



Einsteins gemoedsrust

Over morele verantwoordelijkheid en de vrije wil

Maureen Sie

Is de vrije wil een noodzakelijke voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid? Dit stuk gaat over enkele van de argumenten die voor een ontkennend of bevestigend antwoord op die vraag pleiten.

De vrije wil als illusie

'Het brein van pedoseksuelen wijkt af', 'Stress vermindert zelfcontrole dramatisch', mannelijke omhelzing produceert hechting': elke dag hebben de Nederlandse media (de betere krant inclusief) wel een kleine traktatie voor diegenen die zichzelf een kleine of flinke zonde moet vergeven. Val je op de verkeerde man? De oorzaak: zijn stevige omhelzingen. Lustgevoelens ten aanzien van de kleintjes? Het is je brein! Toch weer een peukie opgestoken? Te veel stress op je bordje! De vrije wil op een of andere wijze tot illusie verklaren is marketingtechnisch een beproefd recept geworden. Zie ook de titel van Daniel Wegner's boek *The Illusion of Conscious Will* (hieronder door Marc Slors besproken).

Er zijn echter door de tijd heen altijd filosofen geweest die waarschuwen tegen zo'n boude claim. Daniel Dennett bijvoorbeeld, die Wegner's boek briljant vindt, merkt op dat de titel misplaatst is. De vrije wil als zodanig een illusie noemen suggereert dat we iets missen, wat volgens hem geenszins het geval is. Een vergelijkbaar een-tweetje vinden we ook een paar eeuwen terug. Zo stelt Schopenhauer dat Spinoza helemaal gelijk heeft wanneer hij constateert dat 'als een in de lucht geworpen steen bewustzijn zou hebben, deze zou denken uit eigen

wil te vliegen', maar hij
bijt hem toe: 'Ik zou daar-
aan willen toevoegen dat
de steen gelijk heeft!'

'ik zou daaraan willen toevoegen dat de steen gelijk heeft!'

(Schopenhauer 1859 repr.
1987, boek 2 sec. 24).

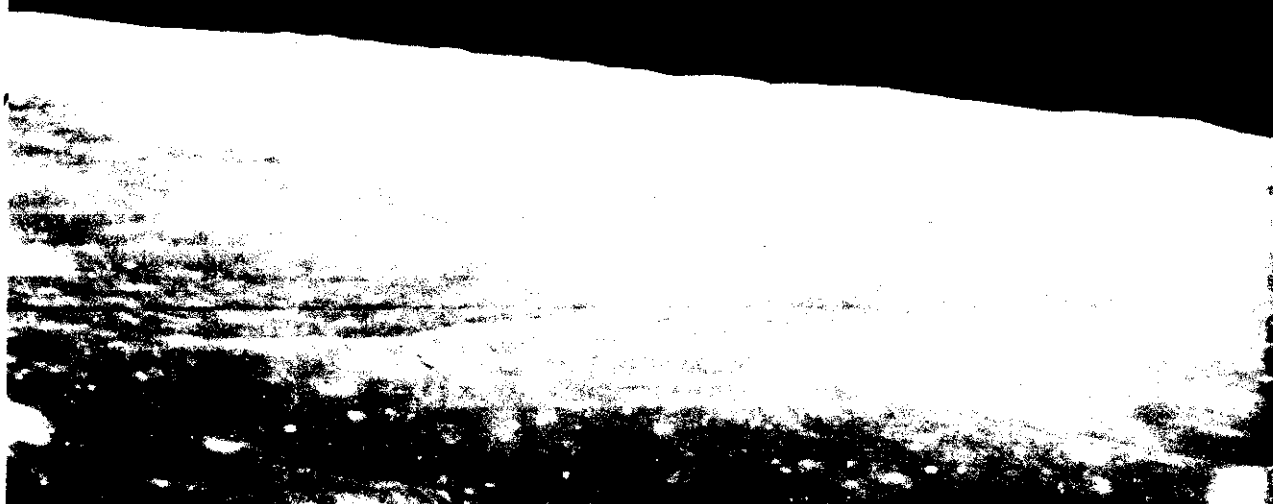
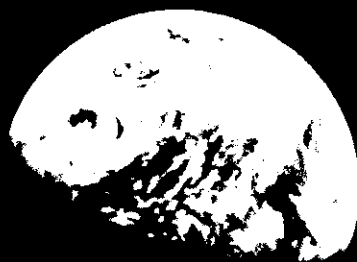
Wegner sluit zijn boek af met een citaat van Einstein dat sterk aan dat van Spinoza doet denken:

'Als de maan, in zijn ronde om de aarde, zelfbewustzijn zou bezitten, zou hij volledig overtuigd zijn dat hij zijn weg uit eigen wil aflegde (...) Op eenzelfde wijze zou een intelligenter wezen met een dieper inzicht, die de mens en wat hij doet aanschouwt, glimlachen om zijn illusie dat hij uit vrije wil handelt.'

(Wegner, 2002: 342) [vertaald uit het Engels, M.S.]

Deze gedachte, aldus Einstein in zijn *Credo*, begeleidt hem in alle situaties van zijn leven en verzoent hem met de handelingen van anderen, zelfs als deze pijnlijk voor hem zijn. Het stelt hem in staat zichzelf en anderen wat minder serieus te nemen als handelende en beslissende actoren én om wat minder zijn geduld te verliezen. Interessant is dat hij meent deze les aan Schopenhauer te ontleen, die hem overtuigde dat 'de mens kan doen

'Als de maan, in zijn ronde om de aarde,
zelfbewustzijn zou bezitten, zou hij volledig
overtuigd zijn dat hij zijn weg uit eigen wil
aflegde' (Einstein)



wat hij wil, maar niet kan willen wat hij wil'. Het metafysisch 'heen en weren' over de vrije wil kent tijd, noch overduidelijke afbakening binnen één positie. Wat is hier aan de hand?

De beweging weg van het determinisme

Einstein ontleent troost en gemoedsrust aan de gedachte dat de vrije wil niet bestaat omdat hij in het dagelijkse leven gebukt gaat onder ergernis, wrok, en verontwaardiging over het handelen van anderen (en zichzelf). Zulke reacties geven uitdrukking aan onze verhouding tot de ander als een moreel verantwoordelijke actor. We reageren met zulke zogeheten morele emoties primair op het gedrag van andere volwassenen, en niet (op dezelfde wijze) op bijvoorbeeld onze computers, huisdieren of hele jonge kinderen. Het was Peter F. Strawson die er in de tweede helft van de vorige eeuw op wees dat een discussie over morele verantwoordelijkheid onze interpersoonlijke relaties en de morele emoties die daarmee gepaard gaan, tot uitgangspunt moet nemen. Hiermee veranderde hij de tot dan toe gevoerde discussie over morele verantwoordelijkheid drastisch. Deze werd gedomineerd door de vraag of, wanneer alles in dit ondermaanse uitputtend bepaald is door voorafgaande gebeurtenissen (de these van het determinisme), we nog wel kunnen spreken over vrije wil en morele verantwoordelijkheid.

Strawson legt deze, en daaraan gerelateerde, vragen terzijde. Hij beweert zelfs geen idee te hebben wat de these van het determinisme zou kunnen betekenen. Volgens hem verliezen we het zicht op morele verantwoordelijkheid zodra wij afstand doen van de onmiddellijke en natuurlijke houdingen die wij tegenover elkaar innemen en de morele sentimenten die hiermee gepaard gaan. Met deze morele sentimenten reageren we op de door ons ervaren goede of slechte wil van de ander, op onze perceptie van of iemand ons goed of kwaad gezind is. Alleen als we zwaarwegende redenen hebben om een ander vanuit een zogeheten objectieve houding tegemoet te treden – bijvoorbeeld, omdat deze geestelijk uit balans of ziek is – kunnen wij onze interpersoonlijke verhouding tijdelijk opschorten en vervangen voor een houding waarin bij-

voorbeeld de zorg voor of de behandeling of manipulatie van de ander centraal staat. Een groot aantal filosofen heeft de beweging weg van de these van het determinisme door Strawson omarmd en verder uitgewerkt. Zij argumenteren geheel in de lijn van Schopenhauer-Dennett dat het niet zo zinnig is aan het bestaan van de vrije wil te twijfelen en het af te doen als een illusie.

'de mens kan doen wat hij wil, maar kan niet willen
wat hij wil'

////////////////////

De hiërarchische visie op de wil

De filosoof Harry G. Frankfurt wijst, ook in de tweede helft van de vorige eeuw, op het feit dat het niet zozeer de afwezigheid van dwang, drang of obstakels is die maakt dat onze zogenaamde vrije wil van belang is voor onze morele verantwoordelijkheid. Bepalend is het feit dat in sommige gevallen deze dwang, drang of obstakels de *exclusieve* verklaring vormt voor ons gedrag. Wij verontschuldigen mensen voor gedrag dat afgedwongen is, omdat we er van uitgaan dat ze onder andere omstandigheden *anders* zouden hebben gehandeld: 'Zonder bedreiging, had ik m'n geld nooit afgegeven' (dan had ik dus *anders* gehandeld). Frankfurt benadrukt echter dat ook als iemand niets anders had kunnen

doen, we die persoon nog wel verantwoordelijk kunnen houden, namelijk als iemand het deed omdat hij het zelf zo wilde. Wanneer iemand 's ochtends in bed blijft liggen omdat zij gewoon liever doorslaapt, dan maakt het voor wat wij haar verwijten niets uit dat haar wakker gesaboteerd is of een duivelse wetenschapper klaar staat om haar brein te manipuleren indien zij op het laatste moment toch zou besluiten op te staan. Wat wij haar verwijten, aldus Frankfurt, is dat zij liever blijft liggen en het feit dat het *déze* wens is die maakt dat zij zich, lekker snurkend, nog eens omdraait.

In tegenstelling tot Spinoza en Einstein argumenteert Frankfurt dat wat ons onderscheidt van andere wezens niet zozeer ons bewustzijn is, maar de hiërarchische structuur van onze wil. Wij hebben niet alleen verlangens die gericht zijn op de wereld – het verlangen

Iemand die 's morgens in bed blijft liggen omdat ze dat wil en het prima vindt dat ze dat wil, handelt uit vrije wil

//////////

in bed te blijven liggen, te roken, rijk te worden of filosoof – maar eveneens verlangens met betrekking tot deze verlangens (2^e orde verlangens): we verlangen niet langer te verlangen naar sigaretten, we verlangen dat het verlangen om rijk te worden ons niet langer gijzelt en we verlangen dat het verlangen om filosoof te zijn ons zal aanzetten op tijd uit bed te komen.

Met andere woorden, wij geven erom wat

voor een soort van persoon wij zijn, welke verlangens ons handelen sturen, en ons leven vorm geven. Het spreken in termen van vrije wil, aldus Frankfurt, moeten we begrijpen tegen deze achtergrond. Iemand die handelt op grond van eigen verlangens én vanuit een toestand van instemming en tevredenheid met deze verlangens, handelt uit vrije wil; iemand die niet handelt op basis van eigen verlangens of dat wel doet, maar niet vanuit een toestand van instemming en tevredenheid, is onvrij. Iemand die 's morgens in bed blijft liggen omdat ze dat wil en het prima vindt dat ze dat wil, handelt uit vrije wil (ongeacht of ze ook anders had kunnen handelen). Wij kunnen haar verantwoordelijk houden als ze niet op haar afspraak verschijnt.

Volgens deze opvatting is iemand die bijvoorbeeld dwangmatig steelt, terwijl zij dat niet zou willen doen, onvrij. Iemand die een boek steelt omdat zij geen zin heeft ervoor te betalen voordat ze weet of het goed genoeg is, handelt uit vrije wil. Let wel, beide handelingen zijn uitputtend bepaald door een combinatie van de biologische constitutie, de opvoeding, en sociale setting van de actor. Het enige verschil is dat de éne persoon haar verlangen om te stelen omarmt en daarmee 'vrij' genoemd kan worden, terwijl de andere het verlangen om te stelen afwijst, maar er wel door gedreven wordt en daarmee onvrij genoemd kan worden. Voor Frankfurt staat iets als verslaving dan ook niet noodzakelijk met de vrije wil op gespannen voet. Als men zich met het verlangen om, bijvoorbeeld, te roken identificeert, dan is het opsteken van een sigaret niet langer te beschouwen als een onvrije handeling. Deze visie op de vrije wil heet een 'hiërarchische', omdat de herkomst van onze verlangens er niet toe doet, maar slechts onze verhouding tot het verlangen dat ons motiveert op het moment van handelen.

Aan Frankfurts werk kleven tal van bezwaren en problemen die tot op de dag van vandaag bediscussieerd worden. Om er een te noemen: Wat te denken van psychopaten die hun lugubere verlangens omarmen? Zijn deze mensen niet geestelijk gestoord en daarmee onvrij in plaats van, wat Frankfurts visie impliceert, vrij? Frankfurts visie is echter aan-

trekkelijk omdat hij een concrete en zinvolle betekenis geeft aan het spreken over de vrije wil, ook binnen een deterministisch wereldbeeld. Het lijkt voor ons inderdaad een verschil te maken of handelingen het gevolg zijn van gewilde en omarmde verlangens of van verlangens waarvan de actor zich distantieert, ongeacht de beschikbare alternatieven. Wat de actor *feitelijk* motiveert, *waarom* hij deed wat hij deed, dat zijn de vragen die ons doorgaans bezighouden wanneer we ons beraden over onze morele evaluatie van de handeling of actor. Het gaat niet om het gedrag op zich, maar om de redenen voor het gedrag (al zijn deze natuurlijk niet strikt te scheiden). Een buurvrouw die haar belastingformulieren niet naar waarheid invult omdat ze het geld kan gebruiken voor een feestje, roept een andere morele reactie bij ons op dan een buurvrouw die met moeite en schaamte fraudeert om voor haar zieke dochtertje een Barbiehuis te kunnen kopen. Slechte gemeenschapszin tegenover goedwillende moederliefde, dat is waar het ons om draait.

De communicatieve functie van onze morele sentimenten

Stel nu dat Einstein getuige is van het gedrag van deze buurvrouw. Overspoeld door morele verontwaardiging denkt hij aan vriend Schopenhauer en voelt een rust over zich neerdalen. Ten gevolge van deze gemoedsbeweging zal hij echter nooit achterhalen of zijn buurvrouw een feestbeest of een verscheurde moeder is. Evenmin zal hij achterhalen of gebrek aan kennis haar parten speelde of dat zij zich met haar gedrag, zeer kien, burgerlijk ongehoorzaam verzet tegen de belastingregels in haar land.

Onze morele sentimenten hebben een belangrijke sociale en communicatieve functie. Onze morele verontwaardiging of wrok vertelt ons dat we vinden dat er wat ongeoorloofds heeft plaatsgegrepen. Door onze morele sentimenten uit te spreken wordt bovendien duidelijk dat we menen 1) dat de actor iets verkeerd heeft gedaan, 2) dat dit in deze omstandigheden niet geoorloofd is, en 3) dat we de actor in staat achten het niet te doen. Daarmee communiceren we naast onze normen en waarden ook de specifieke normatieve verwachtingen waarin deze zich laten vertalen. Door, bijvoorbeeld, misprijzend tegen onze buurvrouw uit te vallen wordt haar duidelijk dat we haar gedrag als fraude zien, dat we dat verkeerd vinden en menen dat zij,

in haar omstandigheden, dat niet had moeten doen. Als reactie daarop zou onze buurvrouw, op haar beurt, moreel verontwaardigd kunnen worden ("Waar bemoeit u zich mee?"), kunnen schrikken omdat zij zich van geen kwaad bewust was (slechts heel onhandig met cijfers) of ons kunnen uitleggen waarom zij de belastingregels in dit land bizar vindt en geen zin heeft zich daaraan te houden. Door op haar te reageren als een moreel verantwoordelijk persoon worden wij wijzer over wat er precies aan de hand, en kan zij zich nader verklaren en ons eventueel corrigeren.

Door elkaar aan te spreken op gedrag waaraan wij aanstoet nemen en onszelf als reactie daarop te verklaren, te verdedigen of in de tegenaanval te gaan, stellen we voortdurend onze wederzijdse normatieve verwachtingen scherp, en bij. Deelname aan een dergelijke conversatie maakt ons actieve leden van een morele gemeenschap. Einsteins gemoedsrust lijkt een prijs te hebben. Hij plaatst zichzelf én zijn buurvrouw ermee buiten de morele conversatie.

Einsteins gemoedsrust heeft een prijs: hij plaatst

zichzelf én de buurvrouw buiten de morele conversatie

////////////////////

Let wel, wanneer wij iemand moreel verantwoordelijk houden, dan doen we dat natuurlijk niet *om* te communiceren. Een dusdanige pragmatische houding kenmerkt misschien onze houding ten opzichte van heel jonge kinderen of onze huisdieren, maar ten aanzien van onszelf en elkaar zitten we, zoals Strawson terecht observeerde, veel simpeler in elkaar. Onze frauderende buurvrouw maakt bij ons onmiddellijk en automatisch morele verontwaardiging los of, indien we wat rustiger en ingetogener van karakter zijn of onze buurvrouw ons dierbaar is (of juist koud laat), een milder equivalent van dat sentiment.

Legitimitet van onze morele sentimenten

Het feit dat onze morele sentimenten een communicatieve functie dienen, verleent ze echter wel een zekere legitimiteit. Onze omgang met elkaar is door en door gereguleerd door

Vanuit het eerste persoonsperspectief is het idee dat wij handelende wezens zijn, zo goed als onvermijdelijk

////////////////////

normen en waarden, veelal op een onbewust en automatisch niveau. Recent onderzoek in de cognitieve-, gedrags- en neurowetenschappen suggereert dat de mate waarin deze regulering zich onbewust en automatisch voltrekt niet onderschat moet worden (terwijl we dat wel doen). Indien wij grotendeels op een onbewust en auto-

matisch niveau functioneren, is het van nog groter belang onszelf uit te spreken en elkaar te blijven aanspreken op gedrag dat ons niet zint. Zelfs wanneer er over onze normen en waarden grote overeenstemming bestaat valt er over wat dat impliceert voor ons gedrag, nog voldoende af te stemmen (zie het voorbeeld van onze buurvrouw). Iemand geen verwijten maken voor wat hij in onze ogen verkeerd doet, heeft als gevolg dat hij als morele actor wordt uitgesloten van de morele conversatie.

In sommige gevallen lijkt een dergelijke uitsluiting een aanbevelenswaardige strategie én een begrijpelijke reactie. Het toestaan van bepaalde overwegingen in het morele discours kan destructief zijn voor onze samenleving (moord, gewelddadigheid, pedoseksuele handelingen). Als het gaat om meer alledaagse morele overschrijdingen lijkt uitsluiting altijd onverantwoord paternalistisch en ook contraproductief. Waarom mensen uitsluiten van een morele discussie als daar geen concrete aanleiding voor is? Onze buurvrouw doet iets *door ons* als verkeerd wordt waargenomen, maar wat vindt zij daar zelf van? Telt wat zij over de kwestie denkt niet mee? Haar bij voorbaat excuseren of wegzetten als moreel incapabele gesprekspartner heeft het effect dat zij letterlijk niet gehoord wordt. Het is contraproductief in zoverre de buurvrouw het met ons eens zou kunnen zijn, maar zich van geen kwaad bewust. Als we haar niet op haar gedrag aanspreken, zal zij er zeker niet wijzer van worden. In een samenleving die openstaat voor mogelijke onenigheid en vergissingen zijn onze morele sentimenten vooral uitnodigingen tot dialoog

Vrijheid en de menselijke vergissing

Terug naar de vrije wil. Als men de vrije wil ziet als dat vermogen dat de communicatieve en sociale functie van onze houding tot elkaar als moreel verantwoordelijke personen verklaart en legitimeert, is het begrijpelijk dat men de gedachte dat de vrije wil een illusie is van de hand wijst. Het op voorhand excuseren van diegenen die in onze ogen moreel verwerpelijk handelen of hen als moreel verantwoordelijke actoren niet geheel serieus nemen, ondermijnt onze natuurlijke en legitieme interpersoonlijke verhoudingen. Wil



dat zeggen dat de gedachte dat de vrije wil een illusie is onzinnig is en dat Einstein gemoedsrust en troost vond waar geen schouder is?

Wanneer wij, zoals John Austin opmerkt, er niet in slagen 'de golfbal te putten', dan voelt het alsof we gefaald hebben. Dat gevoel is niet gerelateerd aan de omstandigheden van onze poging, wat door ons hoofd schiet is: ik had het beter kunnen en moeten doen, en wel in exact dezelfde omstandigheden. Vanuit het eerste persoonsperspectief is het idee dat wij handelende wezens zijn zo goed als onvermijdelijk. In navolging van Immanuel Kant hebben velen erop gewezen dat wij niet anders dan kunnen handelen onder de vlag van de vrijheid. Daar komt bij dat het gevoel te hebben gefaald, beter te kunnen en moeten, en het vermogen ons te oriënteren op hoe wij in de toekomst zaken kunnen vermijden of beter kunnen doen, essentiële ingrediënten lijken van menselijk handelen. Dat alles wil echter niet zeggen dat wij op enig moment in ons leven 'onbewogen bewegers' zijn, dat wij ooit in exact dezelfde omstandigheden anders hadden kunnen doen dan wij feitelijk deden, noch dat onze morele sentimenten gelegitimeerd zijn omdat en in zoverre dat het geval is. Het natuurlijke en onmiddellijke karakter van onze morele sentimenten, gecombineerd met de ervaring van vrijheid die het eerste persoonsperspectief doorgaans met zich meebrengt, bergt zelfs een gevaar in zich: het waarnemen van grove morele nala-

tigheid en schuld in plaats van hele menselijke vergissingen. Laat me dit uitleggen. Uit de psychologie weten we inmiddels dat we de morele misstappen die we een ander zien begaan gemakkelijk wijten aan diens karakter en de morele fouten daarin, terwijl we met betrekking tot onze eigen misstappen vooral oog hebben voor de omstandigheden. Dit verschijnsel staat bekend als de fundamentele attributie: we veroordelen anderen voor het maken van fouten en wijzen als oorzaak ervan op hun tekortschietende karaktereigenschappen, terwijl we wanneer we zelf een fout maken die fout vooral wijten aan de bijzondere omstandigheden waarin we ons bevonden. Hiernaast blijken onze algemene stemming en onze onderbuikgevoelens van invloed op onze morele emoties. Ongelukkigerwijs

Wanneer we alle factoren die een rol spelen bij ons handelen maar die buiten onze controle vallen in ogenschouw nemen, dan verdampt het punt van actorschap volledig



zijn zowel onze stemming als onze onderbuikgevoelens eenvoudig te beïnvloeden en bespelen. Onze stemming wordt beïnvloed door bijvoorbeeld slecht weer, lollige films of een door ons gevonden euro; onze onderbuikgevoelens door vieze tafels, ongewassen handen, en een stinkende geur. Maar wat hebben voorgenoemde zaken te maken met de morele kwaliteit van een handeling of actor? Niets. Als we van deze invloeden bewust zouden zijn,

zouden we ze van de hand wijzen als goede grond voor morele evaluatie. Wanneer we onze morele emoties tot leidraad nemen (en kunnen we anders in een sociaal complexe wereld als de onze?), dan is het gepast onszelf met een korrel zout te nemen. Een helder conceptueel voorbehoud kan daarbij uitkomst bieden. Een situatie waarin een moreel capabel persoon moreel laakbaar handelt (zonder excuserende omstandigheden), schreeuwt om een serieuze overweging van de vraag of de vrije wil een illusie is. Wellicht valt de misdaad bij nadere beschouwing mee? Misschien is de grove morele nalatigheid en persoonlijke schuld die we menen te zien en waarop we automatisch en onmiddellijk reageren, in wezen slechts het resultaat van een optelsom van hele menselijke vergissingen die een ieder van ons had kunnen overkomen? Als de vrije wil een illusie is, dan noodzaakt de handeling die (boven twijfel verheven) moreel laakbaar is ons te zoeken naar verklarende excuserende en verontschuldigende omstandigheden. Het concept van de vrije wil is nauw verbonden met het idee van *persoonlijke* verdienste en vooral ook schuld: verdienste en schuld die de actor, en de actor alleen, zijn aan te rekenen. Maar, zoals Thomas Nagel opmerkt in zijn adequaat getitelde essay *Moral Luck*, wanneer we alle factoren die een rol spelen bij ons handelen maar die buiten de controle van ons als actor liggen in ogenschouw nemen, dan verdampt het punt van actorschap volledig. (Nagel, 1979) Wanneer we tegen die achtergrond twijfelen aan het bestaan van de vrije wil, betekent dit twijfelen aan het bestaan van een substantiële, individueel te dragen, persoonlijke schuld, voor onbegrijpelijk verricht kwaad. Een universum waarin menselijk handelen wetmatig schakelt in een ketting van oorzaak en gevolg, heeft daarvoor geen plaats:

'als de vloed van verlangens de zwakke man verleidt te doen wat hij deed, (...) dan is hem dat niet meer aan te rekenen dan de slecht geconstrueerde dam die breekt onder de druk van het water.' (Chisholm, 1964)

Het eerste pers
mijdelijk. Onz
gang, en bester
vraag naar het
moreel laakbar
direct en onmik
We moeten de v
stellen dat deze
ren we de onver
van de louteren

Literatuur

- Austin, J.L. (1956).
- Chisholm, R. (1964).
- Frankfurt, H.G. (1975).
- Frankfurt, H.G. (1975).
- Strawson, P.F. (1966).
- Schopenhauer, A. (1819).
- Nagel, T. (1979), M
- Wegner, D.M. (2002)

Het eerste persoonsperspectief op onze alledaagse morele praktijk is in zekere zin onvermijdelijk. Onze onmiddellijke morele reacties zijn noodzakelijk voor de vorming, voortgang, en bestendiging van onze gedeelde morele praktijk. De afstandelijke en abstracte vraag naar het bestaan van de vrije wil kan echter louterend werken juist omdat het moreel laakbare gedrag van anderen in combinatie met de ervaring dat we vrij zijn, zo direct en onmiddellijk onze kwaadheid, verwijten en morele verontwaardiging losmaakt. We moeten de vraag naar het bestaan van de vrije wil dus niet in de kiem smoren door te stellen dat deze niet ontkenkend beantwoord kan worden. Wanneer we dat doen, verwarren we de onvermijdelijkheid van het eerste persoonsperspectief met de onmogelijkheid van de louterende distantie die een abstracte filosofische vraag bij ons kan losmaken.

Literatuur

- Austin, J.L. (1956). Ifs and Cans. *Proceedings of the British Academy*, XLII: 109-32.
- Chisholm, R. (1964). Human Freedom and the Self. *The Lindley Lecture*: 3-15
- Frankfurt, H.G. (1969). Alternative Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*: LXVI.
- Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the Will and the concept of a person. *Journal of Philosophy*, 68: 5-20.
- Strawson, P.F. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, XLVIII: 1-25.
- Schopenhauer, A. (1859, repr. 1987). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Nagel, T. (1979). Moral Luck. In *Mortal Questions* (pp. 24-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wegner, D.M. (2002). *The illusion of conscious will*. Cambridge MA: MIT.