

# Histoire de la philosophie

## 60 L'idéalisme post-hégélien

### Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Le plan que je vous ai donné est organisé géographiquement, par souci de simplicité, je suppose, et vous pouvez le parcourir au fur et à mesure de vos besoins. Je souhaite insister particulièrement sur les trois points que j'ai notés au tableau. Schopenhauer : vous trouverez un chapitre sur Schopenhauer dans Stumpf, qui n'existait pas auparavant, mais qui figure dans cette édition.

On trouve également dans Gardner quelques extraits de Schopenhauer. Puis l'idéalisme personnel, qui a exercé une influence considérable sur la philosophie américaine (voir en bas de page : « L'idéalisme personnel en Amérique »). Enfin, le mouvement néo-kantien.

Donc, avec ceux-ci, et F.H. Bradley en Grande-Bretagne, il représente un exemple de néo-hégélien du début du XXe siècle. Plus précisément, le néo-hégélien qui a profondément influencé Whitehead. Nous en parlerons probablement vendredi pour faire la transition.

N'oubliez pas ce que j'ai dit au tout début de notre discussion sur la pensée post-kantienne : ce mouvement idéaliste tente de projeter sur la réalité tout entière ce que l'on perçoit dans le prisme, le miroir, ou quelle que soit la métaphore que l'on emploie, de son propre esprit, de sa propre conscience. Vous le voyez déjà chez Hegel : la conscience de soi est un microcosme de l'esprit absolu dans sa manifestation se déployant à travers l'histoire. Et cette même idée se retrouve tout au long de sa pensée.

Comme je l'ai indiqué au tableau, Schopenhauer est un idéaliste volontariste, ce qui signifie que l'aspect du moi qu'il juge le plus révélateur, c'est-à-dire le plus fondamental pour comprendre la réalité, est la volonté plutôt que la raison. Ainsi, là où Hegel affirmait que le rationnel est le réel et le réel est rationnel, autrement dit, que l'on appréhende la réalité à travers sa propre dialectique consciente, Schopenhauer soutient, en quelque sorte, que la volonté est la réalité et la réalité est la volonté. On comprend donc la réalité à l'image de la volonté humaine.

On retrouve donc ces variations tout au long du texte. Si vous consultez les trois références bibliographiques en bas de la liste, Ewing vous offrira un bon aperçu de la tradition idéaliste, de son histoire jusqu'au XXe siècle, avec des extraits et des commentaires. Si son influence sur la pensée religieuse vous intéresse, l'ouvrage de C.C.J. Webb, couvrant la période de 1850 au XXe siècle, est très utile.

Et si son influence sur la pensée sociale et politique vous intéresse, alors A.J.M. Milne. Rien à voir avec le Milne de Winnie l'Ourson. L'un d'entre vous a froncé les sourcils. Vous connaissez Winnie l'Ourson ? Je veux dire, c'est mieux, à certains égards, que le Dr. Seuss, si vous vous souvenez du Dr. Seuss.

Mais ces livres méritent votre attention. Et ceux d'entre vous qui étudient les sciences politiques ou l'histoire auraient tout intérêt à jeter un œil au livre de Milne. Il apporte un éclairage précieux sur de nombreux points.

Très bien, commençons par évoquer quelques auteurs moins connus, puis revenons à Schopenhauer. En France, on trouve un homme comme Mendebiran, et chez lui, il semble que ce soit davantage le sentiment que la volonté ou la pensée qui prime. C'est comme s'il disait : « Je ressens, donc j'existe. »

Et le sentiment est réel, et le réel est sentiment. Voilà une vision un peu romantique. Maurice Blondel est un personnage intéressant.

Philosophe chrétien profondément influencé par le romantique Schelling, il fut également un militant philosophique et social de son temps. Dans la France des années 1930, un débat s'instaura sur l'existence même d'une philosophie chrétienne. Blondel y participa activement, affirmant avec conviction qu'elle pouvait exister.

En effet, il considérait son idéalisme romantique comme une philosophie chrétienne. En Italie, j'ai déjà évoqué Giovanni Gentile, ministre de l'Éducation de Mussolini, comme penseur politique et théoricien du fascisme. Benedetto Croce est particulièrement important en esthétique et en théorie esthétique.

Il est encore lu aujourd'hui pour ses contributions dans ce domaine. Si vous recherchez une conception hégélienne de l'esthétique, Croce sera sans doute plus accessible que le maître lui-même. En Grande-Bretagne, F.H. Bradley, comme je l'ai mentionné, est une figure majeure.

Mais A.E. Taylor est un auteur intéressant et très accessible. Il a enseigné à Cambridge. Il a écrit un manuel de métaphysique intitulé \*Éléments de métaphysique\*, qui illustre parfaitement comment un idéaliste hégélien pourrait aborder la métaphysique dans la tradition hégélienne conservatrice et classique.

Il était également un spécialiste de Platon. Quelqu'un a fait remarquer que, dans son ouvrage sur Platon, il transforme le bon vieux Platon en un fervent épiscopalien. Il était théiste et a écrit un autre livre intitulé « La Foi d'un moraliste », dans lequel il développe une sorte d'argument moral en faveur de l'existence de Dieu.

Taylor est donc une figure importante. William Temple était philosophe à Oxford, mais plus tard dans sa carrière, il a intégré la hiérarchie de l'Église anglicane et est

devenu archevêque de Canterbury dans les années 1940. Il a beaucoup écrit sur l'éthique sociale, mais son œuvre philosophique la plus importante est *Nature, Man, and God*.

On voit bien qu'il a abordé un vaste sujet : la nature, l'homme et Dieu. Une fois ces thèmes traités, que reste-t-il ? C'est précisément là où il veut en venir.

C'était un livre de métaphysique, l'autre chose. Mais il a aussi un autre ouvrage intitulé « *L'Esprit créateur d'Albrecht* », dans lequel il reprend les notions platoniciennes de bonté, de vérité et de beauté et soutient qu'elles se trouvent dans l'Un, Dieu, l'Absolu. Je devrais peut-être préciser, et nous y reviendrons, que Bradley n'assimile pas l'Absolu à Dieu.

Dieu est la manifestation suprême de l' Absolu, mais il n'est pas l'Absolu. Il y a là une nuance subtile. En disant cela, il cherche à éviter le panthéisme.

Aux États-Unis, on retrouve une forme d'idéalisme plus ancienne chez Jonathan Edwards et, bien sûr, dans le transcendantalisme. Le transcendantalisme américain, notamment chez Emerson, est une sorte de romantisme américain, en ce sens très marqué. Mais le mouvement hégélien en Angleterre, qui s'est concentré à Saint-Louis avant de se diffuser largement, a été le mieux représenté, je crois, par Josiah Royce, qui enseigna à Harvard durant l'âge d'or du département de philosophie de cette université.

Certains pensent que nous vivons actuellement un nouvel âge d'or. Mais à l'époque, nous avions Josiah Royce, William James et George Sandiana, un ensemble de personnalités exceptionnelles. Royce, en quelque sorte, transpose la vision hégélienne de la réalité dans le contexte américain, parlant de l'esprit de la communauté plutôt que de l'esprit absolu, et ainsi de suite.

On retrouve toutefois certaines idées politiques et la conception de l'État propres à Hegel dans la vision de la communauté, ce concept typiquement américain, chez Royce. Et puis, il y a l'idéalisme personnel américain, incarné par Borden Parker. Il s'agit de BP, pour Borden Parker Bowne.

Par ailleurs, l'Université de Californie du Sud fut, pendant plusieurs années, un foyer de l'idéalisme personnel. Son bâtiment de philosophie porte d'ailleurs le nom de Borden Parker Bowne Hall of Philosophy, en hommage à ce philosophe. Les deux principaux centres de l'idéalisme personnel étaient l'USC et l'Université de Boston.

C'est à l'Université de Boston qu'Edgar Sheffield Brightman enseigna pendant de nombreuses années. Parmi ses étudiants figuraient plusieurs évangéliques, ce qui lui permit d'exercer une influence considérable sur la pensée évangélique des années 1950 et suivantes. Il effectua des travaux de doctorat sous la direction de Brightman.

Edward Carnell, théologien et philosophe des religions à Fuller dans les années 1940 et 1950, partageait également cette opinion. Pendant un temps, cette philosophie fut l'une des plus influentes parmi les penseurs chrétiens, tant conservateurs que libéraux. À ce stade, il me semble juste d'affirmer que l'idéalisme personnel relève davantage du passé que d'une réalité actuelle vigoureuse.

Mais on trouve encore des gens qui y font référence avec une sorte de nostalgie pour cette époque révolue. Précisons que l'idéalisme personnel s'est manifesté sous diverses formes, mais sous la forme Bowne-Brightman- Battocci , il ne s'agissait pas d'un idéalisme moniste, comme l'était le mouvement hégélien, mais d'un idéalisme pluraliste. En ce sens, il semble donc remonter davantage à Brightman et à sa pensée multiple qu'à Hegel.

La meilleure représentation métaphysique de ce concept que je connaisse est l'ouvrage de Brightman, *\*Person and Reality\**. *\*Person and Reality\**. Un titre intéressant, car l'œuvre majeure de F.H. Bradley s'intitulait *\*Appearance and Reality\**, et celle de Whitehead, *\*Process and Reality\**.

Ils tentent donc tous de caractériser la réalité. Bradley, par exemple, l'envisage en termes d'apparences, qui, selon lui, ne sont réelles que dans une certaine mesure. Il y a donc des degrés de réalité dans toute apparence, plutôt qu'un simple décompte numérique des écarts.

Et, bien sûr, il existe différents degrés de réalité à toutes les étapes du déploiement historique de la dialectique hégélienne. Le titre « Apparence et Réalité » reflète cela, tout comme celui de Whitehead, « Processus et Réalité », car Dieu est en devenir, comme toute chose. Le modèle sous-jacent utilisé par Whitehead est celui de la perception sensorielle, de la conscience sensorielle, qui est un processus.

Ainsi, lorsque Brightman aborde la question de la personne et de la réalité, il affirme que le concept de personne est celui qu'il convient d'utiliser pour parler de ce qui est le plus pleinement réel et le plus fondamentalement réel. De ce fait, il est évident qu'il parle d'un Dieu personnel. Et, en tant que pluraliste, cela signifie qu'il existe Dieu et d'autres personnes.

Et c'est ce qui le rendait attrayant aux yeux des philosophes chrétiens. Lui et Bertoci , face au problème du mal, adoptaient une position théiste finitiste . Autrement dit, si l'on pose le problème du mal comme la contradiction apparente au sein d'un ensemble de quatre propositions – Dieu est parfaitement bon, Dieu est parfaitement puissant, Dieu est parfaitement sage, et le mal gratuit existe –, alors l'une de ces quatre propositions doit être invalidée s'il y a contradiction.

Brightman estimait que l'idée d'un Dieu tout-puissant devait être abandonnée. Il reconnaissait donc que Dieu avait un pouvoir limité. J'évoque ce point car je pense que l'idéalisme métaphysique peine à expliquer le problème du mal.

Dans une perspective moniste, le mal fait évidemment partie intégrante du tout. Dans une perspective panthéiste, il relève du divin, ou bien il n'est que le revers de la médaille du bien et n'est pas véritablement mauvais. Vous vous souvenez sans doute du problème que nous avons rencontré avec Plotin, sa théorie des émanations et son idéalisme moniste.

Or, avec un idéalisme pluraliste, on se heurte aussi au problème du mal. Car une grande partie de l'approche théiste traditionnelle de ce problème repose sur l'existence d'une création physique ordonnée. Une création physique ordonnée, dont l'organisation est intentionnelle.

Ainsi, lorsque nous enfreignons certains processus naturels ordonnés, nous souffrons de maux d'estomac, de caries, d'artères bouchées, voire de fractures de la tête si nous nous penchons trop par la fenêtre. En d'autres termes, le mal est dû en partie à la discipline qui nous fait défaut aujourd'hui, faute de retenue et de respect pour l'ordre naturel. Mais de toute façon, cela a une fonction, et c'est ainsi que cela s'est développé : la formation de l'âme dans un univers ordonné.

Vous vous souvenez de la théodicée de la formation de l'âme. Or, s'il n'existe aucun ordre physique en dehors de l'esprit de Dieu, ou de nos esprits, alors il n'existe aucune cause extérieure au mal. Et dans le cadre de la théorie de Berkeley, qui est à l'origine de votre perception passive de la douleur ? Voyez-vous.

Le problème du mal se retourne donc en réalité contre Dieu. Or, Brightman, loin de vouloir rendre Dieu responsable du mal et de prétendre qu'il n'est pas entièrement bon, était un homme passionné, très sensible à la souffrance humaine. Constatant l'ampleur du mal qui semble dépourvu de sens, il ne pouvait l'attribuer à un cosmos désordonné, comme le faisait Augustin. Il ne pouvait que l'attribuer à une force qui agit dans l'esprit de Dieu et sur laquelle Dieu n'a aucun contrôle : ce qu'il appelle le troisième mal.

En d'autres termes, la réalité comporte une part d'irrationalité, et donc un Dieu fini. Autrement dit, le problème du mal est un problème éternel pour l'idéaliste métaphysique. Voilà pour la liste de courses.

Permettez-moi donc de dire quelques mots sur Schopenhauer. Vous constaterez que le chapitre de Stolz sur Schopenhauer est très accessible et très compréhensible, et les extraits proposés, je pense, vous donneront l'impression d'approfondir le sujet. Pour vous situer, l'œuvre majeure de Schopenhauer s'intitule *Le Monde comme volonté et comme idée*.

Rappelez-vous, j'ai dit que les idéalistes perçoivent les choses à travers le prisme de leur propre identité. Or, deux choses dont nous avons conscience en nous, par introspection, sont la volonté et les idées. Si tel est le prisme à travers lequel je me perçois, si tel est ce que je vois dans le miroir, alors je vais projeter cette image sur la réalité dans son ensemble .

Le monde est volonté et idée . Or, la réalité est plus complexe, car Schopenhauer, dans son insistance sur la volonté, est influencé par Kant et Fichte, deux idéalistes qui soutenaient que nos idées du monde matériel, ce que Fichte appelait le non- moi , ne sont que des phénomènes. Schopenhauer conçoit donc le monde comme un phénomène à travers le prisme de nos idées, et la volonté comme un noumène, une réalité et une apparence.

La réalité sous-jacente, c'est la nature de la volonté. Comment s'y prend-il ? Eh bien, la notion de phénomène est simple, maintenant que vous connaissez si bien Kant. La partie consacrée au phénomène est très facile à comprendre.

L'idée est que l'esprit, l'esprit humain, possède des idées que nous considérons comme des représentations de la nature. Mais nous les ordonnons selon des catégories a priori. Autrement dit, à l'instar de Kant, il considère qu'il existe des catégories a priori universelles et nécessaires.

Il parle de catégories comme de la quadruple racine de la raison suffisante. Autrement dit, il distingue quatre ensembles de catégories.

Mais elles ne sont pas tout à fait identiques aux catégories de Kant en ce qui concerne leur identification. Il distingue le fondement et le conséquent.

Cause et effet. Espace et temps. Motif et action.

Or, notez que ce sont des catégories à l'aide desquelles nous parlons effectivement du monde dans lequel nous vivons. Ce ne sont pas des catégories newtoniennes comme celles de Kant. Lorsqu'il parle de fondement et de conséquent, il parle du fondement logique d'une chose et de ce qui en découle.

Prémisse et conclusion. Axiome et inférence. Il parle ici du monde des idées abstraites.

Le monde de la pensée théorique. C'est ainsi. Kant le disait aussi.

C'est ainsi à cause de nos catégories. Voilà ma vision du monde. Voilà ma conception du monde.

Le monde tel que nous le concevons. De même pour la cause et l'effet. C'est ainsi que nous pensons en termes d'objets physiques.

Événements physiques. Nécessité causale plutôt que nécessité logique. L'espace et le temps, comme Kant l'a clairement exposé dans son esthétique transcendantale, relèvent d'objets mathématiques.

Nous ne trouvons donc pas seulement une nécessité logique, mais aussi une nécessité causale et une nécessité mathématique.

Dans notre façon de concevoir le monde. Et en matière de motivation et d'action, c'est ainsi que nous concevons le nous-mêmes . C'est ainsi que nous concevons le nous-mêmes .

Ainsi naît l'idée de nécessité morale. Le monde de nos idées est donc un monde où coexistent nécessité logique, nécessité causale, nécessité mathématique et nécessité morale. Mais toutes ces nécessités ne sont que des phénomènes.

C'est ainsi que cela apparaît. En réalité, il n'en est rien . En fait, l'antithèse – notez le mot – de la nécessité, c'est quoi ? En réalité, le monde est volonté, non nécessité.

Donc, ce phénomène et Newman sont antithétiques. Le monde est de nature volontaire. Comment développe-t-il cette idée ? Eh bien, il dit, voyez-vous, que le monde est mon idée.

C'est-à-dire, mon Vorstellung , ma représentation. Une manière symbolique de parler du monde. Le monde est mon idée.

« Vorstellung » désigne une représentation symbolique en religion. Or, la science n'est autre qu'un mode de communication symbolique. Les mathématiques aussi.

La logique est un mode de communication symbolique. L'éthique, en termes de motivation et d'action, est également un mode de communication symbolique. Il ne s'agit pas d'une représentation à correspondance univoque.

C'est ainsi. Le monde est mon idée, un monde projeté par ma volonté. Car j'impose ma volonté au monde et j'y impose mes catégories de pensée.

Mais c'est là la quadruple voie de la raison suffisante. Or, notez que lorsqu'il parle de raison suffisante, il s'appuie sur l'expression de Leibniz, la loi de la raison suffisante. Tout dans l'ordre des monades est tel qu'il est pour une raison suffisante.

Rien n'arrive sans raison suffisante. La loi de la raison suffisante est comme un principe causal, un principe de nécessité.

Il ne peut en être autrement. Le meilleur des mondes possibles se révèle être le seul monde possible pour Leibniz.

Une nécessité, certes. Mais, selon Schopenhauer, une telle raison suffisante n'est qu'une notion, une structure que nous imposons aux choses. C'est une projection de ma volonté.

Eh bien, si l'on veut parler de réalité, l'essentiel est de comprendre que le moi est, à la base, une volonté. Une force impulsive, motrice, conative. Or, l'une des manières intéressantes dont il développe cette idée aura une grande influence sur les existentialistes par la suite .

Il n'aborde pas la question en s'intéressant à la pensée humaine, car celle-ci ne mène qu'aux phénomènes, mais en observant ma manière de vivre corporellement. Sa phénoménologie se révèle être une phénoménologie de ce que l'on appelle désormais le corps vécu.

L'adjectif est ici important. Le corps considéré comme objet d'étude n'est pas le corps dans lequel vous vivez . Un corps vécu , c'est votre expérience corporelle consciente.

La conscience d'être corporel. Une expérience corporelle vécue. On peut percevoir la différence entre le temps objectif, mesuré par le mouvement physique, et le temps vécu.

Là où le temps vécu s'étire, s'accélère ou s'arrête. De même, on peut distinguer la mort comme phénomène biologique et la mort comme expérience vécue au moment de mourir. Or, pour les existentialistes, les qualités existentielles sont, de toute évidence, radicalement différentes.

De même, Schopenhauer s'intéresse à cette expérience corporelle vécue . Jetez donc un œil à la page 92 et aux suivantes, où il aborde ce sujet. (Bas de la page 92.)

Section numéro 18. Le sens du monde que je cherche se présente à moi comme ma simple représentation. On ne saurait le trouver si l'enquêteur n'était rien de plus qu'un sujet purement conscient, un chérubin ailé sans corps.

Mais lui-même est enraciné dans le monde. Il s'y trouve en tant qu'individu. Et pourtant, il est donné entièrement par le biais d'un corps et des affections de ce corps, au point de départ de la compréhension et de la perception du monde.

Voyez-vous, pour Kant, le point de départ de la compréhension était l'expérience empirique, l'expérience sensorielle. Il s'intéresse donc ici à la réalité du corps vécu. Voyez le paragraphe 93 en haut de la page.

Non, retirez-le. 92, à mi-page. Au sujet de la connaissance, au sujet connaissant, moi, qui n'apparaît comme individu que par son identité corporelle.

Ah oui. Celui qui n'apparaît comme individu que par son identité corporelle. C'est bien comme ça qu'on identifie un individu, n'est-ce pas ? Vous voyez ? C'est l'apparence.

Ce corps est donné de deux manières totalement différentes. Il est donné par une perception intelligente en tant que représentation, un objet parmi d'autres, soumis aux lois de ces objets. Les nécessités, la raison suffisante.

Mais elle se manifeste aussi d'une autre manière, c'est-à-dire par ce que chacun perçoit immédiatement, désigné par le mot volonté. Tout véritable acte de volonté est inévitablement un mouvement du corps. On ne peut vouloir et agir sans avoir simultanément conscience que cela se traduit par un mouvement corporel.

Puis, le début de la page 93. Dans un certain sens, on peut dire que la volonté est une connaissance a priori du corps. Puis, à la page 99, il passe de ma volonté à la volonté en soi .

Environ douze lignes avant le bas de la page. Il ressort clairement de ce qui a été dit que la volonté, en tant que chose en soi, échappe au principe de raison suffisante sous toutes ses formes. Elle est totalement dénuée de fondement.

Ce n'est pas la conséquence d'un fondement quelconque. C'est sans fondement. Bien que chacun de ses phénomènes soit soumis à ce principe.

Elle est exempte de toute pluralité, bien que ses phénomènes soient innombrables. Elle est elle-même une, mais non en tant qu'objet unique. Car l'unité d'un objet ne se connaît que par opposition à toute pluralité possible.

La volonté n'est pas une comme l'est un concept. Un concept naît de l'abstraction. Il est une en tant que ce qui se situe hors du temps et de l'espace, hors de tout principe d'individuation.

Autrement dit, hors de toute possibilité de pluralité. Voyez-vous, si mon identité individuelle est celle d'une volonté, d'un être doté d'une volonté propre, ma volonté qui m'identifie, et non mes idées, alors il existe de nombreuses volontés, mais aussi une volonté unifiée. La réalité ultime est donc celle d'une volonté unifiée, d'une volonté absolue.

Non pas l'esprit absolu comme chez Hegel, mais la volonté absolue comme chez Schopenhauer. C'est donc le thème qu'il développe. La chose en soi est de nature volontaire.

L'absolu se manifestera aveuglément par l'impulsion, par un jaillissement créateur. Vous comprenez le romantisme ? Or, cela a toutes sortes de conséquences pour Schopenhauer, des conséquences pessimistes. Cela signifie qu'au cœur de la réalité, il y a une quête sans fin dont on ne peut s'échapper.

Si l'on se dégage de la quête incessante, il ne reste que l'ennui et la souffrance. Dans ce monde, il n'y a donc que désir insatisfait, volonté inassouvie, ou bien ennui et souffrance. Selon Schopenhauer, c'est le pire des mondes possibles.

Le pire des mondes possibles. Voyez-vous, et c'est là que réside la source du pessimisme de Sartre, on peut atténuer ce pire par l'expérience esthétique, qui est à la fois contemplative et représentative.

Mais c'est s'absorber dans le monde comme une idée. On peut se tourner vers la responsabilité éthique et lutter pour dépasser sa propre volonté, gagner en empathie et fusionner sa volonté non pas comme un désir personnel, mais comme la volonté de la volonté absolue. Mais quel impact cela a-t-il sur notre propre volonté ? La troisième alternative est un ascétisme qui nie la volonté, la réprime.

Mais si le monde est une projection de ma volonté, alors si je réprime ma volonté, je nie mon monde. Ainsi, si je n'ai aucune volonté de voir, de penser, d'observer, alors il n'y a rien. L'état de néant en est la conséquence.

Eh bien, les extraits de Hartman comprennent tout cela, pages 122 à 126. Ai-je mentionné Hartman dans Gardner ? Je l'ai mentionné car Schopenhauer avait une sorte de disciple, un adepte, Edward von Hartmann, qui, partageant le pessimisme de Schopenhauer, affirmait que l'ultime acte de volonté devait nécessairement être un suicide. Ainsi, si nous vivons dans le pire des mondes possibles, le suicide en est la conséquence inévitable, ce qui nous ramène à certains hédonistes cyrénaïques du début de l'époque hellénistique.

Mais si vous avez lu Albert Camus et son Mythe de Sisyphe, où il aborde l'éthique du suicide, vous savez qu'il le fait dans le cadre de ce schopenhauerisme-hartmannisme. Que faire dans un monde où la dialectique a laissé les choses sans synthèse, dans le pire des mondes possibles ? Telle est la question de Schopenhauer, à laquelle les existentialistes tentent de répondre. Et il me semble juste de dire que les existentialistes religieux proposent cette synthèse.

Les existentialistes pessimistes n'ont aucune synthèse à proposer. Bon, je crois qu'on a une minute de retard . D'accord.

Lisez Schopenhauer.