

Gerard STAN *

Métaphores de l'esprit: *camera obscura et l'illusion de l'utilisateur*

Metaphors of Mind: *camera obscura* and *user illusion*

Abstract: The mind, source of knowledge (and error), has been investigated by philosophers to reveal its structure and mechanisms. Incognoscible, and for the fact that it is itself a knowledge-making forum, the mind was endowed in epistemological discourse with a ghostly reality, especially through metaphors. Two of these have attracted my attention: first, the metaphor of the *camera obscura*, present from Kepler, Descartes, Malebranche to Locke, I regard it as an emblem for how the mind was understood in modern epistemology (up to Kant); the second, metaphor of the user illusion, is present at Tor Nørretranders and Daniel Dennett, an emblem for the way the mind is understood today in naturalized philosophy. The goals of this research are: *first*, understanding the structure of the mind models behind the two metaphors; *secondly*, highlighting the consequences which the two metaphors have had on the issues regarding knowledge and structure of interiority; *thirdly*, emphasizing that the mind and consciousness will be able to overcome metaphorical problems only as problems of science.

Keywords: metaphor, mind, consciousness, interiority, user illusion, *camera obscura*, ghost in the machine, society of mind.

I. Préliminaires

A la fin de son ouvrage *Consciousness Explained* (1991), Daniel Dennett évalue les résultats de sa tentative de proposer un nouveau type d'explication concernant le phénomène de la conscience et, implicitement, l'esprit; après avouer que sa théorie est loin d'être complète, il caractérise son propre effort comme une démarche de remplacer une théorie métaphorique de l'Esprit, celle du Théâtre Cartésien, par une théorie métaphorique différente, à savoir de l'illusion de l'utilisateur. Concrètement, tout ce qu'il aurait fait en effet était d'avoir remplacé une famille de métaphores – du Théâtre, du Témoin, de l'Observateur Interne Central – par une autre famille de métaphores – du Software, des Machines Virtuelles, des Esquisses Multiples. Bien qu'on soit tenté de dire que, en fin de compte, ce ne fut qu'une guerre des métaphores, Dennett attire l'attention que les métaphores sont plus que des métaphores,

* Associate Professor, PhD, Department of Communication Sciences and Public Relations, "Alexandru Ioan Cuza" University, Iași, Romania; e-mail: gstan@uaic.ro

elles sont des instruments de réflexion. Essayer de penser l'esprit et la conscience en l'absence des métaphores est pour le philosophe une chose impossible. (Dennett 1991, 455)

Si l'on spéculait autour des raisons pour lesquelles les philosophes sont condamnés à traiter en clef métaphorique les théories et les modèles pour l'esprit et la conscience, on pourrait esquisser au moins trois explications alternatives: *en premier lieu*, l'esprit et la conscience ne sont pas des entités réelles, mais des fictions conceptuelles, de simples assumptions du discours philosophique; par conséquent, l'impression de problème réelle, de profondeur philosophique, ne peut être créée que par une sur-licitation métaphorique du langage ou de la capacité d'argumentation. *En second lieu*, l'esprit et la conscience sont des entités réelles, mais fondamentalement mystérieuses: ils sont soit taillés dans une *substance* aux propriétés spéciales (Descartes), soit le résultat de la manifestation de certaines *propriétés substantielles* différentes (David Chalmers), soit un mystère impénétrable de la nature (Collin McGinn). Dans tous ces cas, discuter sur l'esprit et la conscience signifie essayer de saisir dans la pensée discursive, dans les termes d'une connaissance explicite, un mystère, une entité se soustrayant à toute tentative de connaissance systématique. Le résultat en est un compromis, une métaphore ou un set de métaphores fonctionnant pour indicateurs approximatifs vers un continent mystérieux. *En troisième lieu*, l'esprit est une entité naturelle, sans rien de mystérieux, dans le principe, que les sciences naturelles peuvent modeler et expliquer. Malheureusement, ces chapitres-là de la physique, de la biologie ou des neurosciences cognitives qui nous permettraient de comprendre l'esprit comme fait naturel ne sont pas encore assez bien précisés. Tôt ou tard, il y aura une théorie ou un set cohérent de théories scientifiques qui expliquera l'esprit humain et le situera à côté des autres phénomènes naturels (Paul Churchland, Roger Penrose, John Searle, Daniel Dennett, e.a.). Peu importe laquelle des alternatives présentées apparaît comme la plus plausible, ce qui est certain c'est que la machine à produire des métaphores de la philosophie semble avoir pleinement fonctionné depuis avant même l'Age Moderne et jusqu'à nos jours, quand il a été question d'examiner en jargon philosophique l'esprit humain. Des métaphores telles *chariot tiré par deux chevaux*, *intellect actif*, *lumière de la raison*, *esprits animaux*, *homunculus*, *camera obscura*, *théâtre intérieur*, *tabula rasa*, *iceberg*, *fantôme dans la machine*, *chambre chinoise*, *machine de calcul*, *société de l'esprit*, *machine virtuelle*, *illusion de l'utilisateur*, *centre de la gravitation narrative*, etc. ont essayé d'imaginer et de mettre en relief un aspect ou l'autre du fonctionnement de la réalité mentale.

Le but de cette succincte étude est d'analyser deux des métaphores de l'esprit mentionnées ci-dessus, de la *chambre noire* et de *l'illusion de l'utilisateur*. Le choix des deux métaphores n'est pas fortuit: on pourrait considérer le recours à la première métaphore, de la chambre obscure, comme le moment inaugural de l'âge de l'esprit, âge où l'esprit a gagné un espace distinct, de l'intériorité,

soumis à des règles et des restrictions. L'apparition de ce type d'espace dans la réflexion philosophique a été décisive pour la genèse de l'idée de sujet épistémique au sens moderne du terme. La métaphore a une présence discrète dans les œuvres de Kepler, Descartes, Malebranche, Locke et Newton. Mais la manière de penser sous-jacente à cette métaphore a produit des mutations importantes dans la philosophie de la connaissance et la (méta)physique de l'intériorité. Elle sera reprise et remise dans le contexte par Marx (pour lequel l'idéologie est une *camera obscura* offrant une image renversée de la réalité, une image distordue et fausse) et par Freud (pour lequel l'inconscient est une sorte de *camera obscura*). Par ailleurs, la métaphore de *l'illusion de l'utilisateur* indique la fin d'une manière de concevoir la philosophie de l'esprit, centré sur l'éclaircissement du statut d'entités mystérieuses (*qualia*, la conscience), en annonçant l'évacuation des entités métaphysiques et la naturalisation des débats autour de l'esprit. La popularité de cette métaphore se doit en partie à l'auteur danois de littérature scientifique, Tor Nørretranders; celui qui a imposé la métaphore dans l'espace des discussions philosophique a été Daniel Dennett. En quelque sorte, la métaphore philosophique et la manière sous-jacente de penser ont été anticipées par la métaphore du *fantôme dans la machine* de Gilbert Ryle et par la métaphore de la *société de l'esprit* de Marvin Minsky.

En paraphrasant Dennett, finalement, il est profitable d'étudier les métaphores philosophique parce que derrière elles sont coagulées des manières de penser alternatives. Dans ce contexte, tandis que la métaphore de la chambre obscure cache le début de la réflexion systématique sur l'intériorité, la métaphore de *l'illusion de l'utilisateur* annonce l'évacuation de l'intériorité (subjective) en tant que réalité ontologique. Il ne reste qu'une réalité épistémique de l'intériorité, la perspective de la première personne. Le mécanisme par lequel ce changement se produit est l'évacuation de la conscience en tant que réalité substantielle et la transformation de l'ego en centre de la gravitation narrative. Mais prenons-les un par un.

II. La métaphore de la chambre noire

Avant de devenir une métaphore incorporée au vocabulaire philosophique, *camera obscura* a été premièrement un artefact, un dispositif par l'intermédiaire duquel on pouvait projeter l'image d'une chose ou d'un paysage. Essentiellement, c'était une boîte à dimension variable, hermétiquement clos, avec seulement un petit trou dans l'une des parois où l'on installait d'habitude une lentille. A travers la petite ouverture pénétraient dans la boîte les rayons de lumière reflétés par l'objet vers lequel était orientée la chambre; sur la paroi opposée à l'orifice se formait une image renversée de l'objet visé. Au principe, la chambre noire est un phénomène naturel, connu depuis l'Antiquité même. Ce fut Ibn al-Haytham qui a construit la première chambre noire artisanale; le savant arabe décrit dans son ouvrage *De Optica* (Caire, 1012-1021) les diverses

utilisations de la *camera obscura* et il est le premier à se servir de ce syntagme (en arabe, Al-Bayt al-Muthlim). (Russell 2000, 663) Roger Bacon décrit la manière dont on peut observer en toute sécurité une éclipse de soleil à l'aide d'une chambre noire; au XV^{ème} siècle, Leonardo Da Vinci construit une *camera obscura* afin de mieux comprendre la façon dont l'œil fonctionne. (Bailey 63, 1989) Depuis la Renaissance, ce dispositif optique est utilisé par nombre de peintres – Caravaggio, Van Eyck, Anthony van Dyck, Rembrandt, Vermeer, Canaletto – pour réaliser des peintures aussi détaillées et réalistes que possible. L'intérêt actuel pour *camera obscura* est dû principalement au peintre britannique David Hockney qui, dans son étude *Secret Knowledge: Rediscovering the Lost Techniques of the Old Masters* (1994), offre de forts arguments en faveur de la thèse conformément à laquelle, depuis la première moitié du XV^{ème} siècle, beaucoup d'artistes occidentaux ont utilisé des dispositifs optiques – lentilles, miroirs, *camera lucida*, *camera obscura* – pour des projections, à l'aide desquels ils ont réalisé des dessins et des peintures d'un réalisme photographique. (Hockney 2001, 18-200)

Comme simple dispositif technique d'observation et de projection de l'image, *camera obscura* n'aurait trouvé sa place que dans une histoire de la technique, à côté d'autres dispositifs tels la lanterne magique, le stroboscope, le daguerréotype, le kinétoscope, l'appareil photographique, l'appareil de projection; mais la *camera obscura* a eu également un destin philosophique. A ce que Johnatan Crary l'affirme aussi, pendant plus de deux siècles, *camera obscura* a été métaphore philosophique, dispositif expérimental dans la science optique et dispositif technique utilisé dans des activités culturelles. (Crary 1990, 29) L'aventure philosophique de ce dispositif commence avec les efforts de comprendre le fonctionnement de l'œil par analogie à une chambre noire. Johannes Kepler remarque l'analogie entre la formation de l'image à l'intérieur d'une *camera obscura* et la projection renversée de l'image sur la rétine. (Kepler 2000, 51). De plus, il établit avec certitude le fait que les images formées sur la rétine sont fondamentales pour tout le procès de la vision. Mais, comme le souligne Daniel Schmal aussi, la chambre noire devient une métaphore philosophique fertile dans l'apologie de Galilée écrite par Kepler; à partir de l'analogie entre *camera obscura* et le fonctionnement de l'œil, Kepler essaie de diminuer la distance entre les instruments artificiels et les organes sensoriels humains. Vu qu'il possède des principes de fonctionnement identiques, tout acte d'observation – qu'il soit réalisé ou non par l'intermédiaire d'un instrument – contient toujours un élément artificiel, susceptible de distordre les phénomènes observés. (Schmal 2015, 85) Par conséquent, il est incorrect de rejeter les observations effectuées avec des instruments optiques; les mêmes erreurs pourraient apparaître dans le cas du fonctionnement de l'œil aussi bien. Peter Dear explique davantage le tournant épistémologique qu'impose Kepler lorsqu'il relativise les différences entre *camera obscura* et l'œil: la position épistémologique aristotélicienne, partagée par les adversaires de Galilée,

s'opposait aux observations instrumentales parce que, par l'interférence active et par la création de conditions artificielles, on aurait perturbé le cours naturel des phénomènes. Dans ces conditions, les expériences auraient produit des résultats trompeurs (Dear 2006, 110). Si l'œil est une sorte de *camera obscura*, alors toute observation directe impose des conditions artificielles; si l'on doute les résultats de l'observation instrumentale, il faudrait douter également les résultats de l'observation directe. Dans peu de temps, la position de Kepler allait avoir gain de cause: la méthode de la science moderne s'avérerait être constructive: elle manipule et élimine des éléments de la situation où l'observation se réalise. Aussi, par observation et par expérience, un espace artificiel se délimite où l'on examine les choses conformément à une méthodologie stricte. (Schmal 2015, 85-86) Compte tenu que certains instruments (optiques) fonctionnent à la manière des organes sensoriels, il ne serait justifié (que dans la mesure où l'on n'accepterait les données des organes sensoriels (de l'œil)) de n'accepter ni les données offertes par les instruments d'observation. Dans les termes de Deleuze et de Guattari, *camera obscura* devient à l'aube de l'Age Moderne un mélange entre une figure épistémologique dans un discours sur l'ordre et un objet appréhendé dans la logique de pratiques culturelles et scientifiques. Autrement dit, la chambre noire devient un *assemblage*, étant à la fois un ensemble mécanique et un ensemble de l'énonciation, mécanisme et figure textuelle, un endroit où une formation discursive rencontre les pratiques matérielles. (Crary 1990, 30-31)

Selon le diagramme du système visuel qu'il présente dans son *Traité de l'Homme*, Descartes décrit la formation des images sur la rétine en accord avec le modèle exposé par Kepler dans *Ad vitellionem paralipomena* (1604) et dans son ouvrage ultérieur, *Dioptrica* (1611). La différence serait que, d'après Descartes, chaque fibre du nerf optique se projette-t-elle d'un endroit sur chaque rétine dans une location spécifique sur la doublure du ventricule cérébral ipsilatéral. De là, chaque point correspondant à un œil se projette dans la glande pinéale au même endroit que le point correspondant à l'autre œil, pour former une image unifiée d'un objet. (Howard & Rogers 1995, 11-12) Lorsqu'il reprend le mécanisme de la formation de l'image sur la rétine, Descartes reprendra implicitement la métaphore de la *camera obscura* aussi bien. Dans *La Dioptrique* (1637), cette métaphore devient explicite. D'abord Descartes dresse une analogie entre l'œil et la chambre noire: il demande ses lecteurs d'imaginer une pièce close, avec un trou dans l'un des murs et une lentille placée dans cet orifice; derrière la lentille, à une certaine distance, une feuille de papier est fixée de sorte que l'image des objets extérieurs s'y forme. Descartes allait dire que cette pièce-là représente l'œil, le trou, c'est la pupille de l'œil, et la lentille représente l'humeur cristalline. (Descartes 2010, 686-687) Mais ce qui suit dépasse une simple analogie. Le philosophe conseille le lecteur de faire une expérience insolite: prendre l'œil d'une personne qui vient de décéder ou l'œil d'un bœuf ou d'un autre animal de grande taille et, après

avoir coupé les trois membranes derrière l'œil, l'utiliser comme lentille dans l'ouverture d'une chambre noire. Si l'on fait ainsi et l'on regarde la feuille blanche, on verra une image représentant en perspective naturelle les objets qui se trouvent à l'extérieur. (Descartes 2010, 686-687) Par l'insertion dans une *camera obscura*, l'œil, source, à côté des autres sens, de sensations trompeuses, est transformé en dispositif de représentation objective. L'œil emprunte un peu de l'impersonnalité et la précision d'un instrument de mesure, *camera obscura* est transfigurée, devenant un esprit humain dans lequel on peut regarder.

A ce que Jonathan Crary le soulignait lui aussi, tandis qu'au centre de la méthode de Descartes il y avait le besoin de transcender les incertitudes de la perspective humaine et les confusions sensorielles, la métaphore épistémique de la chambre noire est parfaitement congruente à son effort de fonder la connaissance humaine sur une vision purement objective sur le monde. (Crary 1990, 48) Qui plus est, considère-t-il le théoricien américain, l'ouverture de la chambre noire correspondrait à une perspective unique, mathématiquement définie, qui établit la position de l'individu entre Dieu et le monde. L'œil de la chambre noire offre une vision sur le monde analogue à l'œil de Dieu. Loin d'être un simple œil mécanique, l'œil de la chambre noire est un œil métaphysique infallible. (Crary 1990, 48) La perspective objective doit être monoculaire, obtenue par un œil avec une position mathématique bien définie, et c'est l'œil de la chambre noire qui est le plus qualifié à l'obtenir. Selon le modèle de la chambre noire, la disparité binoculaire physiologique de l'homme a été corrigée par Descartes à l'aide de la capacité monoculaire de la glande pinéale: avant de toucher l'âme, les deux images provenant de l'œil sont confondues dans une image unique. Ainsi, l'image qui atteint l'âme possède la perfection de l'image formée à l'intérieur de la *camera obscura* sur la feuille de papier derrière la lentille.

On pourrait utiliser la métaphore de la chambre noire comme argument en faveur soit d'un réalisme direct cartésien (si l'esprit fonctionne avec la précision d'une chambre noire, l'homme a donc un accès direct au monde extérieur), soit d'un réalisme indirect (les sensations, les images résultant de la projection intérieure du monde extérieur forment un voile qui, finalement, enveloppe le monde). Daniel Schmal considère que la métaphore de la chambre noire chez Descartes peut être entendue dans un sens épistémologique qui transgresse la dispute réalisme direct – réalisme indirect. Selon sa perspective, ce qui compte dans le fonctionnement d'une chambre noire est la manière dans laquelle elle réarrange les données physiques dans un espace clos. Si l'on parcourt la première page du *Traité de la lumière*, on voit que Descartes ne croyait pas à la correspondance mécanique entre les idées, les sensations et les objets extérieurs. Tout comme les mots qui peuvent transmettre des sens à propos des choses, sans qu'il y ait aucune ressemblance entre le mot la chose, de même, la nature aurait-elle pu établir un signe qui

nous fasse sentir la lumière bien que ce signe-là n'aie rien de similaire avec la sensation respective. (Descartes 1906, 4-5) Par conséquent, pour Descartes, la représentation ne signifie pas forme similaire ou similarité, mais un système subtil de correspondances et de différences entre deux classes données de modifications mentales et matérielles. (Schmal 2015, 80) Dans cette logique, on arrive à comprendre mieux la métaphore de la chambre noire: la manière spécifique de disposition des points lumineux dans une image formée à l'intérieur d'une chambre noire (de façon bidimensionnelle, renversée, mais en conservant en quelque sorte la structure des objets devant l'objectif) nous signale le fait que tout acte de perception du monde extérieur est « un processus de reconfiguration des informations sensorielles conformément à un set de règles définies par la perspective de l'observateur. » (Schmal 2015, 84) La perception ne signifie pas une internalisation passive d'informations, mais une reconfiguration de celle-ci conformément à des règles et des codes propres à l'intériorité.

Sarah Kofman, dans *Camera Obscura of Ideology* (1999), ira même encore plus loin avec les conséquences de cette manière de penser, en affirmant une position radicale: il n'y a pour Descartes nulle ressemblance entre l'objet et les images formées dans l'esprit en vertu du fonctionnement de l'œil. Les images sur la rétine sont perspectivistes, bidimensionnelles et renversées. Si l'homme voit de la façon qu'il le fait, c'est grâce à l'esprit et non aux yeux. La vision implique une estimation, un calcul, des opérations internes, non seulement la mise en ordre de données extérieures; donc, en quelque sorte, il faut que l'homme devienne aveugle pour qu'il connaisse. Comme Descartes le disait lui aussi dans la *Sixième Méditation*, l'esprit, quand il réfléchit, se tourne vers soi-même et considère quelque'une des idées qu'il a en soi (Descartes, AT VII, 73) La métaphore de l'esprit en tant que chambre noire nous conduit, selon Kofman, vers une position opposée par rapport à celle-là qui entend la connaissance comme processus de perspective, comme réflexion intérieure des objets extérieurs. (Kofman 1999, 52-53) La source de la connaissance véritable c'est la lumière reçue de Dieu et non des choses extérieures, bien que l'esprit, par calcul et estimation, arrive à produire des idées. Dans cette perspective, on pourrait dire que l'esprit est une *camera obscura* métaphysique dont la lentille est orientée non vers le monde extérieur, mais vers la divinité.

Tandis que chez Malebranche, dans les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, la métaphore de la chambre noire est à peine suggérée, l'obscurité de l'intériorité étant considérée comme un refuge devant l'assaut des sens, l'espace adéquat pour consulter notre raison, chez John Locke, la métaphore de la *camera obscura* est explicitement utilisée pour souligner le régime de fonctionnement de l'intellect. Ainsi, dans son *Essai sur l'entendement humain*, IInd Livre, Chapitre 11, 17^e paragraphe, Locke affirme:

Je ne prétends pas enseigner, mais chercher la vérité. C'est pourquoi je ne puis m'empêcher de déclarer encore une fois, que les sensations extérieures et

intérieures sont les seules voies par où je puis voir que la connaissance entre dans l'entendement humain. Ce sont là, dis-je, autant que je puis m'en apercevoir, les seuls passages par lesquels la lumière entre dans cette chambre obscure. Car, à mon avis, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles, ou, pour ainsi dire, les idées des choses: tellement que si ces images venant à se peindre dans ce Cabinet obscur, pouvaient y rester, et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue, et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit. (Locke 2009, 294)

John Locke s'écarte de l'artefact appelé *camera obscura*, mais il est le plus près de l'entendement métaphorique de l'esprit comme *camera obscura* et des principes de la connaissance comme principes de fonctionnement de la chambre noire. On peut facilement en deviner la raison: son empirisme fondationnaliste avait besoin d'une équation symbolique qui soutienne le caractère de confiance de la perception visuelle et des jugements perceptuels; les images obtenues par perception sont des représentations de confiance du monde extérieur. Comme le souligne Lee Bailey aussi, Locke a fait le bond de l'entendement de la chambre noire comme œil artificiel, à l'entendement de l'intellect comme chambre noire (Bailey 1989, 68). En outre, par l'intermédiaire de la métaphore *camera obscura*, une autre métaphore bien plus fameuse dans la philosophie de Locke, l'esprit humain comme *tabula rasa*, gagne sa signification complète: sur la *tabula rasa* sont affichées des images du monde extérieur obtenues par le mécanisme de la *camera obscura*. *Tabula rasa* est la paroi intérieure de la chambre, opposé à l'ouverture. La combinaison des deux métaphores nous offre une maquette du fonctionnement de l'intellect chez Locke. Dans les termes de Crary, par les deux métaphores complémentaires, « Locke propose un moyen de visualisation spatiale des opérations de l'intellect. » (Crary 1990, 42) De plus, dit Crary, il conviendrait de tenir compte également du fait que dans l'Angleterre du XVII^{ème} siècle, être dans la Chambre signifiait être dans le Cabinet d'un juge ou d'une personne à titre officiel. Donc, pour Locke, les transmissions sont transmises de l'extérieur vers l'intérieur, dans la Chambre, dans le Cabinet de l'esprit, devant l'instance appelée Intellect, pour audience et pour évaluation. En d'autres mots, Locke confère également un rôle juridique à l'observateur qui se trouve dans la chambre noire. (Crary 1990, 42)

Si l'intellect lockéen est une chambre noire incarnée, alors on n'obtient seulement la clarification de mécanismes épistémologiques, ou seulement des arguments en faveur d'un réalisme direct, mais l'on identifie également l'une des racines qui ont conduit, à l'Age Moderne, à la genèse de l'idée de subjectivité en tant qu'espace intérieur limité, qui implique une conscience individuelle, isolée du monde extérieur. Dans les traces de Ernst Tuveson,

Lee Bailey croit que la métaphore de Locke de la chambre noire a été un paradigme de la subjectivité contenue, concrétisée. La métaphore de l'esprit de Locke, à côté du dualisme de Descartes, implique une subjectivité isolée incapable de sortir de sa chambre, qui ne peut pas regarder par la fenêtre de sa chambre obscure, ne peut regarder que les images. (Bailey 1989, 68-69) On retrouve quelque chose de l'idée d'une subjectivité isolée, enfermée dans sa chambre sans fenêtres, possédant un certain degré de suffisance, dans la manière dans laquelle Leibniz a conçu l'idée de monade.

Dans *Philosophy and the Mirror of the Nature* (1979) Rorty souligne le fait que, avant Descartes et Locke, il n'y avait jamais eu un modèle de l'esprit humain entendu comme espace intérieur où les idées et les peines soient, en égale mesure, soumises à l'examen par un Œil Intérieur. La nouveauté qu'introduisent les deux philosophes a été celle d'un « espace intérieur unique » où toute pensée – depuis les sensations perceptuelles et jusqu'aux vérités mathématiques, les règles morales et l'idée de Dieu – devienne objet de l'observation interne, de la réflexion. Selon Rorty, même si l'idée d'une scène intérieure est à retrouver sous des formes diverses dans la pensée antique déjà ou médiévale, elle n'est jamais devenue, jusqu'à l'Age Moderne, un problème philosophique d'importance. L'ampleur de l'enjeu dérivait de la question que Descartes avait soulevée dans sa *Première méditation* concernant la mesure dans laquelle une image ou une représentation constitue vraiment la représentation d'une chose extérieure. Autrement dit, est-ce que les images et les représentations intérieures nous offrent l'accès direct aux choses ou est-ce qu'elles forment un « voile des idées » isolant l'intériorité des représentations de l'extériorité des choses ? (Rorty 1979, 49-51) Rorty voit dans cette question le noyau génératif pour tous les problèmes de l'épistémologie moderne. Il est difficile à démontrer que la métaphore de la chambre noire a été la source principale de l'idée d'espace intérieur subjectif, du théâtre cartésien, mais elle a indubitablement offert la principale catégorie par laquelle on a pu imaginer le Théâtre cartésien.

Quand, avec le XIX^e siècle, la subjectivité intérieure a commencé à être valorisée dans l'espace des sciences comme psychique, le façonnage de l'esprit comme *camera obscura* a été maintenu de manière tacite ou explicite. Il suffirait, dans ce sens, d'invoquer les modèles de l'esprit élaborés dans l'espace psychanalytique et béhavioriste; pour les premiers, la chambre noire devient la cave ou la chaudière sous pression de l'inconscient, pour les derniers l'acceptation tacite de la métaphore de la chambre noire transforme l'esprit dans une boîte noire.

Pour conclure, on pourrait dire que la métaphore de la chambre noire a eu au moins quatre conséquences distinctes dans la philosophie moderne: *en premier lieu*, elle a contribué à esquisser des explications concernant le fonctionnement de l'œil et la possibilité de la vision; *en deuxième lieu*, en mettant en discussion la relation entre les sens et les instruments scientifiques

d'observation, a facilité les débats autour du degré de confiance qu'on peut accorder aux données des observations et des expériences, activités inhérentes à la nouvelle logique épistémique, de la recherche scientifique; *en troisième lieu*, elle a contribué décisivement à la naissance de l'idée moderne de sujet épistémique en soulignant le fait que l'information internalisée est ordonnée et codée selon un set de règles propre au sujet; la perspective de la *camera obscura* devient la perspective dans laquelle le sujet épistémique fini regarde le monde; *en quatrième lieu*, la métaphore de la chambre noire a facilité l'imagination et la genèse de l'idée d'un espace intérieur, de la subjectivité, opposé à l'espace extérieur, de l'objectivité. Cet espace intérieur devient un espace de la recherche de la certitude, une sorte de laboratoire où l'intellect analyse, calcule et réfléchit sur les images projetées de l'extérieur.

III. La métaphore de l'illusion de l'utilisateur

Comme nous l'avons dit au début de cette investigation, la métaphore de l'illusion de l'utilisateur a été utilisée simultanément et indépendamment par l'écrivain danois de littérature scientifique Tor Nørretranders et par le philosophe Daniel Dennett. Nørretranders appelle illusion de l'utilisateur l'incapacité de la conscience de transmettre toute l'activité qui se produit derrière l'expérience consciente. Le moi conscient fonctionne comme un masque, offrant au monde extérieur une image cohérente et consistante de l'activité de l'esprit; ainsi, on dissimule la diversité, l'hétérogénéité et le nombre immense de traitements inconscients de l'information. La version sur le monde avec lequel opère est une version déjà éditée et interprétée par des traitements automatiques. Bref, la conscience serait un phénomène de surface, une profondeur expérimentée comme surface. Par conséquent, l'illusion de l'utilisateur est l'image incomplète, incorrecte, métaphorique sur la manière dont l'esprit humain fonctionne. Illusion de l'utilisateur est la conscience elle-même, pour nous-mêmes, mais pour le monde extérieur également. Le nom de l'illusion de l'utilisateur est l'Ego, considère Nørretranders. L'Ego et la conscience sont des illusions créées par les activités hétérogènes de calcul et de simulation du cerveau. Mon ego conscient est l'illusion de l'utilisateur pour moi-même. (Nørretranders 1999, 283-293)

Pourtant, dans la cristallisation de la métaphore que proposent les deux auteurs on retrouve des parcours théoriques différents. Les racines théoriques de la métaphore de l'illusion de l'utilisateur proposée par Nørretranders sont non-philosophiques; l'auteur danois analyse notamment des théories de physique, la théorie de l'information, la science de la complexité et les neurosciences. D'autre part, la métaphore de l'illusion de l'utilisateur proposée par Dennett se coagule sur une filière philosophique inaugurée par Gilbert Ryle et continuée par Marvin Minsky, étant consolidée par des données de la biologie, les neurosciences, la science des ordinateurs. Dans son

ouvrage *The Concept of Mind* (1949), Ryle propose la métaphore du *fantôme dans la machine*, métaphore qui dérive de la critique de la théorie cartésienne de l'esprit et, implicitement, de la critique de la solution cartésienne au problème de la relation entre l'esprit et le corps. La critique s'appuie sur ce qu'on appelle l'*Erreur de catégorie*, conformément à laquelle les choses appartenant à un certain genre sont présentées comme appartenant à un autre genre. Pour résumer, Ryle considère qu'il n'y a pas d'entité pareille à l'esprit, substantiellement différente et distincte par rapport au cerveau. Toutes les actions qu'on serait enclin à attribuer à un esprit (les actes de volition, de cognition ou les décisions morales) ne sont que des événements physiques qui naissent dans le cerveau. Si l'on pense dans la lignée cartésienne, en considérant l'esprit quelque chose d'autre qu'une somme d'événements cérébraux, on commettrait une erreur de catégorie. Alors, dans le sens cartésien, l'esprit n'est qu'un fantôme (une entité imaginaire) qui erre à travers la machine du cerveau. La métaphore de Minsky, *la société de l'esprit*, est proposée en vertu d'une logique similaire, à laquelle on ajoute l'analogie entre l'activité cérébrale et le fonctionnement d'un ordinateur: l'activité de l'esprit est, en réalité, le fonctionnement du cerveau; mais cette activité est l'activité d'une diversité de mécanismes cognitifs fonctionnant en parallèle, donc chaque esprit est une véritable société de l'esprit. Minsky introduit le terme d'*agent* pour nommer les mécanismes cognitifs les plus simples qui exécutent des tâches sans penser; le résultat est une structure semblable à une société, capable d'actions qu'on pourrait nommer intelligentes. Chaque agent est, par analogie à un logiciel, une simple sous-routine ou structure de données; bien qu'ils puissent agir indépendamment aussi bien, les agents sont connectés et composés dans des systèmes plus grands appelés sociétés d'agents. Ensemble, les sociétés d'agents peuvent remplir des fonctions plus complexes que tout agent singulier, et, finalement, elles sont capables de produire de nombreuses habiletés qu'on attribue à l'esprit. La métaphore de Minsky offre une perspective crédible sur la complexité de l'esprit, traditionnellement attribuée à une seule faculté cognitive centrale, l'intellect ou la raison.

Il convient de comprendre la métaphore de l'illusion de l'utilisateur et les efforts de Dennett d'explicitier l'esprit dans la suite des tentatives de Ryle et de Minsky de construire, sous la coupole de métaphores philosophiquement significatives, des modèles naturalisés de l'esprit. Si l'on suit la chaîne argumentative dans *Consciousness Explained*, le premier pas dans l'introduction de la nouvelle métaphore est d'esquisser un nouveau modèle de la conscience, des Esquisses multiples. Conformément à ce modèle, tous les types de perception, tous les genres de pensée ou d'activité mentale se réalisent dans le cerveau par des processus parallèles d'interprétation et d'élaboration des apports sensoriels. (Dennett 1991, 111) Le modèle d'un traitement multiple, parallèle et distribué de l'information qui se produirait dans le cerveau, déjà esquissée par la métaphore de la société de l'esprit est destiné à remplacer le

modèle du Théâtre Cartésien, les opérations cognitives déroulées dans un Quartier Général. L'activité du Processeur central est remplacée par des activités de traitement, d'interprétation et de rédaction multiples, activités distribuées dans des parties différentes du cerveau. Un second pas dans la cristallisation de la métaphore de l'illusion de l'utilisateur est le moment où Dennett décrit le cerveau comme machine virtuelle, un ordinateur à même de produire des simulations infinies des conditions extérieures d'environnement, de rouler de nouveaux *meme* et de changer l'architecture et les performances cognitives à la suite de ces traitements. Par exemple, bien que notre cerveau n'ait pas été projeté pour traiter des textes, à présent la plupart de son activité consiste dans le traitement des textes. (Dennett 1991, 225) Un troisième pas a été de suspendre les différences ontologiques entre la perspective de la première personne et la perspective de la deuxième personne (ou de la troisième); la différence entre ce qu'un sujet perçoit à propos de soi et ce qu'un observateur externe perçoit n'existe qu'au niveau épistémique, et non ontologique. La conclusion serait que ce que les philosophes de l'esprit appellent *qualia* n'existe pas. (Dennett 1991, 369-411) Enfin, le dernier élément d'infrastructure de la métaphore de Dennett de l'illusion de l'utilisateur c'est comprendre le soi, non en tant qu'âme ou esprit mais comme fiction, abstraction, point d'intersection des histoires qu'un corps traverse ou qu'un cerveau invente, un centre de la gravitation narrative. (Dennett 1991, 429-431; Dennett 2013, 331-340). L'illusion de l'utilisateur est l'illusion de l'existence d'un Ego et de la Conscience, car le cerveau est un processeur d'information qui passe avec succès un test Turing. L'Ego, la Conscience, la Subjectivité, ce sont des métaphores utiles pour décrire l'interaction avec un être humain lorsqu'on n'a pas accès aux événements à l'intérieur de son cerveau. On n'est pas familiarisé avec les opérations réelles dans l'esprit, on ne connaît pas la façon dont le cerveau articule sa magie, on ne connaît que ses opérations telles qu'elles nous apparaissent, exprimées par des métaphores interactives. (Dennett 1991, 309-314)

Le modèle de l'esprit proposé par Dennett et inclus dans la métaphore de l'illusion de l'utilisateur a suscité beaucoup de critiques, en partie justifiées: *en premier lieu*, la négation de la consistance ontologique de la conscience et sa transformation dans une entité pelliculaire contraste avec les expériences de conscience quotidiennes; *en deuxième lieu*, la négation de la réalité de la subjectivité contrevient à l'expérience directe d'entités subjectives (arôme, sons, couleurs, douleurs, phantasmes, etc.) (Nagel 2017); *en troisième lieu*, un set d'instruments cognitifs et l'intersection des histoires que le cerveau se dit n'arrivent pas à produire un Soi (Clark 2002, 194-204); *en quatrième lieu*, en traitant de manière physicaliste l'action humaine, Dennett semble suggérer qu'il y a une correspondance directe entre les processus internes (neurochimiques, biologiques) et les résultats qui constituent des actions, chose difficile à accepter (Osman 2014, 35). Quand même, ce n'est pas la justesse de ces

critiques qui compte ici, mais le constat de la résistance manifestée par les philosophes contre l'utilisation du nouveau groupe de métaphores.

En définitive, comme il l'a d'ailleurs avoué, Dennet, par sa démarche, a remplacé une série de métaphores philosophiques, à savoir celles regroupées autour de la métaphore du Théâtre Cartésien, par une autre série de métaphores, regroupées autour de la métaphore-ombrelle de l'Illusion de l'Utilisateur. Outre la substitution d'une série de métaphores par une autre, Dennett, dans les traces de Ryle et de Minsky, a essayé de remplacer un modèle de l'esprit par un autre. Le modèle cartésien de l'esprit, tacitement accepté même à nos jours, était conçu à l'Age moderne sur la dichotomie espace intérieur – espace extérieur, sur la différence qualitative entre l'intérieur et l'extérieur, sur le rôle central, autoritaire, de l'intellect dans la cognition. Dans le modèle d'esprit proposé par Dennett il n'y a pas de différence entre l'activité du cerveau et l'activité de l'esprit. *En deuxième lieu*, il n'y a pas une dichotomie qualitative entre un espace intérieur et un espace extérieur; il existe seulement une différence épistémologique entre la perspective de la première personne et la perspective de la deuxième personne. *En troisième lieu*, dans le modèle que Dennett propose, l'esprit est décentré, il ne possède pas un processeur central ou un espace central de travail; le traitement de l'information qui arrive au cerveau se réalise de manière distribuée, par l'implication automatique des sets d'instruments cognitifs. *En quatrième lieu*, on ne peut pas étiqueter les actes de cognition comme étant conscients, parce que la plupart sont automatiques, et la conscience n'est autre qu'une illusion de l'utilisateur qui n'a pas accès aux traitements réels dans le cerveau.

IV. Conclusion

Entre la métaphore de la chambre noire et la métaphore de l'illusion de l'utilisateur il existe, au-delà des différences découlant du contexte culturel où elles ont été articulées et des fonctions qu'elles remplissent dans les philosophies où elles ont apparu, une grande asymétrie: la première est une métaphore philosophique positive, qui nous aide à nous imaginer la manière dont l'œil et l'esprit fonctionnent, tandis que la deuxième métaphore est négative. Plus précisément, la métaphore de Dennett nous transmet que les personnages traditionnels qui évoluaient dans le drame du Théâtre de l'esprit – l'Intellect, la Conscience, les Passions, l'Ego, l'Espace intérieur de la réflexion – ne sont que des métaphores qu'il convient d'évacuer, éliminer de la discussion en tant que simples fictions. Comme il l'admet lui-même, ses nouveaux concepts sont toujours des métaphores philosophiques; bien qu'elles sont bien plus proches a domaine de la recherche scientifique, si on les entend dans la manière désirée par Dennett, on sait que, finalement, il faut les jeter par-dessus le bord. Tel que l'esprit est modelé par les métaphores de

Dennett, il devient évident qu'expliquer l'esprit n'est pas une affaire philosophique, mais scientifique. Les discussions philosophiques à propos de l'esprit seront toujours métaphoriques; mais l'esprit est une partie de la réalité naturelle (et culturelle). Les discussions métaphoriques sur l'esprit comme fragment de la réalité naturelle peuvent être significatives, mais non explicatives; de pareilles discussions seront toujours trop loin de la pluralité, l'hétérogénéité et de la concrétude des mécanismes de l'esprit. L'esprit est une assomption ontologique du sens commun, de la philosophie et des sciences naturelles (biologie, neurosciences, sciences cognitives, etc.); pour cette raison, on continuera de parler de l'esprit dans la vie quotidienne aussi bien que dans la philosophie. Mais le seul type de pratique intellectuelle qui possède les instruments et les méthodes capables, au principe, de saisir les mécanismes cognitifs particuliers qui se trouvent derrière les métaphores philosophiques, c'est la recherche scientifique. Selon John Searle, si l'on est préoccupé par la réalité et la vérité, il n'existe pas une perspective scientifique parmi d'autres perspectives, une réalité scientifique parmi d'autres genres de réalité ou une vérité scientifique parmi d'autres espèces de vérité. Il n'y a que des faits qu'on connaît ou non. (Searle 2014, 303) Les métaphores philosophiques peuvent jouer le rôle d'un guide transcendantal de la recherche, un guide qui peut, au mieux, indiquer la direction, mais non dessiner une carte détaillée.

Bibliographie

- Bailey, Lee W. 1989. "Skull's Darkroom: The Camera Obscura and Subjectivity". *Philosophy of Technology. Practical, Historical and other Dimensions*. Edited by Paul T. Durbin. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers. 63-79.
- Clark, Andy. 2002. "That Special Something: Dennett on the Making of Minds and Selves". *Daniel Dennett*. Edited by Andrew Brook & Don Ross. Cambridge: Cambridge University Press. 187-205.
- Crary, Jonathan. 1990. *Techniques of the Observer. On Vision and modernity in the nineteenth century*. Massachusetts: MIT Press.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. New York, Boston, London: Back Boys Books.
- Dennett, Daniel C. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Descartes, Rene. 1904. *Oeuvres des Descartes*, vol. VII. publiées par Charles Adam & Charles Tannery. Paris: Leopold Cerf.
- Descartes, Rene. 1909. *Oeuvres des Descartes*, vol. XI. publiées par Charles Adam & Charles Tannery. Paris: Leopold Cerf.
- Descartes, Rene. 2010. *Oeuvres philosophiques. Tome I – 1618-1637*. Editeur scientifique Ferdinand Alquié. Classiques Garnier: Paris.
- Dear, Peter. 2006. "The Meaning of Experience". *The Cambridge History of Science*, vol. 3: *Early Modern Science*. Edited by Katharine Park. & Lorraine Daston. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press. 106-131.
- Hockney, David. 2001. *Secret Knowledge: Rediscovering the Lost Techniques of the Old Masters*. London, New York, Toronto: Viking Studio, Penguin Group.

- Howard, Ian P. & Rogers, Brian J. 1995. *Binocular Vision and Stereopsis*. New York, Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Kepler, Johannes. 2000. *Optics: Paralipomena to Witelo & Optical Part of Astronomy*. Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press.
- Kofman, Sarah. 1999. *Camera Obscura of Ideology*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Locke, John. 2009. *Essai sur l'entendement Humain*. Traduction Pierre Coste. Paris: Livre de Poche.
- Minsky, Marvin. 1988. *The Society of Mind*. New York, London, Toronto: Simon & Schuster.
- Nagel, Thomas. 2017. *Is Consciousness an Illusion?* available at: <https://www.nybooks.com/articles/2017/03/09/is-consciousness-an-illusion-dennett-evolution/>
- Nørretranders, Tor. 1998. *The User Illusion*. New York, London, Victoria, Toronto, Auckland: Penguin Books.
- Osman, Magda. 2014. *Future-Minded: The Psychology of Agency and Control*. London: Red Globe Press.
- Schmal, Daniel. 2015. "Visual Perception and the Cartesian Concept of Mind: Descartes and the Camera obscura". *Conflicting Values of Inquiry. Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*. Edited by Tamás Demeter, Kathryn Murphy and Claus Zittel. Leiden, Boston: Brill. 69-91.
- Searle, John R. 2004. *Mind. A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ryle, Gilbert. 2000. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Russell, Gül A. 2006. "The Emergence of Physiological Optic". *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. vol. 2. Edited by Roshdi Rashed. London, New York: Routledge. 647-690.