanisme où des corps minuscules (les esprits animaux) agitent une glande cérébrale (la fameuse glande pinéale) qui elle-même agit « sur » l'âme et lui permet de ressentir les passions . Dans tous ces développements, on assiste à la même idée, qui n'est selon le texte qu'une « imagination » : la supposition d'une conscience substantielle, d'une substance pensante (appelée le « moi ») qui serait présente en nous avec la marque de l'évidence. Mais cette évidence n'est-elle pas refus de la preuve ? En se contentant d'une « perception immédiate », Descartes ne s'enferme-t-il pas volontairement dans le piège des pseudo-vérités et de croyances naïves ? Ne court-il pas le danger de confondre dogmatisme philosophique et évidence logique ? Seconde partie La seconde partie du passage constitue un véritable « renversement » : après l'exposé des préjugés cartésiens, Hume se livre à leur critique systématique : trouvons-nous dans l'observation simple et directe de l'esprit ces trois idées de permanence, d'identité et de simplicité ? Si nous fondons la philosophie sur l'observation et non sur la spéculation, ces idées conservent-elles une valeur quelconque ? La réponse est sans nuances : «nous n'avons de fait aucune idée du moi de la manière qu'on vient de l'expliquer. » Ce second moment établit donc une double critique de la philosophie cartésienne : celle-ci prend des idées confuses pour des idées claires, en outre elle n'est pas capable de s'appuyer sur l'observation la plus élémentaire pour en tirer des vérités valides. Le chemin le plus sûr consiste donc non pas à s'appuyer sur les fausses évidences de la raison mais à partir de l'observation appliquée de notre vie intérieure : que nous apprend l'expérience ? Tout d'abord que nos idées ne proviennent pas de la raison mais de nos impressions : « Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière ». Une idée « réelle », c'est-à-dire qui correspond à l'expérience véritable et n'est pas une simple chimère imaginative. Hume part de la définition de nos représentations ou « perceptions » : celles-ci sont de deux sortes : les impressions qui sont les perceptions les plus vives et les plus fortes, d'autre part les idées qui ne sont que des copies plus pâles ou amoindries de ces mêmes impressions. L'idée du moi que les philosophes rationalistes appelleront « âme », si elle existe, devrait reposer sur une impression particulière (de la même manière que l'idée du cheval n'est que la copie ou le souvenir du cheval perçu ou de mon impression du cheval). Or je ne trouve aucune trace dans mon expérience d'une impression relative à l'âme elle-même. Si l'âme est une et identique à elle-même, de la même manière l'impression sur laquelle elle repose devrait être unique, identique et se répéter tout au long de mon existence : « cette impression doit nécessairement demeurer la même invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. » On voit bien ici l'essentiel de la critique humienne : il y a contradiction pure et simple dans le fait de fonder une idée simple et unique (celle du moi) sur des impressions changeantes, interrompues et sans cesse modifiées. Nous ne pouvons bâtir un édifice solide sur un sol instable et c'est toute la métaphysique qui dégringole sur le terrain mouvant de l'expérience : l'idée du moi n'est qu'illusoire car les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps, rendant ainsi impossible l'idée même d'une substance pensante permanente, simple et unique. On pourrait certes soutenir que l'idée de l'âme a une autre origine que l'impression sensible, mais Hume rejette cette éventualité, et affirme à la fin du passage que l'idée de l'âme disparait si sa condition n'existe plus : « Ce ne peut donc pas être d'une de ces impressions, ni de toute autre que provient l'idée du moi, et en conséquence, il n'y a pas une telle idée. » Mais la position de Hume ne recèle-t-elle pas en son fond un danger bien plus réel que l'affirmation métaphysique du moi ? En effet en n'acceptant que des impressions passagères et furtives, nous nous interdisons, du moins à première vue, toute compréhension du psychisme. La pensée a-t-elle encore un sens lorsque la notion même de sujet est niée ? Certes, on pourrait dire de Hume ce que Montaigne, autre sceptique, affirmait dans ses Essais « Je ne peins pas l'être. Je peins le passage » (Montaigne, Essais, L III, chap 2), mais la succession incessante des perceptions et des impressions loin d'éclairer la nature humaine l'obscurcit . En effet pour que notre vie mentale ait un sens, il faut postuler une unité quelconque, de la même manière que les mouvements d'une planète aussi divers soient-ils lors de l'observation depuis la terre n'en forment pas moins une unité. Quelle sera donc l'intelligibilité du psychisme si tout se dissout dans des pensées sans lien nécessaire et des représentations atomisées ? En supprimant l'idée du moi, Hume ne supprime-t-il pas dans un même élan la possibilité même d'une psychologie ? Car si l'on admet comme le fait l'auteur la présence de la haine ou du chagrin mais que l'on refuse le concept d'un moi colérique ou d'un moi triste, c'est l'idée même de la psyché (âme) qui disparaît , tout au moins comme unité substantielle de mes représentations. C'est ce scepticisme qui anime le Traité de la Nature Humaine, et Hume lui-même éprouvera des difficultés lorsqu'il s'agira de qualifier un esprit sans idée du moi. Il utilisera une métaphore, mais en bon sceptique en montrera immédiatement les limites : « l'esprit est une espèce de théâtre, où différentes perceptions font successivement leur apparition, passent , repassent s'écoulent et se mêlent en une infinité de situations et de positions…il ne faut pas que la comparaison du théâtre nous abuse, …nous ne possédons pas la notion même la plus éloignée du lieu où ces scènes sont représentées, ou des matériaux dont ce théâtre est composé » (Hume, Traité de la Nature humaine). Le rôle de la philosophie est bien de nous présenter ce qui est (la pensée ou plutôt « les » pensées) tout en jetant le doute sur l'idée du moi, ici assimilée à une pure fiction. L'empirisme de Hume représenterait la réalité de la pensée, la modification incessante des impressions sensibles, alors que le rationalisme de Descartes lui forgerait la chimère d'un moi stable, identique à soi et distinct de ses pensées. Conclusion This book is a recent addition to Cambridge's "Introductions to Key Philosophical Texts" series, which offers "introductory textbooks" on philosophical classics. Each book is supposed to "guide readers through the main arguments" of the philosophical text in question, while "dealing with issues of interpretation." They are also supposed to provide some insight into the relevant philosophical context within which the book was written as well as an appreciation of its reception. Volumes in this series assume "no philosophical background knowledge" and should "be suited to introductory university-level courses." Wright is aware of his charge, and his book has several attractive features that should make it a suitable introduction to the Treatise. He subdivides each chapter into manageable chunks and provides easy to follow subheadings ("Hume's Conception of Philosophy and Its Methods," "Moral Sense in Hutcheson's Philosophy") designed to cue students to the topic currently under discussion. He also follows authors like Norman Kemp Smith and Annette Baier in attempting to provide a unified reading of the Treatise as a whole. Wright thinks the Treatise poses a special problem for fledgling readers. Given that there are many rival interpretations of it, do you explain and compare all of them, or do you provide only one reading? Wright thinks both options are unacceptable. The former runs the risk of making it appear that the Treatise is so unclear that, as Hume's late nineteenth-century editor L. A. Selby-Bigge said, "all philosophies may be found in it, or none at all," while the latter tack invites "oversimplifying" Hume's arguments. Wright's solution is to take a "middle course," one that provides a unified reading of the Treatise while showing how it differs from other interpretations. But Wright is also a man with a mission, and that mission determines the "middle course" he charts through the Treatise. He has been a prime mover in "the 'new Hume' debate" -- the controversy over whether Hume is a skeptical realist, that is, whether he was both a realist, committed to a world independent of our perceptions, and a skeptic, believing there is precious little our limited understandings can grasp of its nature. Wright's earlier book, The Skeptical Realism of David Hume (1983), leaned heavily on his reading of key passages in An Enquiry concerning Human Understanding to make his case. His mission here is to show that Hume is a skeptical realist throughout the three books of the Treatise. He bolsters his reading by examining how Hume's views relate to those of his predecessors. After a lengthy discussion in Chapter 1 of Hume's intellectual development and the scholarly controversies surrounding it, Wright describes Hume's science of human nature and its basic machinery in Chapter 2, "First Principles." His Hume doesn't aspire to be the Newton of the moral sciences, but is firmly rooted in Cartesian science and philosophy and in the British tradition of experimental natural philosophy exemplified by Boyle. For Wright, the Cartesian tradition and the prevailing eighteenth-century mechanical account of the imagination represented in Chambers' Cyclopedia provide Hume with a hypothesis about the association of ideas that he uses to explain the Copy Principle and the transfer of force and vivacity from impressions to ideas. Wright maintains that Hume's account of the origin of our ideas plays an important skeptical role. His "central goal is to show the limits of what we can legitimately believe on the basis of those ideas, and to postulate other processes of the imagination which explain how we construct the reality in which we naturally and inevitably believe" (78). Wright spells out this picture in the next three chapters, which make his core case for reading the Treatise as a skeptical realist tract. In Chapters 3 ("Causation") and 5 ("Determinism"), Wright argues that Hume's account of our idea of causation and the necessary connection it involves, which are captured in his definitions of cause and necessity, concern only "the epistemological basis of our ascription of causal necessity, not … what we intend to convey when we make such ascriptions" (189). Thus, Hume's definitions aren't "his last word … on the ontology of causation" (81). If we read the definitions as epistemological, they are "signs of a genuine but unintelligible necessity" (170), which Wright thinks also applies to Hume's accounts of liberty and necessity. On his reading, Hume attributes "real ontological necessity" (xii) both to physical events and human wills. Wright assumes that there are three live options on the ontology of causation: reductionism (or the regularity theory), skeptical realism, and the projectivist or expressivist quasi-realism championed by Blackburn and others. Having already rejected reductionism, he suggests that quasi-realism can't capture Hume's intentions, since Hume gave no account of language as expressive rather than descriptive, but declines to discuss that view in detail. Wright maintains that Hume's explanation of why we suppose there is power or necessity in matter is based on his associationism, not on views about language having more than a descriptive function (213-4). For Wright, this leaves skeptical realism the winner of the ontological sweepstakes. Supplementing Wright's case is Chapter 4 ("Skepticism"), which deals, often perfunctorily, with the several topics Hume addresses in the final part of Book 1, including skepticism about reason, the senses, material substrata, and personal identity. Discussing skepticism about the senses, Wright defends his earlier attribution to Hume of that staple of scientific -- and thus for Hume, skeptical -- realism, the representative theory of perception, or indirect realism. "Like other philosophers, Hume distinguishes between dependent sensory perceptions and independent external objects… . This is the theory of the 'double existence of perceptions and objects' adopted by philosophers, including Hume himself" (152). Wright is adamant that Hume holds the theory, despite the fact that Hume himself offers an extended critique of it. But for Wright, this only reinforces the point that Hume's "deepest form of skepticism is cognitive" -- "based on the obscurity of the basic suppositions which we naturally make about reality, including the belief that the objects of our senses continue to exist while unperceived" (xi). Wright argues that skepticism about our cognitive faculties runs throughout Part 4 of Book 1, culminating in the "total skepticism" of 1.4.7. Passions -- curiosity and ambition -- not reason, save us from total skepticism and provide the motivation to pursue science. These central chapters cover Book 1 and extend the argument into Book 2 with the discussion of liberty and necessity. But beyond that, skeptical realism doesn't figure into Wright's other accounts of Book 2 topics, the passions (Chapter 6) and motivation (Chapter 7). By the time he gets to Book 3, skeptical realism is glaringly absent, and Wright seems ambivalent about whether there are parallels between Humean science and Humean morality, or whether they are essentially different. Moral judgments, like inductive inferences, aren't based on reason, and there is also a gap between what is the case and what ought to be the case, just as there is a parallel gap between past regularities and the future. Psychological mechanisms fill the gap in both cases. For moral judgments, "the gap is filled by a mechanism which projects our sentiments or feelings on to reality" (255), while custom fills the inductive gap. There the parallels end. There is a "fundamental asymmetry" (253) between causal and moral judgments. Hume's skeptical realism about causation commits him to the view that there is an unknown reality that, had we better mental faculties, could close the gap between past regularities and the future. In the moral case, however, there is no reality "out there" that could, even in principle, fill the gap between is and ought. We project (255) our moral sentiments onto an objective world that is "indifferent" to morality. Wright not only abandons skeptical realism for the case of morality, but in endorsing the view that we project our moral sentiments onto the world, he also sounds suspiciously like he's adopting the projectivism characteristic of Blackburn's quasi-realism. Whatever the relative merits of these rival positions, Wright has, by his own admission, failed to provide the unified reading of the Treatise he advertised. Irrespective of how deep a challenge Wright's failure to provide a unified interpretation poses to his skeptical realist reading of the Treatise, it definitely raises questions about the success of his "middle course" strategy as a vehicle for presenting it to students who have been exposed to little or no philosophy and, thus, raises questions about whether he succeeds in meeting the series' aims. Wright is well versed in the debates Hume entered into and the controversies about his views current among our contemporaries. But his book is so peppered with references to players in both sets of debates that it is unclear whether beginning students will be able to recognize whether the philosophers to whom Wright refers are Hume's contemporaries or ours. Without a chronological scorecard and a systematic account of the debates involved, it's hard for beginning students to locate the players. Is Grotius a contemporary of Galileo -- or Garrett? Some of Wright's discussions of rival interpretations are too abbreviated for beginners to follow -- for example, his two-paragraph discussion of Schneewind's suggestion of how Hume may escape moral skepticism (252). Others, such as his discussion of Hume's intellectual development (Chapter 1), are too fulsome. Designed to show how recent scholarship on that topic challenges the traditional picture, it is 39 pages long and contains over 100 footnotes. Although undergraduates may be interested in Hume's intellectual development, they probably aren't that interested in scholarly controversies about it. However, it is important to realize that what makes this book difficult for beginning students is not solely a matter of Wright's chosen strategy. There is something problematic in general about attempting to introduce a complex, subtle, and controversial philosophical classic in its entirety to students with no previous background in philosophy. Perhaps we shouldn't take Cambridge's stated aims for the series so seriously. Its worthiness as an "introductory textbook" aside, how does Wright's book fare in reading the Hume of the Treatise as a skeptical realist? Even in the areas where the case for skeptical realism is arguably most plausible, there are problems with Wright's reading. His emphasis on the continuity of Hume's views with those of his predecessors ignores what is radical about his project. While Wright's account of association treats it as continuous with the Cartesian and mechanistic traditions, Hume regards his use of that principle as what entitles him "to so glorious a name as that of an inventor" (Abstract 35/SBN 661). To emphasize the radically innovative character of his experimental science of human nature, he very deliberately associates himself with Newton, likening the "gentle force" of association to that of gravitation, as "a kind of attraction, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural" (T 1.1.4/SBN 12-3). Wright also ignores Hume's strategy in introducing the distinction between impressions and ideas, as well as the centrality of his account of definition. In his project for the total reform of philosophy, his account of definition is designed to play both a critical role -- eliminating speculative hypotheses about the "ultimate original principles" of human nature -- and a constructive one -- providing an accurate account of the cognitive content of our ideas. Hume began the Treatise with an account of impressions and ideas because he believed that any intelligible philosophical question must be asked and answered in those terms. He is deliberately moving away from what he regards as incoherent metaphysics to the only area where a clear understanding of the central concepts of philosophy can be had -- the realm of impressions and ideas. Metaphysics tempts us to think that we can find principles that will show us the ultimate nature of reality. Hume shows us how to resist that temptation. Wright misses this resolutely anti-metaphysical aspect of Hume's project. In doing so, he joins a long line of Hume's readers who take him to share their interest in discussing ultimate metaphysical questions. All this is evident in Wright's case for skeptical realism about causation. He fails to see that Hume is interested in capturing the cognitive content of our idea of causation in his definitions of cause, not in drawing metaphysical or ontological implications from them. Ironically, then, while Wright is correct to say that Hume's definitions aren't "his last word on the ontology of causation," that is because they aren't his first word, either. Hume isn't playing that game at all. As far as the skeptical realist debate goes, Hume rejects all three options Wright entertains: reductive regularity, quasi-realism, and skeptical realism. All are positions in the metaphysics of causation, and Hume isn't doing metaphysics. Wright's insistence on ignoring the anti-metaphysical strain in the Treatise helps explain why he is also so eager to attribute indirect realism to Hume, despite his trenchant dismissal of this "arbitrary," "groundless" system, which he regards as "only a palliative remedy," which both depends on the ordinary person's view and "contains all [its] difficulties, with some others that are peculiar to itself" (T 1.4.2.46/SBN 211). While Hume thinks that we can easily enough determine that the ordinary person's view is incorrect, "the double existence theory," as he calls indirect realism, is actually worse. His own account of our ideas of objects, which he calls "the true philosophy," "approaches nearer to the sentiments of the vulgar, than to those of a mistaken knowledge" (T 1.4.2.9/SBN 222-223) -- that is, closer to the ordinary person's theory than the philosophers' double existence theory. Given his attribution of indirect realism to Hume, it is not surprising that Wright refuses to acknowledge that Humean impressions are not representative. Were he to grant that "the ultimate cause" of impressions is "perfectly inexplicable by human reason," and that it is "impossible to decide with certainty" how they are derived, "nor is such a question material to our present purposes" (T 1.3.5.2/SBN 84), he would see that regarding impressions as representative opens the door to metaphysics that Hume is trying so hard to close. But without that assumption, neither indirect realism nor skeptical realism has any legitimate claim to be views Hume actually held.

- cuidados cirurgia desvio de septo
- http://aenaga.com/documentos/file/55297048848.pdf
- sexo com a vaca
- http://root3idlf.holf.cn/cif/data/uploads/img/file/174768174198.pdf
- http://jiatai888.com/UserFiles/file/\/pafubefezavaj.pdf
- http://thebeautydog.com/admin/ckfinder/userfiles/files/zadiso.pdf
- george crockett academy
- konotecu
- sifava
- http://www.alexgis.com/siteuploads/editorimg/file/72296944922.pdf
- siwi
- zuxupulu
- http://coolscape.info/images/files/9eb265a3-231a-40fb-ac9b-b73876d46366.pdf