

Hardcastle en de eliminatie van pijn

Bachelorscriptie filosofie

Universiteit Utrecht

Student: Alban Voppel

Studentnummer: 3158179

Begeleider: dr. Menno Lievers

Inhoudsopgave

1.	Inleiding.....	1
2.	Churchland en eliminatief materialisme.....	2
2.1	Eliminatief materialisme.....	2
2.2	Kritieken op eliminatief materialisme.....	3
3	De mythe van pijn.....	6
3.1	Valerie Gray Hardcastle.....	6
3.2	De eliminatieve argumentatie en een vervanger voor pijn.....	6
3.3	Schade aan patiënten.....	9
3.4	Een verdere invulling van de vervanger van pijn.....	10
4.	Vergelijking Hardcastle en Churchland.....	11
5.	Roeien met de riemen die je hebt.....	13
5.1	Verskillende doelen.....	13
5.2	Een bredere toepassing.....	14
5.3	Eliminatief materialisme, stap voor stap.....	14
6.	Conclusie.....	16
7.	Literatuur.....	17

1. Inleiding

Pijn speelt een grote rol in het dagelijks leven. Het wel of niet hebben van pijn vertelt ons veel over onze lichamelijke toestand. Zonder pijn is het zeer moeilijk het eigen lichaam goed te beschermen. Mensen die geen pijn voelen lopen vaak beschadigingen op, soms levensbedreigende.¹ Tegelijkertijd is pijn een groot probleem in de huidige maatschappij. Veel mensen hebben last van chronische pijn zonder duidelijke lichamelijke beschadiging. Chronische pijn zorgt vaak voor negatieve veranderingen op sociaal en geestelijk gebied; pijnstillers zijn de meest verkochte medicijnen. Iedereen heeft wel eens last gehad van hoofdpijn. Zo'n pijn kan een normale invulling van de dag totaal onmogelijk maken.

In de filosofie speelt pijn ook een belangrijke rol. Voor veel filosofen fungeert pijn als voorbeeld van een essentiële subjectieve ervaring.² Het wordt vaak gezien als een van de typische voorbeelden van een *quale*; een subjectieve ervaring. Voor een *quale* wordt ook wel de beschrijving “*what it is like*” gebruikt. De subjectieve ervaring van pijn wordt door verschillende filosofen gezien als een van de meest directe, meest fundamentele ervaringen die een persoon kan hebben.³

Het is dan ook op z'n minst opmerkelijk dat juist over dit als fundamenteel veronderstelde menselijke verschijnsel een boek als “The Myth of Pain” geschreven is. Dit boek is een toepassing van de bredere filosofische theorie van het eliminatief materialisme. Volgens aanhangers van deze theorie, zoals Paul Churchland⁴, is het nodig om de huidige termen en theorieën die wij gebruiken voor mentale toestanden af te schaffen, aangezien er niets in de werkelijkheid is waar deze termen en theorieën naar verwijzen.

De auteur Valerie Hardcastle stelt dat we zeer weinig begrijpen van pijn. Gecombineerd met het ontbreken van dingen in de werkelijkheid waarnaar het woord verwijst argumenteert Hardcastle dat we deze term moeten elimineren en vervangen door een beschrijving in termen van een neurofysiologische theorie over de fysieke processen en mechanismes die we vinden door onderzoek in de neurologie, biologie en andere natuurwetenschappen.

In deze scriptie zal ik onderzoeken op welke manier zij eliminatief materialisme toepast in haar argumentatie voor de eliminatie van pijn. Ik zal beginnen met een korte uitleg van eliminatief materialisme, waarbij enkele voor- en tegenargumenten besproken zullen worden. Vervolgens zal gekeken worden naar haar argumentatie voor het elimineren van pijn en de notie waardoor zij het begrip pijn wil vervangen.

Daarna zal een vergelijking tussen Hardcastle's eliminatie van pijn en de theorie van het eliminatief materialisme in het algemeen worden gemaakt, waar ik het grootste punt van conflict tussen de twee zal uitlichten. Door naar de uitgangspunten van deze twee verschillende kanten in het debat te kijken is het mogelijk een oplossing van dit conflict te vinden.

Uiteindelijk zal in de conclusie een antwoord worden gegeven op hoofdvraag van deze scriptie:

Wat is de relatie tussen het eliminatief materialisme in de filosofie van de geest en de eliminatie van pijn door Hardcastle?

1 Hardcastle, V. G. (2001). The myth of pain. MIT Press, 59-60

2 Conee, E. (1984). “A Defense of Pain,” Philosophical Studies 46: 239–248.

3 <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>

4 <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>

2. Churchland en het Eliminatief Materialisme

2.1 Eliminatief materialisme

Eliminatief materialisme is een filosofische these die stelt dat de mentale toestanden die wij denken te kennen niet bestaan, en dat onze gedachten, handelingen en gevoelens beter kunnen worden uitgelegd door een wetenschap zoals de neurologie. Eliminatief betekent niets meer dan ontkennen dat iets bestaat. Ik ben bijvoorbeeld eliminatief tegenover demonen en elfjes. Eliminatief materialisme maakt de claim dat het normale begrip dat we hebben van de geest foutief is en dat sommige of alle mentale toestanden, zoals pijn, niet bestaan.⁵⁶

Materialisme is een stroming die stelt dat er niets meer is dan materie. Alles wat bestaat is materie. Dit kan vergeleken worden met een dualistisch wereldbeeld, waarin een geestelijk domein bestaat naast een materieel domein.

Eliminatief materialisten maken gebruik van de term volkspychologie. Dit is de verzameling van kennis en theorieën die wij hebben over hoe onze eigen psychologie en die van anderen werkt. We menen hierdoor anderen te kunnen begrijpen en verklaringen geven te kunnen geven voor hun gedrag. Ook doen we voorspellingen met behulp van begrippen uit de volkspychologie. Daniel zal naar de koelkast lopen omdat hij *honger* heeft; Suzan huult, omdat ze *pijn* heeft. De termen die gebruikt worden in de volkspychologie komen uit de normale spreektaal en zijn, volgens eliminatief materialisten, niet wetenschappelijk.⁷

Eliminatief materialisme begint met de notie van 'eliminatieve theorie verandering'. Als nieuwe informatie beschikbaar komt, moet een theorie over bijvoorbeeld gedrag, licht of zwaartekracht veranderen. Vroeger bestond er een theorie over hekserij of demonische bezetenheid. Deze theorie verklaarde waarom sommige mensen zich op een bepaalde manier gedroegen. Toen de psychologie en de neurowetenschappen zich ontwikkelden en er klinisch onderzoek naar deze soorten gedrag gedaan werd, kwamen afwijkingen zoals het syndroom van Gilles de la Tourette en schizofrenie aan het licht.⁸

Toen deze afwijkingen bekend werden was het niet zo dat de theorie van hekserij of demonologie aangepast werd, of dat mensen nu een betere uitleg of begrip van demonologie hebben gekregen; de hele notie van hekserij of demonische bezetenheid werd verwijderd – geëlimineerd. De theorie is vervangen door psychologie die gebruik maakt van schizofrenie of het syndroom van Gilles de la Tourette. Zowel demonologie als het bestaan van afwijkingen zoals het syndroom van Gilles de la Tourette verklaren bepaald gedrag, maar zijn niet tot elkaar te reduceren. We hebben de theorie van demonologie afgeschafte omdat de termen en voorspellingen van deze theorie niet verwijzen naar bestaande processen in de werkelijkheid.⁹

Dit is precies wat volgens eliminatieve materialisten moet gebeuren met al onze volkspychologische noties. Een theorie over mentale toestanden en gedrag in volkspychologische termen of gedragsregels blokkeert de wetenschappelijke vooruitgang. Enkel de precieze processen in bepaalde neuronen in bepaalde delen van de hersenen zijn *echt* aanwezig is. Deze biologische termen moeten we gebruiken als we echt willen weten er aan de hand is als er gebeurtenissen plaatsvinden waarvoor wij nu woorden als pijn, mentale attitudes of *qualia* gebruiken.¹⁰

Er bestaat nog een onderscheid tussen pijn enerzijds en mentale attitudes zoals “ik geloof dat P” anderzijds. Pijn is een voorbeeld van een fenomenologische, ook wel kwalitatieve toestand of

5 <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>

6 The Myth of Pain, 152

7 <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/#FolPsyTheThe>

8 Churchland, P. M. (2013). Matter and consciousness. MIT press, 43

9 Matter and Consciousness, 44

10 The Myth of Pain, 152

ervaring in het brein. Ik zal me in deze scriptie bezig houden met dit soort toestanden in het brein.

Een andere fundamentele pilaar van eliminatief materialisme is de stelling dat we een theoretisch *framework* gebruiken als we intelligent gedrag bij onszelf of anderen willen verklaren. Termen zoals 'pijn hebben' of 'bang zijn voor' worden gebruikt in het verklaren van gedrag volgens de volkspychologie. Mensen vormen een theorie of een verzameling theorieën over hoe zij zelf en andere mensen zich gedragen en wat voor soort processen en gebeurtenissen plaatsvinden in de geest. Hier komt de stelling uit voort die ook wel bekend staat als de theorie van de theorie; deze stelt dat we een theorie van mentale veroorzaking en processen hebben, met bijpassende regels, wetten en stellingen.¹¹

Een zo'n stelling is dat als we van iemand aannemen dat 'hij wil dat P niet gebeurt', hij zich zal gedragen op een manier die overeenkomt met gedrag dat P zal voorkomen. Generalisaties zoals deze zouden te vergelijken zijn met wetten in de natuurkunde. Volkspychologie kan dus gezien worden als een verklarend of beschrijvend systeem van generalisaties en wetten; een theorie van de geest, oftewel een *Theory of Mind*. Deze theorie gebruiken we continu, niet alleen als we communiceren met anderen, maar ook om voorspellingen te doen over het gedrag van anderen en hun woorden en termen in de goede context te plaatsen.¹²

De theorie van volkspychologie is volgens eliminatieve materialisten foutief en moet daarom worden afgeschaft. Uit wetenschappelijk onderzoek kunnen we leren dat er veel mis is met de begrippen die we in de volkspychologie gebruiken. Deze theorie is zo compleet gedistantieerd van wat er daadwerkelijk gebeurt dat alleen via het elimineren van de theorie een correctere visie op de werkelijkheid kan worden gegeven.¹³

Aanhangers van het eliminatief materialisme wijzen ook op de stagnerende ontwikkeling van de volkspychologie in vergelijking met bijvoorbeeld die van de natuurkunde. De geschiedenis van de volkspychologie duidt op een weinig hoopvolle toekomst als we in hetzelfde paradigma door werken. Natuurkunde is vele malen aangepast, veranderd en opnieuw onderzocht. Telkens bleken oude theorieën incorrect te zijn, en vermeende entiteiten zoals de ether of vitale levenskracht bleken niet te bestaan. Dit is te verwachten en kan worden verklaard door nieuwe instrumenten die worden ontwikkeld, het vergroten van opgedane kennis en gespecialiseerde experimenten; in het kort, de wetenschappelijke vooruitgang.¹⁴

Het is verontrustend dat een dergelijke ontwikkeling niet bij de volkspychologie heeft plaatsgevonden.¹⁵ We hebben reden om aan te nemen dat er betere termen en theorieën mogelijk zijn, zeker als we een materialistische visie innemen. Dit is de algemene these van het eliminatief materialisme van onder andere Paul Churchland.

2.2 Kritiek op het eliminatief materialisme

Kritiek op het eliminatief materialisme komt van verschillende kanten. Ik zal drie belangrijke punten van kritiek behandelen.

1. De theorie gaat tegen onze intuïties in.
2. Volkspychologie is niet vergelijkbaar met een theorie uit de natuurkunde.
3. Eliminatief materialisme weerlegt zichzelf.

11 <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/#FolPsyTheThe>

12 <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/#FolPsyTheThe>

13 The Myth of Pain, 151-152

14 Matter and Consciousness, 43-45

15 Churchland, P. M., 1981, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," Journal of Philosophy 78: 67-90

Allereerst zou de theorie tegen onze intuïties in gaan. Volgens dit argument is iedereen er van overtuigd dat hij een geest heeft, en dat daarin bijvoorbeeld een “verlangen naar P” of een gevoel van “pijn” aanwezig kan zijn.¹⁶ Eliminatief materialisme hecht echter minder waarde aan intuïties. Verschillende voorbeelden uit de wetenschappelijke geschiedenis maken dit duidelijk. De aarde draait om de zon; dit was voor velen lange tijd erg moeilijk om te geloven. Het gaat tegen onze intuïties in; toch hebben we besloten dat we onze intuïties in dit geval niet moeten vertrouwen. Volgens critici is het te sterk om te zeggen dat mentale toestanden zoals “bang zijn voor P” niet bestaan. Als we introspectie toepassen en onze gedachten onderzoeken dan vinden we toch deze mentale toestanden.

Churchland reageert hierop door te wijzen naar de theoriegeladenheid van de waarneming. Deze these stelt dat alles wat we waarnemen, gekleurd is door onze voorkennis, onze cultuur en de theorieën die we gebruiken en kennen. Als we iets volslagen nieuws tegenkomen, zien en begrijpen we dit als variaties van ons al bekende voorwerpen of gedachten; we zitten in een kader, en alles wat we zien duiden we in termen die ons bekend zijn. Het eerder gebruikte voorbeeld van een persoon met schizofrenie werd door mensen in de middeleeuwen gezien in termen van demonische overheersing. Door de kennis en de cultuur waarin ze opgroeiden en leefden was de aanwezigheid van demonen volstrekt geaccepteerd en normaal. Als iemand zich vreemd gedroeg, werd dit op hun manier geïnterpreteerd, terwijl de werkelijke oorzaak van het gedrag niet werd gevonden of verder werd onderzocht.

Volgens Churchland doen we hetzelfde bij introspectie waarbij we mentale toestanden zoals pijn vinden. Onze volkspychologische opvattingen gelden daarbij als ons theoretisch kader waarbinnen we dingen interpreteren. Aangezien we allemaal opgegroeid en vertrouwd zijn met de volkspychologie is het natuurlijk dat wij datgene we aantreffen duiden in termen van mentale toestanden; deze bestaan immers volgens de volkspychologie.¹⁷

Het tweede tegenargument draait om de these van de volkspychologie als theorie.

Volkspychologie is volgens dit argument geen theorie vergelijkbaar met een theorie in de natuurkunde. Volkspychologie zou een essentieel, primair onderdeel zijn van de mens, niet een een theorie die veranderbaar is of fout zou kunnen zijn. Filosofen zoals Descartes en Wittgenstein stellen dat we niet een theorie gebruiken over hoe de geest werkt; we hebben hier directe(re) toegang toe, door middel van introspectie en bewustzijn.^{18,19}

Georges Rey verwoordt deze speciale toegang tot onze mentale toestanden zonder dat we daarvoor een volkspychologische theorie hoeven te gebruiken: “*clearly there are some first-person states – for example, sensory ones, like pain – about which people do seem to have some special first-person apprehension*”.²⁰

Hardcastle weerlegt dit argument tegen het bestaan van een volkspychologische theorie door te stellen dat deze speciale toegang geen goed argument is tegen het bestaan van een theorie van de volkspychologie. Zij stelt dat dit mede is veroorzaakt door de omgeving en cultuur waarin wij opgroeien. Als wij waren opgegroeid in een samenleving waar de volkspychologie was afgeschaft en waar een neuronale vervangende beschrijving of verklaring van pijn zou bestaan, dan zouden we een andere beschrijving geven, doordat we op een andere manier door onze theorieën en

16 Matter and Consciousness, 47

17 Matter and Consciousness, 47, 48

18 The Myth of Pain, 154

19 Wittgenstein spreekt hij over directheid – dus zonder inmenging van theorie – bij het zien en begrijpen van anderen: “We do not see facial contortions and make inferences from them (like a doctor framing a diagnosis) to joy, grief, boredom. We describe a face immediately as sad, radiant, bored, even when we are unable to give any other description of the features. –Grief, one would like to say, is personified in the face.” Wittgenstein, 1967 *Zettel*, 225.

20 Rey, G. 1997. *Contemporary Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.

cultuur zijn gevormd. We hebben dus wel een theorie van hoe psychologie en de geest werken; een claim van *special access* is niet voldoende om dit te weerleggen aangezien deze gekleurd is door onze cultuur.²¹

Het derde argument tegen eliminatief materialisme draait om zelf-weerlegging. De waarde en betekenis van een uitspraak als “eliminatief materialisme is waar” zou veronderstellen dat we de gedachte en propositionele attitude hebben dat deze uitspraak waar is. Maar volgens eliminatief materialisme bestaan deze gedachten niet; de theorie verwerpt zichzelf omdat zij betekenisvolle uitspraken en gedachten nodig heeft, en deze juist verwerpt.²²²³

Churchland geeft antwoord op deze tegenwerping door te stellen dat dit argument zich schuldig maakt aan een argumentatiefout. Als eliminatief materialisme klopt, zal de uitspraak “eliminatief materialisme is waar” een andere bron van betekenis krijgen, in wat voor soort nieuwe theorie of entiteit er dan ook zal worden gevonden. Dit kan een niet-talige bron zijn, bijvoorbeeld in een verzameling connecties tussen bepaalde hersengebieden en een bepaalde hoeveelheid activiteit daarbinnen.²⁴ Het is aan de biologie of een andere natuurwetenschap deze bron te ontdekken.

21 The Myth of Pain, 155-157

22 Matter and Consciousness, 48

23 The Myth of Pain, 158

24 Matter and Consciousness, 48

3. De mythe van pijn

3.1 Valerie Gray Hardcastle

Valerie Hardcastle argumenteert dat het begrip 'pijn' zoals wij dat in de volkspychologie gebruiken niet voldoet, en dat het begrip daarom moet worden afgeschaft in haar boek “The Myth of Pain”²⁵. Dit is noodzakelijk omdat de term 'pijn' niet de complexiteit omvat van wat er daadwerkelijk gebeurt. Pijn is een term uit volkspychologie; een theorie met termen zoals 'zin hebben in P', 'bang zijn voor P' en 'vrolijk zijn'. Aanhangers van het eliminatief materialisme stellen dat de termen uit de volkspychologie moeten worden afgeschaft. Er moet in plaats van het woord 'pijn' één of meerdere vervangers worden gevonden die overeenkomen met de kennis die we uit de voortschrijdende natuurwetenschap ontvangen.

Hetzelfde is volgens eliminatief materialisten zoals Paul Churchland het geval bij al onze dagelijks gebruikte woorden zoals 'pijn', 'angst' en 'verlangen'.²⁶ Deze mentale toestanden bestaan niet. Hoewel we wel een woord hebben dat we gebruiken om iets wat we voelen te beschrijven, verwijst dit niet naar wat er werkelijk plaats vindt. Als we onderzoeken wat er daadwerkelijk gebeurt in onze hersenen door, bijvoorbeeld, neuronale structuren of afzonderlijke neuronen te onderzoeken, dan zullen we niets vinden wat op onze 'pijn' of andere termen die we gebruiken lijkt; slechts een elektrisch patroon dat door bepaalde vezels wordt verplaatst, of structuren in de hersenen die reageren op neurotransmitters. Dit is wat pijn daadwerkelijk is, en termen zoals interacties tussen structuren of elektrische prikkels moeten we gebruiken als we er wetenschappelijk over willen praten.²⁷

Hardcastle hangt een minder universele versie van eliminatief materialisme aan. Ze heeft het niet over verlangens, overtuigingen en alle andere concepten uit de volkspychologie, maar gebruikt de eliminatieve argumentatie slechts voor één begrip: pijn.²⁸ In haar boek “The Myth of Pain” geeft ze verschillende argumenten voor de stelling dat het begrip pijn afgeschaft moet worden.

3.2 – De eliminatieve argumentatie en een vervanger voor 'pijn'

Hardcastles argumentatie is dat de term pijn niet verwijst naar wat er daadwerkelijk gebeurt, en dat gebruik van de term grote delen van een veelvoud aan complexe mechanismes verdoezelt door een enkel, simpel woord. We gebruiken de term op verschillende manieren, voor verschillende verschijnselen, door elkaar heen.²⁹ Voor filosofen zou 'pijn' het vuren van een bepaald soort vezels zijn; of de pijnerving; of een bepaald gedrag.³⁰ Volgens Hardcastle is geen van dit type beschrijvingen correct. In *The Myth of Pain* laat ze aan de hand van zeer veel voorbeelden en onderzoeksresultaten zien dat onder het woord 'pijn' een complexiteit aan systemen en interacties ligt die niet verwijst naar de term 'pijn' zoals wij de gebruiken. Volgens de eliminatieve materialistische filosofie van Hardcastle is deze foutieve verwijzing reden genoeg om pijn aan te merken als een begrip dat geëlimineerd moet worden.³¹

Hardcastle geeft een grove, algemene indruk van wat een goede vervanging van het begrip pijn moet omvatten. Ze leunt hierbij zwaar op medisch en neurologisch onderzoek. Aan de hand van deze onderzoeken laat Hardcastle zien dat het neuronale systeem dat gerelateerd is aan onze pijn en pijnverwerking zeer ingewikkeld is. Ze schetst een systeem dat gebaseerd is op de informatie die nu

25 The Myth of Pain

26 Matter and Consciousness, 44

27 Matter and Consciousness, 45

28 The Myth of Pain, 159

29 The Myth of Pain, 151

30 The Myth of Pain, 104

31 The Myth of Pain, 152

beschikbaar is; in de toekomst zal de grove schets verder ingevuld worden.³²

Wat we nu pijnwaarneming noemen, wordt door Hardcastle getypeerd als een interactie tussen twee verschillende zenuwsystemen die voor de *input* zorgen.³³ Er is een epicritisch systeem dat alleen een bepaald gevoel (terug)leidt naar een plek, bijvoorbeeld een teen, en de intensiteit bepaalt van de schade. Dit systeem bestaat uit A- δ vezels. Daarnaast bestaat er het protopathische systeem dat, wanneer het actief is, het onaangename gevoel van pijn veroorzaakt – dit systeem bestaat uit C-vezels.³⁴ Empirisch onderzoek laat zien dat bij bepaalde behandelingen, zoals een dosis morfine tegen pijn, de patiënten nog steeds schade zoals een wond voelen en zich daar bewust van zijn, maar hier geen onaangenaamheid aan koppelen. Andersom kan het zo zijn dat patiënten spreken over pijn en onaangename gevoelens, maar deze niet kunnen lokaliseren, zelfs als er bijvoorbeeld duidelijk een snee in een teen zit.³⁵

Deze systemen zijn voor een groot deel gescheiden van elkaar, maar beide zijn nodig voor de manier waarop we in de volkpsychologie over pijn spreken. Interacties en verbindingen, verschillende uitkomsten in verschillende hersengebieden en de gelijktijdige verwerking van informatie uit verschillende systemen zijn factoren van belang voor de uitkomst van een beschadiging. Dit laat volgens Hardcastle een grote fout zien van verschillende wetenschappers en filosofen; zij proberen te zeggen dat het ene of het andere deel daadwerkelijk pijngevoel veroorzaakt – bijvoorbeeld C-vezels – en zien daarbij de complexe natuur van het systeem of van de systemen over het hoofd.³⁶

Belangrijk voor pijn – en voor het verklaren van chronische pijn zonder duidelijke fysieke oorzaak – is het inhibitieve systeem van pijn. Dit inhibitieve systeem dempt en onderdrukt de activiteit van de andere systemen. Het werkt bijvoorbeeld tijdens een levensbedreigende situatie; dan is het immers voordelig om even geen last te hebben van een snee in de teen, maar je helemaal te kunnen richten op overleven. Ook dit systeem kan op verschillende manieren pijn beïnvloeden, of zelfs chronische pijn zonder duidelijke lichamelijke oorzaak veroorzaken. Wederom is het een illustratie van de veelvoud van systemen die we in de volkpsychologie onder de term 'pijn' proberen te vatten.³⁷

Enkele van deze argumenten voor het afschaffen van pijn zijn ook door anderen verwoord. Daniel Dennett heeft geschreven over onder andere de afwezigheid van een intrinsieke pijnlijkheid, wat voor hem een reden is om pijn te elimineren; er is simpelweg niet iets als 'pijn'.³⁸ Dennett gebruikt hiervoor gedeeltelijk dezelfde argumenten en voorbeelden die Hardcastle uitgebreid bespreekt en uitwerkt, onder andere het voorbeeld van verschillende aspecten van pijndetectie en preventie, zoals de afwezigheid van een onaangenaam gevoel bij gebruik van morfine.³⁹

Hardcastle wil met deze grove uitleg van pijnwaarneming vooral laten zien dat we weinig weten over pijn; er is geen simpele identificatie mogelijk met bijvoorbeeld de pijnvering of het vuren van C-vezels, maar een samensmelting van verschillende ingewikkelde systemen, met connecties naar verschillende gebieden van de hersenen.

Van de hersenen weten we ook nog zeer weinig; dit zorgt ervoor dat er veel verschillende verklaringen te vinden zijn over wat en in welke mate een pijnvering veroorzaakt en hoe het wordt verwerkt. Het is onduidelijk welke neuronale gebieden sterk actief – of juist niet – worden als de pijnvering plaatsvindt, en hoe deze activiteit of inactiviteit kan worden veroorzaakt; welke

32 The Myth of Pain, 63

33 The Myth of Pain, 101

34 The Myth of Pain, 103

35 The Myth of Pain, 104

36 The Myth of Pain, 104

37 The Myth of Pain, 134

38 Dennett, D. C. (1978). Why you can't make a computer that feels pain. *Synthese*, 38(3), 448

39 Why you can't make a computer that feels pain, 431

factoren hebben invloed, en in welke mate?⁴⁰

Er zijn genoeg voorbeelden van onduidelijkheden, varianten en gradaties van pijn die niet of moeilijk onder het begrip pijn zoals we het in de volkpsychologie gebruiken vallen. Zo is er het fenomeen van mensen, bijvoorbeeld *self-harm-inflictors*, die geen pijn voelen terwijl ze wel schade hebben of aanbrengen.⁴¹ Bij een gemiddeld bezoek aan de spoedeisende hulp in een ziekenhuis is het slechts in 20% van de gevallen zo dat de pijnverving overeenkomt met wat men zou verwachten: 40% rapporteert een gevoel van pijn dat te laag is als men de hedendaagse maatstaven gebruikt voor de verwonding, terwijl 40% een extreme pijn rapporteert terwijl we aan de hand van de verwonding minder zouden verwachten.⁴²

Ook cultuur heeft invloed op de uitingen van pijn en de pijnverving zelf. Als een persoon in een andere cultuur leeft, dan is niet alleen gedrag bij pijn maar ook de subjectieve pijnverving anders.⁴³ De eerder genoemde *self-harm-inflictors*, mensen die zichzelf schade aanbrengen, hebben een heel andere ervaring van iets wat wij als pijnlijk zouden ervaren; Hardcastle laat zien dat dergelijk gedrag juist voor een gevoel van controle en tevredenheid kan leiden.⁴⁴

Daarnaast is *confirmation bias* – het verschijnsel waarbij mensen actief op zoek gaan naar validatie van hun tegenwoordige kennis en theorieën over de wereld – volgens Hardcastle ook van groot belang bij het beschrijven van onze ervaring van pijn. Wordt de verwachting geschapen dat iets pijn zal doen, dan wordt een prikkeling ook daadwerkelijk als pijnlijk ervaren. Als daarentegen de verwachting geschapen is dat een prettige ervaring zal worden toegediend, dan wordt dezelfde prikkel als prettig ervaren.

De invloed van *confirmation bias* op pijn is onderzocht in een experiment. Proefpersonen ondertekenden een verklaring dat zij mee wilden werken in een onderzoek waarbij enkele sommen moesten worden gemaakt, waarna een kleine pijnlijke prikkel zal worden toegediend. Een andere groep deelnemers kreeg precies dezelfde verklaring om te ondertekenen, maar dan met het vooruitzicht op een prettig prikkel. Vervolgens kregen beide groepen de opdracht om, na het maken van de sommen, hun vinger in een doosje te stoppen. In het doosje zat een trillend plaatje. Daarna werd hun gevraagd hun ervaring te beschrijven.

Proefpersonen die verwachten dat ze een pijnlijke ervaring zouden krijgen, beschreven de ervaring als pijnlijk, brandend, of als een elektrische schok; de andere groep beschreef het gevoel als enerverend, revitaliserend of verfrissend. De persoonlijke ervaring van gevoel is dus sterk gekleurd door onze verwachtingen.⁴⁵

Uit deze opsomming van probleemgevallen is het duidelijk geworden dat pijn niet overeen komt met een eenvoudige, materialistische gebeurtenis zoals het vuren van C-vezels. Er bestaat een veelvoud van systemen met zeer veel interacties, waar op verschillende gebieden invloed op het uiteindelijke signaal wordt uitgeoefend. Daarnaast is er ook in de hersenen een veelvoud van connecties en interacties die zeer ingewikkeld zijn en waar we nog weinig kennis van hebben. Een simpele identificatie uitspraak zoals “pijn is de ervaring van een pijnlijk gevoel” is niet correct.⁴⁶ De term 'pijn' niet overeen met de persoonlijke pijnverving: deze varieert per persoon, per cultuur, en hangt ook af van de verwachtingen van de persoon.

De complexiteit van wat wij nu pijn noemen, is zo enorm dat één term daarvoor niet voldoet. Hardcastle laat in haar boek met de voorgaande problemen zien dat het begrip pijn moet worden afgeschaft en vervangen door iets – of een veelvoud van dingen – dat wel overeenkomt met

40 The Myth of Pain, 62

41 The Myth of Pain, 123

42 Melzack, R., Wall, P. D., and Ty, T.C. 1982. Acute pain in an emergency clinic: Latency of onset and descriptor patterns related to different injuries. *Pain* 14: 33-43.

43 The Myth of Pain, 157

44 The Myth of Pain, 143

45 The Myth of Pain, 170-171

46 The Myth of Pain, 162

wat er in de werkelijkheid gevonden wordt door onderzoek. Deze verklaring moet gebaseerd zijn op wat we aantreffen in de natuurwetenschappen.

3.3 – Schade aan patiënten

Hardcastle gebruikt niet alleen de eliminatief materialistische argumenten. Ze geeft ook een ander argument voor het elimineren van pijn, gericht op de huidige praktijk van pijnbestrijding. Dit argument gaat over schade aan patiënten en mensen die last hebben van chronische, moeilijk te duiden pijn. Mensen hebben hierbij vaak geen duidelijke lichamelijke oorzaak voor de pijn, zoals een wond. Toch rapporteren de patiënten pijn.

De theoriegeladenheid van de waarneming speelt een grote rol bij hun behandeling. Doordat veel medische professionals een volkpsychologisch begrip van pijn hebben, zullen ze hun waarnemingen ook in deze trant opvatten. Het *framework* dat zij krijgen opgelegd door de theoriegeladenheid van hun waarneming, komt echter niet overeen met wat er werkelijk plaatsvindt als iemand pijn heeft. Dit heeft negatieve gevolgen voor de behandeling van pijn en hiermee ook een sterk negatief gevolg voor het welzijn en de gezondheid van patiënten.⁴⁷

Woorden en termen zoals 'tussen de oren' en 'mentale pijn' tegenover 'fysieke pijn' zorgen ervoor dat een dualisme in de materialistische wereld van de geneeskunde sluipt.⁴⁸ Het zorgt ervoor dat professionals in de medische zorg naar verkeerde oorzaken op zoek zijn. Ook al hebben de medische professionals een materialistische opvatting over het lichaam, patiënten worden doorgestuurd naar psychologen geschoold in de volkpsychologie als er niet een duidelijke snee of andere oorzaak voor pijn is te vinden.⁴⁹ In plaats van verder onderzoek te doen naar de moeilijker te vinden lichamelijke oorzaak onder bijvoorbeeld MRI machines worden de patiënten behandeld met hulp van psychotherapie. Het materialistische wereldbeeld van artsen is nog niet compleet genoeg, waardoor een niet-bestaand dualisme in de behandeling kan sluipen.

Het volkpsychologische begrip dat wij van pijn hebben staat ons toe pijn op te delen in een fysieke pijn en een mentale, andersoortige pijn. Ook woorden als 'fantoompijn' dragen bij aan deze misconceptie. Mentale pijn is een uitspraak die vanuit een eliminatief materialistisch perspectief nietszeggend is; het brein is immers het gebied waar alle ervaring van de gebeurtenissen die wij nu onder de noemer “pijn” scharen plaatsvindt. Dit is een reden voor de afschaffing van het gebruik van deze dualistische conceptie van pijn, aangezien de distinctie die een term als “tussen de oren” maakt niet bestaat voor aanhangers van het eliminatief materialisme.⁵⁰

De belangrijkste praktische reden om te stoppen met het gebruik van de dualistische en foutieve termen is de schade die patiënten ondervinden wanneer zij geen goede behandeling krijgen. Ook de negatieve *mindset* die patiënten ervaren na een diagnose van “mentale pijn” is schadelijk. Bij een depressieve gemoedstoestand wordt de intensiteit van pijn groter, waardoor een patiënt nog meer last heeft van het gevoel.⁵¹ Hardcastle geeft enkele verschijningsvormen.

Patiënten raken bijvoorbeeld gefrustreerd als hen wordt verteld dat de pijn “tussen de oren zit”. Zij willen het liefst een materiële verklaring ontvangen voor hun ongemak, zoals een botbreuk. Bij een gebroken been verwacht men een pijnstillers en gips, geen gesprek met een psycholoog. Het is in ieder geval niet de schuld van de persoon dat zij pijn voelen wanneer zij een gebroken been hebben. Bij een zogenaamde “pijn tussen de oren” worden in de volkpsychologie vaak een of meerdere al dan niet impliciete aannames gedaan, zowel door arts als patiënt:

47 The Myth of Pain, 32

48 The Myth of Pain, 160

49 The Myth of Pain, 28

50 The Myth of Pain, 203

51 The Myth of Pain, 34

- De pijn is niet echt;⁵²
- De pijn wordt veroorzaakt door de persoon zelf, en deze moet het dan ook oplossen; dit is niet de verantwoordelijkheid van de arts;⁵³
- De patiënt stelt zich aan en heeft eigenlijk niet zoveel pijn als hij of zij rapporteert.⁵⁴

Deze aannames zorgen voor een negatieve associatie. Door deze negatieve associatie kunnen patiënten nog minder goed met pijn omgaan, waardoor ze nog meer last hebben; er wordt hun schade aangebracht. Net zoals een schizofrene patiënt schade wordt aangebracht wanneer er een duiveluitdrijving plaatsvindt in plaats van een medicijn voor schizofrenie wordt gegeven, zo brengen artsen patiënten schade toe wanneer zij stellen dat pijn mentaal is en een patiënt doorsturen naar een psycholoog. Artsen verzaken in hun plicht als zij niet verder zoeken naar een fysieke oorzaak voor de pijn, die in de meeste gevallen wel te vinden is.⁵⁵

Hardcastle geeft een normatief argument voor het stoppen van het gebruik van het woord 'pijn' door professionals en wetenschappers, vanwege de negatieve aspecten die het heeft voor patiënten en indirect voor de hele maatschappij. De kosten en de ongeschiktheid voor werk die een patiënt met chronische pijn vaak met zich mee brengt, hebben immers een impact op onze maatschappij en de goederen daarin.⁵⁶ Door het gebruiken van de term 'pijn' in de huidige samenleving brengen we mensen schade toe. De volkpsychologische term 'pijn' moet geëlimineerd worden en een biologische verklaring moet haar plaats innemen.

3.4 – Een verdere invulling van de vervanger van pijn

We hebben gezien dat het woord pijn geëlimineerd moet worden en dat een nieuwe verklaring moet worden gevonden. Hardcastle geeft zelf een grove beschrijving van wat zij de meest waarschijnlijke biologische verklaring vindt; deze is incompleet.⁵⁷ Volgens Hardcastle moet de verdere invulling plaatsvinden door natuurwetenschappen, met name neurowetenschappers, biologen en medici. Zij heeft een hoge verwachting van de natuurwetenschappen.⁵⁸

Deze verwachting kan worden bekritiseerd. Immers, in het verleden behaalde resultaten bieden geen garantie voor de toekomst. Toch is het aannemelijk dat de toekomst van de neurowetenschappen rooskleurig is. De recente vooruitgang van de neurologie, vergeleken met de filosofie of de volkpsychologie, is een reden om aan te nemen dat er nog meer kan worden verwacht van deze vakgebieden. Resultaten uit het verleden zijn wel degelijk een indicatie van de verdere lijn.

Als we materialisme combineren met de hedendaagse praktijk van neurologie is het duidelijk dat het in ieder geval waarschijnlijk is dat we *meer* kennis verkrijgen over onze mentale toestanden en de processen in ons brein.. De kennis en mogelijkheid is er nu misschien nog niet, maar deze kan in de toekomst wel worden verkregen; onderzoek naar betere CT en CAT scanners wordt bijvoorbeeld nu gedaan. Er is dus daadwerkelijk uitzicht op vooruitgang.⁵⁹

52 The Myth of Pain, 11

53 The Myth of Pain, 32

54 The Myth of Pain, 33

55 The Myth of Pain, 27, 33

56 The Myth of Pain, 9-10

57 The Myth of Pain, 63

58 The Myth of Pain, 163

59 The Myth of Pain, 62

4. Vergelijking Hardcastle en Churchland

Hardcastle maakt gebruik van eliminatief materialisme, zoals ook beschreven door Paul Churchland. Ze heeft de eliminatieve theorie toegepast op een van de meest basaal geachte *qualia*: pijn. Haar argumentatie komt overeen met de algemene denkwijze van het eliminatief materialisme, waarin mentale gebeurtenissen als ontoereikend en niet kloppend worden bevonden, waarna ze moeten worden geëlimineerd.

Hardcastle's argument is bijzonder doordat zij de eliminatie toepast op de als basis-toestand geachte pijn, in plaats van op hogere mentale gebeurtenissen en gedachtes zoals wetenschappelijke theorieën, proposities die ergens naar verwijzen, et cetera. Er wordt een aanzet gegeven door Hardcastle zelf voor een beter model, dat verder door empirische wetenschappen zal moeten worden ingevuld.⁶⁰

Dit vertrouwen in toekomstige ontwikkelingen in de (natuur)wetenschappen is ook aanwezig bij Churchland. Aanhangers van eliminatief materialisme kijken naar resultaten in het recente verleden en onderzoek dat momenteel plaatsvindt. Ze concluderen dat de toekomst van de empirische wetenschappen er rooskleurig uitziet, en dat er meer kennis verkregen zal worden.⁶¹

Hardcastle wijkt echter wel af van Churchland's algemene theorie. Het belangrijkste punt van discussie tussen Hardcastle's eliminatief materialisme en Churchland's versie van eliminatief materialisme is haar gebruik van termen die geëlimineerd moeten worden volgens Churchland. Hardcastle typeert deze termen als nodig voor het geven van een goede vervanger van pijn.

Hardcastle gebruikt mentale toestanden zoals angst, verwachting en geluk als daadwerkelijk bestaande entiteiten die we nodig hebben om een vervanger van pijn op te stellen en te gebruiken:

Unlike most eliminativists, I maintain that we need our contentful mental states to be able to account for pain processing, pain sensations, and pain behaviour. Though we should eliminate our current pain talk and replace it with something psychologically and biologically accurate, we cannot do without important aspects of folk psychology. In particular, we cannot do without some notion of belief (or one of its sisters).⁶²

Hier zit een inconsistentie in. Aan de ene kant wordt gepleit voor de afschaffing van een mentale toestand, aan de hand van een filosofische theorie – het eliminatief materialisme – maar vervolgens worden mentale toestanden juist gebruikt in de uitleg. Het consistent toepassen van een eliminatieve houding tegenover mentale toestanden zou een bovenstaande uitspraak contradictoir maken, aangezien alle mentale toestanden zullen worden geëlimineerd; zij maken immers deel uit van de volkpsychologie en verwijzen naar iets dat in de werkelijkheid niet bestaat.

Dit is de hele these van eliminatief materialisme. Hardcastle is aan de ene kant eliminatief materialist tegenover pijn maar gebruikt aan de andere kant propositionele attitudes voor een adequate (deel)beschrijving van wat pijn dan wel is. Hardcastle gebruikt niet alleen de termen, maar noemt ze zelfs noodzakelijk:

There is an irony in my arguments for the elimination of pain: I am claiming that we need to eliminate all our pain talk because we need the propositional attitudes for a full appreciation of pain processing. Our beliefs, judgements and desires regarding our present sensations of pain are important components of our pain experiences. However, beliefs, judgements, and desires are exactly the items that traditional eliminative materialists wish

60 The Myth of Pain, 55

61 Matter and Consciousness, 142, 179

62 The Myth of Pain, 171

*to rid themselves of.*⁶³

Hardcastle merkt dus zelf al op dat haar theorie een probleem heeft. In het volgende hoofdstuk geef ik een oplossing voor deze inconsistentie. De oplossing is te vinden in een andere opvatting van wat het doel van een (filosofische) theorie is.

63 The Myth of Pain, 162-163

5. Roeien met de riemen die je hebt

5.1 Verschillende doelen

Filosofische eliminativisten zoals Churchland werken aan een ander project dan Hardcastle. Hardcastle gebruikt eliminatief materialisme maar neemt de universalistische reikwijdte van de theorie – *alle* mentale toestanden moeten worden geëlimineerd – niet mee. Zij is vooral bezig met het in de praktijk brengen van de eliminatieve theorie met betrekking tot het begrip pijn. Eliminativisten zoals Churchland kunnen gezien worden als de bouwers van een theorie; Hardcastle past de theorie toe op een klein deel van de wereld; enkel pijn.

Hardcastle stelt dat de verwachtingen die filosofen hebben over een wetenschappelijke of filosofische theorie misplaatst zijn. Het is niet nodig om meteen een complete uitleg te geven van alle specifieke gevallen en grensgevallen – met andere woorden, het is niet nodig voordat we de theorie accepteren een complete epistemologie te hebben. Als we een complete epistemologie vereisten zouden we nooit Einsteins of Newtons theorieën van gravitatie aangenomen hebben.

Immers, er zijn altijd grensgevallen die we (nog) niet perfect kunnen verklaren, al dan niet door de niet volledige correctheid van de theorie, de imperfectie van waarnemingen en observaties, of een ander al dan niet bekend proces dat interactie heeft met het verschijnsel wat we willen verklaren. Hardcastle argumenteert dat het dus onredelijk is om van een nieuwe theorie te verwachten dat deze meteen alles verklaart.⁶⁴

Een theorie kan dus aangenomen worden, ook al zijn er nog problemen mee; de nieuwe theorie moet alleen beter zijn dan de oude, te vervangen theorie, niet perfect. Hardcastle stelt in haar argumentatie dat zowel haar verdediging van “*lazy materialism*” en haar theorie van pijn in ieder geval voldoende zijn om ze als waar aan te nemen. Haar eliminatie van pijn, waarbij ze gebruik maakt van andere mentale toestanden is in ieder geval een betere theorie dan de huidige volkspychologie, ook al is er een inconsistentie die voortkomt uit het gebruik van mentale toestanden in haar nieuwe vervanger van de term “pijn”.

Hardcastle legt een grote verantwoordelijkheid bij de natuurwetenschappen om deze inconsistentie op te lossen, met name bij de neurologie. Ze ziet in dat de huidige beschrijving van de volkspychologie met termen zoals *beliefs* en *mental states* moet worden geëlimineerd in de toekomst, maar dat het nu voor ons nog steeds de theorie is die de beste verklaring geeft. Daarom mag ze deze gebruiken; we hebben nog geen andere riemen, ook al is daar al wel uitzicht op, dus moeten en mogen we de oude gebruiken.

Het filosofische argument dat de inconsistentie opmerkt en aandraagt als probleem voor haar these van eliminatie van pijn is dus misplaatst. Filosofie is nuttig, maar moet niet proberen een complete theorie op te bouwen – of zelfs verwachten dat een nieuwe theorie volslagen zonder inconsistenties is. Het invullen en perfectioneren van theorieën moet de filosofie over laten aan de natuurwetenschappen.

De these uit *The Myth of Pain* is geen grote filosofische discussie over eliminatief materialisme. Het is veel meer een pragmatische vraag over een klein onderdeel van het medische domein en het domein van de filosofie van de geest. Wat weten we van pijn, pijnervaring en het gebruik van de term “pijn”? Hoe werkt het? Hoe moeten we het onderzoeken? Hardcastle stelt vervolgens dat de geldende theorieën van pijn niet correct zijn, in welke richting goede theorieën van pijn te vinden zijn, en dat duidelijk is dat het gebruik van de term “pijn” zo ontoereikend is in wetenschappelijk gebruik dat ze afgeschaft moeten worden.

Dit is een volslagen praktisch doel. Er wordt gebruik gemaakt van een grote hoeveelheid filosofische concepten en theorieën, die ook besproken worden, maar het doel zelf is alleen maar het stoppen van een schadelijk gebruik van een term binnen een bepaald domein.

64 The Myth of Pain, 47

5.2 Een bredere toepassing

Als we Hardcastle's argumentatie en methode op andere mentale attitudes gaan uitvoeren lopen we tegen de rauwe randen van de theorie aan. Moeten we, als we bijvoorbeeld blijheid gaan onderzoeken en bewijzen dat we ook deze volkpsychologische term moeten elimineren, toch gebruik maken van mentale attitudes om een duidelijke beschrijving of verklaring te geven van de dingen die gebeuren? Als hetzelfde waar is voor alle volkpsychologische termen zitten we met een dilemma. We moeten ze allemaal afschaffen omdat ze incorrect zijn, maar tegelijkertijd gebruiken we ze omdat ze een noodzakelijke rol spelen bij de verklaring van een ander verschijnsel.

Een oplossing voor dit dilemma kan gevonden in een praktische visie op wetenschappelijke verklaringen, gecombineerd met een domeingebondenheid van verklaringen van verschillende wetenschappen. Als we iets over pijn willen zeggen dan is het nu nodig dat we niet-correct verwijzende, later te elimineren begrippen gebruiken om ingewikkelde interacties te verklaren, en tegelijkertijd een best mogelijke verklaring of duiding van pijn te geven. We gebruiken dus noodzakelijk termen uit de volkpsychologie om een andere term uit de volkpsychologie te elimineren.

Hardcastle laat een opening open om deze termen in de toekomst niet langer te gebruiken. Ze verdedigt nogmaals haar gebruik van mentale attitudes zoals *beliefs* en *desires* maar zinspeelt ook op mogelijke vervangingen of eliminaties van deze attitudes – al is er nog niet genoeg kennis om een goede keuze te maken:

“I cannot conclude that talk of beliefs and desires is on its way out, to be replaced by descriptions of mathematical trajectories, or that dynamical systems will give us a new way to talk about our old friend content. Either alternative seems likely, or equally unlikely, from our position of almost complete ignorance about the fundamental level of organization of a minded brain.”⁶⁵

Het is belangrijk om op te merken dat in dit citaat onze onwetendheid een grote rol speelt. Als er meer kennis beschikbaar komt dan zal wel een keuze gemaakt en geaccepteerd kunnen worden. Wederom is er dus een grote opdracht voor de cognitieve wetenschappen om meer onderzoek te doen en nieuwe theorieën te ontwikkelen. Met meer kennis en onderzoek zal het mogelijk zijn om de mentale toestanden die Hardcastle nu nog als essentieel beschouwt niet langer te gebruiken.

De mentale toestanden geven nu misschien wel een handzame of zelfs noodzakelijke verklaring voor bepaalde processen, maar zijn geen werkelijke beschrijving of verklaring van wat er daadwerkelijk gebeurt. Termen die gebruikt worden in de beschrijving van pijn, zoals bijvoorbeeld een mentale toestand als angst, moeten als zij *zelf* uitgelegd worden, ook worden geëlimineerd. Eliminatief materialisten verwachten dat dat in de toekomst zal gebeuren; een vervanger zal overal voor gevonden worden. Uiteindelijk zullen alle mentale toestanden en *qualia* geëlimineerd zijn; verklaringen van pijn zullen dan geen gebruik meer maken van geëlimineerde termen uit de volkpsychologie.

5.3 Eliminatief materialisme, stap voor stap

Vanuit een perspectief waar meer kennis beter is Hardcastle's toepassing van eliminatief materialisme vooruitgang, ook al is de toepassing niet universeel geldig of perfect. Universale geldigheid of complete perfectie is echter geen vereiste voor Hardcastle. Een theorie hoeft niet compleet te zijn om te worden geaccepteerd als beste theorie. Volgens Hardcastle is een klein stapje in de goede richting al voldoende om haar gedeeltelijke eliminatie van de volkpsychologie te

65 The Myth of Pain, 170

accepteren. Volkpsychologie met één term geëlimineerd (pijn) en vervangen door een betere verklaring is immers beter dan volkpsychologie waar niets is geëlimineerd, ook al wordt bij de vervangende term gebruik gemaakt van andere termen uit de volkpsychologie.

Het is de taak van andere wetenschappers om deze andere termen te onderzoeken en passende vervangers te vinden. Zo kan bijvoorbeeld een betere beschrijving van wat wij nu 'pijn' noemen ervoor zorgen dat andere mentale toestanden beter kunnen worden uitgelegd. Zo kan de wetenschap langzaam het hele systeem van mentale attitudes, toestanden en proposities elimineren, één voor één, en tegelijkertijd een nieuw systeem opbouwen. Als dit nieuwe systeem compleet genoeg is kan bijvoorbeeld datgene wat wij nu pijn noemen ook verklaard worden zonder te hoeven grijpen naar volkpsychologische termen, enkel gebruikmakend van de nieuwe ontdekkingen.

Eliminatie van de volkpsychologie is een van de pilaren van het eliminatief materialisme. Als we enkel sommige termen binnen de volkpsychologie elimineren voldoen we niet aan deze verwachting. Hardcastle focust op een enkele term binnen de volkpsychologie en laat zien dat onze theorie over deze term niet klopt. Zij past eliminatie toe op dit gedeelte van de volkpsychologie.

Hiermee geeft ze indirect kritiek op de algemene these van het eliminatief materialisme. Volkpsychologie moet volgens haar niet als geheel in één keer worden geëlimineerd, maar subtheorie na subtheorie. Als enkele eliminaties zijn toegepast en vervangers gevonden, kan de interactie tussen de vervangers onderzocht worden. Daarmee kan dan een groot deel van de algemene theorie van volkpsychologie vervangen worden. Hardcastle heeft dus een andere blik op de volkpsychologie dan Churchland; zij ziet een verzameling van verschillende subtheorieën en termen die moeten worden geëlimineerd.

Ook stelt zij dat eliminatieve materialisten te hoge eisen stellen aan een vervanger voor de volkpsychologie; deze hoeft niet meteen perfect te zijn. Haar argument voor "*lazy materialism*" is ook toepasbaar op gedeeltelijke eliminatie van de volkpsychologie.

6. Conclusie

Wat is de relatie tussen het eliminatief materialisme in de filosofie van de geest en de eliminatie van pijn door Hardcastle?

Het grootste verschil tussen de aanpak van Hardcastle en het eliminatief materialisme zoals geponeerd door Churchland is de reikwijdte. Churchland stelt dat het eliminatief materialisme geldig is voor alle mentale toestanden. Hardcastle is alleen bezig met pijn en schroomt daarbij niet om andere mentale toestanden te gebruiken. Het doel van Hardcastle is enkel het elimineren van ons gebruik van de term 'pijn'. Dit doel is een subdoel van eliminatief materialisme; in dit opzicht zijn Churchland en Hardcastle het dus eens.

De verschillen tussen Hardcastle en Churchland die voortkomen uit de slechts gedeeltelijke eliminatie van Hardcastle zijn goed te begrijpen als je haar doel beschouwt. Churchland heeft een meer omvattend doel terwijl Hardcastle de eliminatie van pijn aanpakt op een praktijkgerichte, begrensde en volgens haar uit te voeren implementatie van de algemene theorie.

In haar boek laat zij zien hoe het woord pijn uit onze volkspychologie moet verdwijnen. Dat zij daarbij gebruik maakt van enkele begrippen die moeten worden geëlimineerd, is misschien niet toegestaan bij een filosofische theorie opgesteld in een perfecte ivoren toren, maar voor Hardcastle is het leed van mensen nu en de fouten die overal om ons worden gemaakt met betrekking tot pijn belangrijk genoeg om dit toch te doen.

Eliminatief materialisten moeten ook een imperfecte vervanger van de volkspychologie accepteren zolang deze beter is. Hardcastle's invulling van een vervanger voor pijn maakt gebruik van andere termen die moeten worden geëlimineerd. Zo is er dus een inconsistentie; deze inconsistentie kan echter opgelost worden door op meer mentale toestanden eliminatief materialisme toe te passen. De verdere ontwikkeling van (neuro-)wetenschap zal een betere invulling van de vervanger voor pijn en andere mentale toestanden en *qualia* mogelijk maken.

Hardcastle voert haar project uitstekend uit. Ze geeft een goede implementatie van eliminatief materialisme op pijn die niet alleen op filosofisch, maar ook op praktisch gebied zeer belangrijk is.

7. Literatuur

Aydede, M., "Pain", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pain/>

Churchland, P. M., 1981, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," Journal of Philosophy 78: 67–90

Churchland, P. M. (1988). Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind. MIT Press.

Conee, E. (1984). A defense of pain. Philosophical Studies, 46(2), 239-248.

Dennett, D. C. (1978). Why you can't make a computer that feels pain. Synthese, 38(3), 415-456.

Hardcastle, V.G. (2001) The Myth of Pain. MIT Press.

Melzack, R., Wall, P. D., and Ty, T.C. (1982). Acute pain in an emergency clinic: Latency of onset and descriptor patterns related to different injuries. Pain 14: 33-43.

Ramsey, W., "Eliminative Materialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>

Rey, G. (1997). Contemporary Philosophy of Mind. Oxford: Blackwell.

Tye, M., "Qualia", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/qualia/>

Wittgenstein, L. (1967). Zettel. Univ of California Press.