



HAL
open science

Le climat affectif dans le dispositif de Milgram

Élodie Boissard

► **To cite this version:**

Élodie Boissard. Le climat affectif dans le dispositif de Milgram. *Philosophia Scientiae*, 2024, Revisiting Stanley Milgram's Experiment. What Lessons Can We Learn from It Today?, 28-2, pp.175-191. 10.4000/11pty . hal-04691574

HAL Id: hal-04691574

<https://hal.science/hal-04691574>

Submitted on 13 Sep 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Le climat affectif dans le dispositif de Milgram

Élodie Boissard

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne,
CNRS, IHPST, Paris, France

5

Résumé: L'action du participant moyen au dispositif expérimental de Milgram (1963), celle de continuer d'administrer des électrochocs à l'apprenti, est une conduite d'obéissance qui peut paraître incompréhensible, compte tenu des raisons morales qui commandent au contraire de désobéir. Parmi les facteurs explicatifs de cette conduite, Milgram évoque « le climat d'autorité ». Je propose de suivre cette piste. Un climat affectif, une humeur, mobilise et pousse à se manifester un réseau spécifique de croyances et de désirs. La formation des croyances s'opère via celle de jugements conscients ou non, favorisés par ce climat affectif. Ces croyances jouent en retour un rôle causal à l'égard des actions (de la conduite), conjointement avec les désirs également générés par le climat affectif. Les croyances jouent aussi un rôle causal à l'égard des états mentaux occurrents renforçant les émotions et jugements congruents au climat affectif. La conduite d'obéissance suit dès lors certaines raisons provenant des croyances mobilisées et poussées à se manifester par le « climat d'autorité ». Le changement de conduite qu'est la décision de désobéir peut s'expliquer par un changement de climat affectif, suite à la formation de nouvelles croyances : de telles croyances, par exemple morales, sont formées face à de nouveaux éléments de contexte comme l'expression de la douleur de l'apprenti. D'un climat initial d'obéissance complète, de « soumission à l'autorité », on passe à un climat tendu engendré par la formation de croyances s'opposant les unes aux autres. Ce nouveau climat affectif favorise les croyances morales qui finissent par déboucher sur la désobéissance. Le but de cet article est de rendre plus intelligible la dynamique de la conduite d'obéissance et de désobéissance dans ce protocole expérimental et peut-être dans les institutions qu'il mime, en suivant la piste explicative du climat affectif, suggérée par Milgram.

Abstract: The actions of the average participant in Milgram's experimental system(1963) in continuing to administer electric shocks to the subject may

seem incomprehensible as regards the reasons for this obedient behaviour, given the moral reasons which conversely would justify disobedience.. Milgram invokes the “climate of authority” among other explanatory factors for this behavior and I propose to investigate this line of thought. An affective atmosphere or mood recruits and favors the manifestation of a specific network of beliefs and desires. The formation of beliefs, via the formation of conscious or unconscious judgments, may have generated this affective climate in the first place. These beliefs in turn cause actions (conduct), along with the desires also recruited by the affective climate. Beliefs also cause specific mental states to occur (emotions and judgments in particular) which explains why the latter are congruent with the affective climate. Obedient behavior therefore follows specific reasons stemming from the beliefs that are recruited and prompted to manifest themselves by the “climate of authority”. The decision to disobey can then be explained by a change in affective climate, following the formation of new beliefs that are not part of the specific obedience network. The formation of these beliefs in the face of new contextual elements like the subject expressing pain generates a new affective climate. The initial climate of complete obedience, of "submission to authority", becomes a tense climate engendered by the formation of opposing beliefs. Enough of these beliefs that are opposed to obedient behavior are recruited and driven to manifest themselves by the affective climate, leading to disobedience. The aim of this article is to make the dynamics of obedience and disobedience in this experimental protocol more intelligible, and perhaps also in the institutions it mimics by taking into account the affective climate as suggested by Milgram.

25

1 Introduction

Dans les expériences dont Stanley Milgram a publié les résultats en 1963 sous le titre *Behavioral Studies of Obedience* [Milgram 1963] et dont il a tiré le livre *Obedience to Authority* en [1974], un participant doit administrer, sous les ordres d’un expérimentateur, des électrochocs à un apprenti chaque fois que celui-ci échoue à donner la bonne réponse dans une tâche de mémorisation. Alors que l’apprenti et l’expérimentateur faisaient tous deux partie du dispositif, le participant ignorait qu’en réalité l’expérience ne portait pas sur les capacités mnésiques de l’apprenti, mais sur sa propre conduite. Milgram voulait mettre en évidence une conduite spécifique d’obéissance à l’autorité, incarnée dans le dispositif expérimental par la blouse grise de l’expérimentateur, son expérience s’inscrivant dans un effort de compréhension des ressorts psychologiques des crimes à grande échelle du xx^e siècle, en particulier l’Holocauste. Il voulait voir jusqu’où le participant continuerait d’administrer des électrochocs d’intensité croissante à l’apprenti sous les ordres

40

de l'expérimentateur, ces électrochocs étant seulement simulés mais à l'insu du participant : l'expérimentateur ordonnait au participant la poursuite de la prétendue expérience de mémorisation, alors que l'apprenti se mettait à supplier le participant d'arrêter de lui administrer les chocs à cause d'une douleur – simulée – devenant insupportable. Aucune justification n'accompagnait l'ordre de poursuivre : le dispositif ne fournissait donc au participant aucune raison d'obéir qui soit moralement recevable en face de la souffrance, voire du danger légal qu'il avait toutes les raisons de croire réellement encouru par l'apprenti. Mais d'après les célèbres résultats de Milgram, la majorité des participants continuent d'administrer les électrochocs jusqu'à l'intensité maximale et ceux qui désobéissent le font à des intensités déjà potentiellement létales [Milgram 1963].

La perplexité que suscitent ces résultats tient à notre difficulté à comprendre comment des humains peuvent faire, dans ce dispositif, un mal qu'ils ne se disent pas prêts à faire en dehors : toute personne interrogée en dehors du dispositif tend à juger qu'il faudrait cesser d'administrer des électrochocs à l'apprenti beaucoup plus tôt, voire qu'il faudrait refuser dès le départ de le faire, comme Milgram l'a montré par une expérience complémentaire [Milgram 2017a, 78–82]. L'explication selon laquelle tous les participants ayant eu une conduite d'obéissance seraient des pervers ou des psychopathes, au sens d'avoir des tendances à aimer faire souffrir autrui, est d'emblée écartée. Mais cette conduite d'obéissance ne semble pas rationnellement fondée pour autant : contribuer à l'avancement de la science dans le cadre d'une étude sur la mémoire ne semble pas être une raison suffisante pour justifier d'infliger une souffrance croissante, voire un risque légal, à un autre être humain. De plus, les participants désavouent eux-mêmes cette action dans les entretiens qui ont suivi l'expérience originale – telle personne expliquant que son rire était nerveux et non sadique [Milgram 1963] – et dans des entretiens qui ont suivi des répliques récentes de l'expérience [Burger 2009, Burger, Girgis *et al.* 2011] : à les en croire, ils auraient agi contre eux-mêmes.

Tout d'abord (section 2) je vais montrer les limites de l'interprétation traditionnelle de ces résultats, celle de l'obéissance aveugle à l'autorité, proposée par Milgram, et poser le problème éthique qui en découle, celui des raisons de l'action du participant de continuer d'administrer les électrochocs. Ce problème pourrait avoir une solution si l'on parvenait à expliquer pourquoi le participant moyen à l'expérience ou bien ne semble pas avoir accès aux raisons morales d'arrêter d'obéir à l'ordre d'administrer les électrochocs, comme dans le cas de Bruno Batta [Milgram 2017b, 88–91], de Jack Washington [Milgram 2017b, 94–95] ou de Karen Dontz [Milgram 2017b, 130–133], ou bien semble y avoir accès sans parvenir à les suivre pour désobéir, comme le professeur de théologie [Milgram 2017b, 91–94], Morris Braverman [Milgram 2017b, 98–100], Fred Prozi [Milgram 2017b, 125–129] ou Pasqual Gino [Milgram 2017b, 141–144]. Précisons qu'il existe bien sûr des participants qui non seulement ont accès à ces raisons morales mais de plus parviennent à les suivre pour désobéir à l'expérimentateur assez vite, comme Jan Rensaleer [Milgram 2017b, 96–

98] et Gretchen Brandt [Milgram 2017b, 139–141]. Mais comment expliquer la conduite des autres ? L'explication recherchée suppose de procéder à une reconstruction rationnelle de l'action d'administrer les électrochocs et de son fondement par des raisons pratiques. L'individu moyen qui participe à l'expérience adopte une conduite contraire à celle que favorise le jugement pratique porté par l'individu moyen qui n'y participe pas. Ainsi, lorsque l'on se trouve en dehors du dispositif expérimental, les raisons morales d'arrêter d'obéir l'emportent dans la délibération, alors que lorsque l'on participe au dispositif, ce sont les raisons sociales de continuer à obéir à l'autorité qui l'emportent. Pour expliquer cette différence, nous devons comprendre ce qui change, concernant la situation en première personne, entre le fait de l'envisager virtuellement, de la considérer abstraitement du point de vue des raisons pratiques, et le fait d'en faire réellement l'expérience, de se trouver concrètement placé dans le dispositif de Milgram. Ce qui s'ajoute, c'est le « climat affectif », que l'on peut appeler « humeur » en tant que phénomène psychologique subjectif et « ambiance » ou « atmosphère » en tant que phénomène psychologique intersubjectif. En l'occurrence le participant ressentirait son devoir d'obéissance sociale à travers un climat de soumission à une autorité. Milgram suggère cette piste explicative en invoquant « le climat d'autorité » qui règne dans l'université de Yale où l'expérience a lieu, et pour cette raison il la réplique dans un lieu différent, mais obtient les mêmes résultats : il en conclut que la nature de l'institution importe peu puisqu'elle est en tant que telle investie d'une autorité [Milgram 2017a, 71–75]. Malgré cette prise en compte du « climat » du point de vue de ses facteurs, Milgram ne s'est pas davantage intéressé au phénomène psychologique individuel correspondant, l'humeur, qui articule ce climat, les états mentaux et la conduite. En psychologie morale, l'humeur est réputée favoriser certains états psychologiques occurrenceurs spécifiques, notamment des jugements qui lui sont « congruents » [Clare & Huntsinger 2007], [Schwarz & Clare 2003], mais aussi certaines émotions, via des biais de perception et de remémoration [Forgas & Eich 2013], [Morris 2012]. Peut-on s'appuyer sur une théorie du climat affectif permettant de l'intégrer à une explication de la conduite d'obéissance ou de désobéissance dans l'expérience de Milgram ? Je vais tenter de le faire (section 3) en montrant qu'il est possible d'envisager le climat affectif comme engendrant et poussant à se manifester, des croyances formant un réseau spécifique, ainsi que des désirs. Ces croyances favorisent certains états mentaux occurrenceurs, des émotions et jugements congruents au climat affectif, et ont aussi un rôle causal sur la conduite. Ainsi des croyances formant un réseau spécifique, relatives à l'obéissance à l'autorité, mobilisées et rendues davantage susceptibles de se manifester par le climat affectif d'autorité engendré par le dispositif de Milgram, causent, conjointement avec certains désirs, la conduite d'obéissance. Cette explication offrira une solution au problème éthique de l'origine des raisons d'agir du participant, celles-ci étant les raisons mises au premier plan par le climat affectif via ces croyances spécifiques (section 4). Le climat affectif est ainsi un phénomène psychologique

participant de l'institution d'une « pratique » : un ensemble spécifique de règles structurant les actions, s'accompagnant d'un certain espace de raisons pratiques, dans un certain contexte [Schapiro 2001]. Si on envisage les actions comme relevant d'une pratique, leurs raisons sont celles que leur donne le réseau spécifique des croyances qui causent ces actions, parfois formulées par des jugements occurrents qui cherchent à les justifier : puisque ce réseau spécifique peut être mobilisé et poussé à se manifester par un climat affectif, cela explique pourquoi un climat affectif s'accompagne de la délimitation d'un espace spécifique de raisons pratiques.

2 Le problème éthique

Milgram avait expliqué ses résultats par l'obéissance aveugle à l'autorité, une manière d'agir par automatisme, en conformité avec des ordres et en abdiquant sa volonté individuelle : il appelle « état agentique » « [...] la condition de l'individu qui se considère comme l'agent exécutif d'une volonté étrangère, par opposition à l'état autonome dans lequel il estime être l'auteur de ses actes » [Milgram 2017b, 202–203 ; 217–223]. Mais cette explication a été remise en question, car différentes données mises en évidence suite à la réouverture des archives de Milgram montrent que les participants n'obéissent pas tant aux ordres de l'expérimentateur qu'à leur propre volonté de s'y conformer : ils ressentent de l'empathie pour l'apprenti qui exprime sa souffrance mais décident d'ignorer leurs propres émotions pour continuer d'obéir, ils décident de désobéir au moment où ils reçoivent l'ordre direct de poursuivre, et avant cela résistent verbalement aux ordres de l'expérimentateur tout en continuant d'administrer les chocs, manifestant ainsi la conscience d'obéir volontairement à un ordre qu'ils désapprouvent en s'y forçant [Burger 2009, Burger, Girgis *et al.* 2011], [Reicher, Haslam *et al.* 2012].

Nous sommes donc devant une aporie. Les participants qui choisissent l'action de continuer à administrer les électrochocs dans le dispositif de Milgram ne semblent pas pouvoir être considérés comme des agents qui ne seraient pas en même temps les auteurs de leurs actions, des agents sans capacité à se déterminer à agir d'après la représentation consciente de leurs actions et de leurs conséquences¹. Mais ils ne peuvent pas non plus être considérés pleinement comme des auteurs de l'action consistant à infliger de la souffrance à autrui de manière injustifiée, puisqu'ils désavouent *ex post* la validité des raisons d'agir ainsi, clamant qu'ils auraient préféré agir autrement, comme s'ils l'avaient fait sous contrainte. Cette aporie fait écho à l'aporie entre l'interprétation « intentionnaliste » de l'Holocauste, qui faisait de chacun

1. La distinction sur laquelle je m'appuie implicitement ici est entre l'agent d'une action, celui qui l'accomplit, et son auteur, celui qui veut ses finalités : si normalement le même individu a les deux statuts, nous supposons ici qu'ils puissent ne pas coïncider.

de ses agents, même le fonctionnaire le plus indirectement lié à l'exécution du génocide, l'auteur de celui-ci au sens de l'avoir voulu en tant que tel, et l'interprétation « fonctionnaliste » qui considérerait que ses agents l'avaient réalisé sans le vouloir donc sans en être les auteurs, comme des rouages dans une machine [Little 2022, 28]. Un dépassement de cette opposition a été suggéré par Castel dans son analyse de la perversion [Castel 2014, 62–63]. Celle-ci ne serait pas une qualité intrinsèque de rares individus, mais une manière d'agir : en visant un mal toujours plus grand. Il pourrait alors y avoir des *institutions* perverses, car « nous n'avons pas besoin de considérer l'action du point de vue de l'agent individuel et de son pouvoir d'agir », attendu que « nous pouvons parfaitement considérer qu'il y a action partout où nous observons que certains moyens ont été sélectionnés, et d'autres écartés, en vue d'une fin qui fournit la raison d'agir » [Castel 2014, 62]. Ainsi les membres de certaines institutions pourraient être de simples agents d'actions perverses dont les auteurs seraient les institutions elles-mêmes. Cela résout-il le débat entre « intentionnalistes » et « fonctionnalistes » ?

Encore faut-il, me semble-t-il, comprendre comment ces institutions parviennent à enrôler les agents qui mettent leur volonté individuelle en œuvre pour réaliser, par des actions de petite portée faisant partie de chaînes d'actions bien plus grandes, les finalités de ces institutions, et ce de façon perverse. Pour reprendre les trois conditions de l'acte dont on est responsable, formulées par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, II, 3 [Aristote 2007, 105–106], ces agents *veulent* réaliser les petites actions qui leur incombent dans le fonctionnement d'ensemble de l'institution, qu'ils *peuvent* réaliser, et ils agissaient pour la plupart en pleine *connaissance* des conséquences de leurs actions individuelles : le dispositif de Milgram évacue toute incertitude sur ce dernier point en incluant systématiquement un « feedback » de l'apprenti au participant qui lui administre les électrochocs, pour exprimer sa souffrance, feedback visuel dans la version la plus connue où l'apprenti est dans la même pièce que le participant, mais aussi à distance ou vocal dans des variantes². Pour les agents de l'Holocauste qui agissaient en connaissance de cause, ce qui a semblé incompréhensible, c'est qu'ils aient pu *accepter* dans sa totalité la chaîne d'actions dans laquelle la leur s'inscrivait, vouloir les finalités de l'institution tout entière, car cela signifie vouloir le génocide, vouloir le mal absolu. Dans les institutions en cause tout se passe comme si, du fait qu'ils font partie de l'institution et que leur conduite s'inscrit dans le fonctionnement de celle-ci, les agents n'étaient plus capables de se

2. Milgram fait varier son protocole expérimental sur ce point pour étudier les effets des modalités du feedback sur le comportement d'obéissance du participant : il y a quatre variantes qui sont un feedback à distance dans une version où l'apprenti est dans une pièce voisine et tambourine contre la cloison quand les chocs deviennent trop forts, un feedback vocal dans des conditions similaires où l'apprenti hurle à travers la cloison, un feedback visuel quand l'apprenti est sous les yeux de l'expérimentateur, et un feedback par contact dans une version où le participant doit poser de force les mains de l'apprenti sur les plaques qui l'électrocutent [Milgram 2017b, 75–76].

déterminer à agir en fonction de raisons morales, qui seraient des raisons de stopper les actions qui leur sont prescrites par leur statut institutionnel : leur conduite ne semble déterminée que par des raisons de continuer à contribuer au fonctionnement de l'institution, en obéissant à la hiérarchie. Ces institutions sont donc perverses, car elles font le mal en le faisant faire à des individus ordinaires, ce qui démultiplie la quantité de mal commise. Certains participants à l'expérience de Milgram ont cru avoir réellement été amenés à infliger de la souffrance de façon croissante à l'apprenti, alors qu'ils désavouaient cette action *a posteriori*, et en sont sortis moralement ébranlés, d'où la polémique sur l'expérience en éthique de la recherche. Milgram avait ménagé dans son protocole un temps de débriefing avec chaque participant visant non seulement à lui révéler que l'apprenti ne recevait pas vraiment d'électrochocs, mais aussi à le rassurer sur sa propre moralité en lui expliquant que sa conduite dans le cadre du dispositif, induite par celui-ci, ne reflétait en rien sa véritable personnalité... [Milgram 1963], [Milgram 2017b, 62]. Si l'on peut douter de la possibilité de placer un événement réellement survenu dans la vie morale d'un individu en discontinuité avec celle-ci en le déréalisant, et si de plus le dispositif expérimental en lui-même suppose la réalité des résultats obtenus puisqu'il les généralise pour confirmer d'hypothétiques lois de la psychologie humaine, l'affirmation de Milgram est tout de même significative relativement au problème qui nous occupe. Elle suggère qu'il se passe quelque chose, dans le dispositif expérimental, et peut-être dans les institutions qu'il mime, qui change la relation des agents à l'arrière-plan normatif de leurs actions, d'une manière qui les conduit à agir contre la morale, et dès lors contre eux-mêmes, dans la mesure où ils y souscrivent le reste du temps, en dehors de ce contexte.

En supposant que les valeurs et les normes des individus ne changent pas lorsqu'ils se trouvent dans le dispositif expérimental ou en dehors, il semble que ce sont leurs raisons d'agir, au sens des considérations qui comptent pour leurs actions [Scanlon 2000], qui sont modifiées. Comment le dispositif conduit-il le participant moyen à continuer d'administrer des électrochocs à l'apprenti, c'est-à-dire à passer outre les raisons morales de choisir l'action contraire ? Il semble qu'il pourrait tout à fait reconnaître ces raisons comme valables à partir de certaines attitudes cognitives et attitudes affectives, qui sont les deux composantes de la rationalité pratique [Wallace 2020] : des jugements moraux, mais aussi des émotions, comme l'empathie pour les apprentis que certains participants ont manifestée ou exprimée par la suite dans les débriefings et dont ils tirent alors réflexivement des raisons de désobéir [Milgram 1963, 1974]. À ces émotions et ces jugements s'ajoute peut-être un désir d'être moralement bon qui peut faire partie du système motivationnel et contribuer à mettre celui-ci en accord avec les jugements moraux de l'individu [Lemaire 2008]. Ces attitudes intentionnelles sont celles que l'on s'attendrait à voir figurer parmi les états psychologiques occurrence de la plupart des participants étant donné qu'on leur suppose des dispositions morales et affectives plutôt tournées vers ce type de jugements, d'émotions et de désirs, comme la gentillesse. Goldie relève ce dernier point en prenant les résultats de Milgram en compte,

parmi d'autres données empiriques, pour souligner que la situation, les facteurs environnementaux immédiats dans un certain contexte peuvent avoir beaucoup plus de poids que le « caractère » de quelqu'un, c'est-à-dire l'ensemble de ses dispositions morales et affectives permanentes, dans la détermination de sa conduite; cela rend compte du fait qu'on se trompe souvent en attribuant un trait de caractère à quelqu'un sur la base d'une seule occasion qu'on a eue d'observer sa conduite, ou en expliquant le comportement de quelqu'un dans une situation donnée par son caractère [Goldie 2000, 161–166]. Mais qu'est-ce qui, dans une situation, peut amener un individu à agir « contre lui-même », c'est-à-dire contre ses dispositions affectives et morales, contre son « caractère » ? Goldie distingue l'explication « fine » (je traduis) de la conduite, qui consiste seulement à citer des raisons pour celle-ci, que l'on peut toujours trouver (par exemple faire avancer la science pourrait être une raison d'obéir dans le dispositif de Milgram), d'une explication « épaisse » (je traduis) qui explique cette conduite en tant qu'elle déroge à ce qu'on aurait pu prévoir relativement au caractère de la personne [Goldie 2000, 169]. De plus une explication « épaisse » peut être une *justification* si elle montre que la conduite allant contre le caractère est fondée sur de bonnes raisons; ou bien elle peut être une *excuse* si elle explique pourquoi une mauvaise action a été commise en dépit du caractère qui disposait à bien agir [Goldie 2000, 167–168]. Enfin une excuse peut être un facteur exerçant une influence non rationnelle sur la pensée, ne consistant pas en soi en des raisons, comme l'alcool, ou bien il peut s'agir de raisons exerçant une « influence indue sur la pensée » (je traduis) comme l'autorité dans le dispositif de Milgram [Goldie 2000, 168–169]. Goldie caractérise ainsi cette autorité comme ce qui excuse, au sens de permettre une explication qui rend intelligible, la conduite d'obéissance du participant à l'expérience de Milgram qui a le sentiment d'agir contre lui-même [Goldie 2000, 167–175]. Contre soi-même veut dès lors dire contre ses dispositions affectives et morales permanentes, qui ne sont pas celles qui ont été mises en œuvre par les états mentaux ayant déterminé la conduite. Des états mentaux manifestant d'autres dispositions ont dominé à cause des raisons ayant exercé une influence indue sur la pensée de l'individu. Maintenant quels sont exactement les ressorts de « l'influence indue » exercée sur la pensée du participant par l'autorité scientifique dans le dispositif de Milgram ? De quelle manière l'autorité fait-elle triompher les raisons sociales d'obéir contre les raisons morales de désobéir que son « caractère » le dispose peut-être à suivre ? Ma suggestion est que la situation engendre un climat affectif qui génère en retour un réseau spécifique de croyances, des croyances liées par la notion de devoir d'obéissance sociale : il les mobilise et les pousse à se manifester au niveau de la conduite et des états mentaux occurrents, mettant au premier plan certaines raisons. D'où le caractère incompréhensible de la conduite pour un observateur extérieur qui ignore le ressenti de ce climat affectif.

3 Derrière le climat affectif : un réseau spécifique de croyances

Ce qui change entre se trouver dans le dispositif expérimental de Milgram et l'envisager abstraitement, c'est le « climat affectif », qui correspond individuellement à « l'humeur » – et collectivement à « l'ambiance » ou « l'atmosphère ».

Ce phénomène psychologique est réputé, en philosophie morale, être une source d'erreur dans les raisonnements théoriques et pratiques, un facteur d'échec à atteindre la bonne conclusion ou à faire la bonne action, celle qui aurait été bien fondée sur le plan normatif : le climat affectif, ou humeur, influence les états mentaux d'un individu et ainsi sa conduite. Il module notre relation aux contenus rationnels, en particulier aux raisons d'agir : si l'on est euphorique ou déprimé, certaines raisons d'agir semblent être mises en avant ou surpondérées au détriment d'autres qui auraient pourtant dominé si l'on était dans un état ordinaire, ce qui aboutit à une action incompréhensible si l'on ignore que l'agent se trouve dans cet état affectif. Ces raisons sont celles que mettent en avant les jugements favorisés par l'humeur, mais aussi des croyances formées à la suite de ces jugements. Avoir agi d'une façon atypique parce qu'on était dans un certain climat affectif, ce n'est pas avoir agi sans raison, mais suivant certaines raisons spécifiques à cause de ce facteur. Pour expliquer le rôle du climat affectif dans la détermination de la conduite, je vais en proposer une définition fonctionnaliste montrant comment il met au premier plan certaines raisons.

Les raisons qui sont mises au premier plan peuvent être formulées par des jugements congruents à ce climat affectif. Ces jugements conduisent à la formation d'un réseau spécifique de croyances qui se manifestent en retour en causant de nouveaux jugements congruents à ce climat affectif. D'autres jugements peuvent avoir initialement conduit à la formation de croyances, ayant tout d'abord engendré ce climat affectif. Par exemple je peux être déprimée après avoir formé des croyances pessimistes dans une situation où je suis en échec dans ma vie professionnelle. Suite à cela je trouve des raisons de rester chez moi plutôt que d'aller à une fête parce que je juge, de manière congruente à mon humeur déprimée, que faire la fête est sans intérêt : un tel jugement m'amène à former une croyance pessimiste qui se manifesterait en retour en causant de nouveaux jugements pessimistes, mais aussi des émotions et une conduite pessimistes. En effet les croyances se manifestent aussi par des émotions occurrentes, par exemple du découragement à l'idée de prendre les transports jusqu'à la fête. Outre les croyances, l'humeur a aussi des effets sur les désirs : l'humeur déprimée semble rendre certains désirs ineffectifs, ici par exemple un éventuel désir d'aller à la fête. Les croyances pessimistes engendrées par l'humeur dépressive causent le renoncement à aller à la fête conjointement avec l'ineffectivité de ce désir : cette conduite manifeste ces croyances, qui la guident.

Pour rendre compte de la spécificité de chaque humeur ou climat affectif, il semble plausible que lui corresponde un réseau spécifique de croyances : c'est le fait qu'elle engendre ces croyances et les pousse à se manifester qui fait que l'humeur se traduit par une certaine conduite et par certains états mentaux occurrents, émotions et jugements, « congruents » à elle. Par exemple, l'humeur dépressive engendre un ensemble de croyances pessimistes, défaitistes et autodévalorisantes et les pousse à se manifester par une conduite de renoncement à agir, des émotions négatives et des jugements pessimistes, défaitistes et autodévalorisants. Une humeur mobilise aussi certains désirs plutôt que d'autres, ou dans le cas de l'humeur dépressive, les rend ineffectifs : ces désirs ou leur ineffectivité causent, conjointement avec les croyances ainsi générées, la conduite typique de cette humeur. Les croyances se manifestent, tant au niveau de la conduite qu'au niveau des états mentaux occurrents, en réponse à des facteurs environnementaux ; par exemple si je suis déprimée, mes croyances pessimistes, défaitistes et autodévalorisantes se manifestent par un jugement défaitiste de ma part, ou une émotion de découragement, si se produit un événement qui m'est défavorable. Mais les croyances elles-mêmes peuvent rester inconscientes au sens de la conscience d'accès, c'est-à-dire se manifester dans ma conduite et mes états mentaux, sans que je me les auto-attribue par des jugements occurrents. Le réseau spécifique de ces croyances peut donc déterminer ma conduite sans que j'en sois consciente au sens de la conscience d'accès, c'est-à-dire sans que je sois en mesure d'expliquer ma propre conduite par ces croyances en me les auto-attribuant.

Cette approche fonctionnaliste du climat affectif implique que des réseaux spécifiques de croyances correspondent aux climats affectifs particuliers identifiés par des expressions du langage courant. Par exemple, une combinaison du pessimisme, du défaitisme et de l'autodépréciation semble correspondre à un climat dépressif. Mais il se peut que certains climats affectifs ne correspondent à aucune expression courante. De fait, dans la langue courante, nous possédons un « répertoire » d'humeurs assez court (bien plus que celui des émotions par exemple), et pour décrire une humeur ou un certain climat affectif sans terme consacré, nous employons des termes *ad hoc*, notamment des adjectifs. Par exemple nous parlons de la « bonne humeur » qui est une humeur gaie ou joyeuse, pour une humeur qui mobiliserait des croyances optimistes. Nous parlons de la « mauvaise humeur » pour une humeur irritable, qui mobiliserait des croyances dans l'expérience d'une situation offensante, se manifestant par une conduite d'agacement, voire d'agression, ripostant à l'offense. L'humeur anxieuse mobiliserait des croyances dans le fait que nous subissons une menace, et l'humeur euphorique des croyances dans le fait que notre situation nous comble au-delà de nos attentes : la première se manifesterait par une conduite d'évitement et la seconde par une conduite de célébration. Enfin, nous pouvons dire de manière *ad hoc* qu'une personne est d'humeur jalouse ou d'humeur taquine si nous lui attribuons l'émotion ou la conduite correspondante : cette émotion ou cette conduite sont alors causées par des croyances mobilisées par l'humeur elle-même.

Il est vraisemblable que dans de nombreux cas, l'humeur soit elle-même engendrée par la formation de certaines croyances. Mais ce qui caractérise une humeur, ce sont plutôt ses effets distinctifs sur les états mentaux et la conduite : on peut expliquer ces effets par les croyances que l'humeur engendre à son tour, éventuellement via la formation de certains états mentaux occurrents, ainsi que par son influence sur les désirs. Telle humeur particulière s'accompagne typiquement de tel type d'émotions et de jugements, engendrant tel réseau spécifique de croyances, et elle a aussi tels effets sur les désirs : ces croyances engendrent à leur tour certaines émotions et certains jugements typiques de cette humeur, mais aussi, conjointement avec les désirs modulés par l'humeur, une certaine conduite.

Cette approche fonctionnaliste du climat affectif lui permet-elle d'être un facteur explicatif de la conduite d'un agent quand ce dernier, dans un certain contexte, semble n'avoir accès qu'à un ensemble spécifique de raisons d'agir ? Oui, car le climat affectif ainsi décrit cause une certaine conduite via un réseau spécifique de croyances, mettant ainsi un ensemble spécifique de raisons pratiques au premier plan. Ces croyances causent aussi les jugements occurrents « congruents » à l'humeur, qui justifient cette conduite par ces raisons. Mais le climat affectif évolue sans cesse, l'humeur ne constitue pas une contrainte irréversible sur les raisons pratiques. En effet, de nouvelles croyances peuvent sans cesse être formées, ce qui peut finir par aboutir à l'apparition d'un nouveau climat affectif : ce dernier mobilise lui-même un autre réseau de croyances et aboutit donc à mettre au premier plan de nouvelles raisons d'agir. Lorsque cette évolution se produit, on cesse en même temps de ressentir l'humeur initiale (sa phénoménologie), d'avoir la conduite typique de celle-ci, et de justifier cette conduite par un ensemble spécifique de raisons, issues du réseau spécifique de croyances qu'elle mobilisait, justifications formulées par des jugements manifestant également ces croyances. Par exemple, si je suis euphorique et que j'entends soudain une terrible nouvelle à la radio, celle d'un attentat ayant fait plusieurs victimes dans ma ville, je forme des croyances pessimistes, dans une mesure assez significative pour mettre fin à mon euphorie : je cesse de ressentir sa phénoménologie en même temps que je cesse de porter des jugements optimistes et confiants et d'avoir des émotions positives, états mentaux occurrents qui étaient causés par les croyances optimistes et confiantes associées à mon euphorie. Je cesse également d'avoir la conduite légère et désinvolte qui manifestait aussi ces croyances, étant conjointement causée par des désirs également mobilisés par mon humeur euphorique. Je cesse donc d'agir de manière insouciance, suivant les raisons que cette humeur euphorique mettait précédemment au premier plan. Si avoir formé de nouvelles croyances a engendré pour moi une nouvelle humeur, par exemple anxieuse, ou alors dépressive, j'agis désormais suivant les raisons fournies par le réseau spécifique de croyances mobilisées et poussées à se manifester par cette nouvelle humeur.

4 Le climat affectif dans l'explication de la conduite d'obéissance dans le dispositif de Milgram

Maintenant peut-on faire du climat affectif un facteur explicatif de la conduite du participant dans l'expérience de Milgram lorsque celui-ci choisit de continuer à administrer les électrochocs et lorsqu'il désobéit ? Cela suppose de pouvoir intégrer sa définition fonctionnaliste à une théorie de l'action. De plus, il doit s'agir d'une théorie qui permet de comprendre la modification des conditions de détermination des actions et des raisons qui les fondent en fonction du contexte. Autrement dit, il doit s'agir d'une théorie de l'action qui tient compte de l'existence de phénomènes de psychologie morale tels que ceux que l'on observe dans l'expérience de Milgram.

Une telle théorie de l'action, « contextualiste », a été proposée par Schapiro : elle envisage les actions humaines comme relatives à un contexte dont elles manifestent les règles implicites, règles de ce qui compte comme une action, mais aussi comme une raison pouvant apparaître dans une délibération qui aboutit à une action, soit une raison pratique [Schapiro 2001]. Schapiro élabore une théorie de l'action pour répondre à deux réquisits : rendre compte à la fois de ce qu'une action « change dans le monde » (je traduis) et rendre compte des significations dont elle est porteuse [Schapiro 2001]. Schapiro utilise la notion wittgensteinienne de « pratique » telle que Rawls l'avait mobilisée pour décrire des activités qui n'ont pas de finalité en termes d'effets réels dans le monde, mais changent tout de même quelque chose dans le monde par le fait de manifester des règles, donc un certain ordre normatif qui par là même les structure et existe à travers elles. On peut penser au code de la route ou à un jeu de société. Schapiro suggère que la notion de pratique telle que la définit Rawls s'applique en réalité à de nombreux contextes où les actions « changent quelque chose dans le monde » (je traduis) tout autant par les effets réels qu'elles produisent que par le fait de manifester des règles spécifiques qui les structurent [2001, 102–103]. Dès lors ce qui est une action valable et réussie dans un certain contexte est un ensemble de mouvements qui atteint ses finalités en respectant les règles propres à une certaine pratique sociale. Jouer parfaitement selon les règles revient à participer à cette pratique, au sens de contribuer pleinement à la maintenir, puisqu'elle n'existe que parce que ses règles sont suivies par des agents dans leurs actions effectives ; on peut dans une certaine mesure y déroger sans mettre totalement fin à la pratique en cours, puisqu'on peut concevoir nombre d'actions qui ne sont qu'imparfaitement structurées par ces règles sans pour autant en remettre en cause le système entier, et avec lui l'espace des raisons par lesquelles on explique et évalue comme valables et réussies les actions [2001, 103–105]. En d'autres termes, on peut dire qu'une pratique est un ensemble de règles implicites structurant les actions, dont

l'institution dans un certain contexte va de pair avec la délimitation d'un espace spécifique de raisons qui valent pour ces actions.

On peut envisager le dispositif expérimental de Milgram comme conduisant à l'institution d'une pratique en ce sens et expliquer l'action de continuer d'administrer les électrochocs dans le cadre de cette théorie de l'action, tout en faisant intervenir le climat affectif dans l'explication de cette action. L'institution d'une pratique suppose que les agents font des actions par lesquelles ils suivent certaines règles ; or ces actions sont motivées par des désirs, ainsi que par des émotions et des jugements occurrents. Dès lors, si un climat affectif donné mobilise certains désirs, mais aussi certaines croyances, qu'il pousse à se manifester directement dans le guidage des actions, ou indirectement, via la formation d'émotions et de jugements occurrents, alors ce climat affectif participe de l'institution d'une certaine pratique. En particulier, les croyances mobilisées par le climat affectif et poussées à se manifester donnent des raisons à la conduite qu'elles causent : ce climat affectif s'accompagne ainsi de la détermination d'un espace spécifique de raisons pratiques. Les croyances associées à ce climat affectif favorisent un certain type de jugements occurrents qui formulent les raisons valables dans cette pratique.

Comment la volonté du participant à l'expérience de Milgram est-elle amenée à choisir la conduite d'obéissance ? Cela semble d'autant moins compréhensible qu'une fois en dehors du dispositif, le participant est capable de formuler des raisons morales qu'il y aurait eu de désobéir. Mais lorsque le participant est placé à l'intérieur du dispositif, il semble déterminé à l'obéissance, à continuer d'administrer les électrochocs : il est donc guidé dans sa conduite par des croyances dont le contenu lui donne des raisons d'obéir, par exemple la croyance selon laquelle nous avons un devoir social d'obéissance à l'autorité des personnes compétentes pour prendre des décisions, ou de respect des engagements pris de manière implicite, ici à participer à l'expérience jusqu'à son terme, ou encore la croyance selon laquelle l'expérimentateur est une autorité socialement légitime dans le cadre du dispositif expérimental. Ces croyances sont mobilisées par le climat d'obéissance que ressent ce participant. Ce climat, ce ressenti, peuvent avoir été engendrés par la formation de certaines croyances par ce participant lorsqu'il a été placé dans le dispositif, par exemple des croyances à propos de l'autorité dont l'expérimentateur est investi par une institution scientifique. Mais par la suite, ce climat d'autorité, ou d'obéissance à l'autorité, mobilise un réseau plus large de croyances concernant un devoir social d'obéissance à l'autorité. Ce sont alors ces croyances qui se manifestent dans sa conduite d'obéissance, par ailleurs motivée par des désirs d'obéissance, ou de conformisme social, également mobilisés par le climat affectif. Ces croyances se manifestent aussi par des émotions occurrentes motivant également cette conduite d'obéissance, comme la peur d'être mal jugé socialement, et par des jugements occurrents justifiant cette conduite à l'aune de ces croyances, comme le jugement selon lequel on doit obéir à l'ordre puisqu'il émane d'une autorité légitime. Ces croyances et ces désirs sont

mis au premier plan par le climat affectif au détriment d'autres croyances et désirs qui peuvent aussi se manifester, dans une certaine mesure, par exemple par d'autres émotions occurrentes, comme l'empathie envers l'apprenti, ou d'autres jugements occurrents comme le jugement selon lequel l'expérience scientifique ne justifie pas de faire souffrir l'apprenti. Cependant, sous l'effet du climat affectif d'obéissance, ce sont les croyances et les désirs liés à l'obéissance sociale qui se manifestent le plus. C'est pourquoi ce sont eux qui déterminent la conduite d'obéissance : par conséquent le climat affectif aboutit à mettre au premier plan, à investir d'une efficacité supérieure les raisons sociales d'obéir, au détriment de raisons, par exemple morales, de désobéir.

Le dispositif expérimental peut donc être subjectivement vécu comme une situation de contrainte, parce qu'il engendre un climat affectif qui oriente la conduite et les états mentaux occurrents, via la mobilisation de certaines croyances : il met donc au premier plan certaines raisons d'agir et leur confère une efficacité supérieure dans la conduite, au détriment d'autres raisons. Ces croyances forment un réseau spécifique, elles sont liées par la notion de devoir d'obéissance sociale. Elles ne sont pourtant pas les seules à se manifester dans la conduite et les états mentaux du participant à l'expérience, même lorsque celui-ci obéit ; mais il doit attendre d'être libéré du climat affectif d'obéissance pour pouvoir agir suivant d'autres croyances, et donc d'autres raisons, puisque celui-ci relègue celles-là au second plan. Cette approche fonctionnaliste du climat affectif rend compte du fait qu'il peut être ressenti comme une contrainte, ou engendrer le sentiment d'être contraint dans sa conduite, ainsi qu'une discontinuité dans l'intelligibilité ex-post de cette dernière. En l'absence de ce climat, toutes les croyances et toutes les raisons étant également accessibles, sans que certaines ne soient mises au premier plan, il peut sembler inintelligible à la personne elle-même d'avoir agi comme elle l'a fait : les participants à l'expérience de Milgram qui désavouent leur conduite dans les débriefings sont dans ce cas. La notion de « pratique », en l'occurrence de pratique d'obéissance sociale, permet de décrire cet effet du climat affectif sur la conduite, vécu subjectivement comme une contrainte. En mobilisant certaines croyances et en les poussant à se manifester, ce climat amène le participant à agir suivant celles-ci. Les croyances valent comme règles d'action : comme elles forment un réseau spécifique, étant liées par la notion d'obéissance sociale, ces règles sont cohérentes entre elles, constitutives d'une pratique. En suivant ces croyances, le participant suit des raisons spécifiques d'agir : en l'occurrence des raisons d'obéir.

Les facteurs environnementaux propres au dispositif expérimental de Milgram qui déclenchent les émotions et jugements occurrents engendrant ou manifestant les croyances liées à l'obéissance sociale sont de façon plausible les symboles de l'autorité : la localisation dans une université prestigieuse (Yale), la blouse de l'expérimentateur, son ton de voix impératif... À travers la prise en compte du climat affectif dans l'explication de sa conduite, le participant obéissant est envisagé comme suivant des règles spécifiques (le réseau spécifique de croyances mobilisées et poussées à se manifester par son climat affectif) ;

sa conduite est fondée par des raisons inhérentes à cette pratique (provenant de ses croyances et ainsi mises au premier plan par le climat affectif) ; cette pratique étant liée à son contexte d'émergence via le climat affectif qu'il induit, cela peut rendre cette conduite incompréhensible pour un observateur
5 extérieur. C'est une pratique d'obéissance sociale, au sens où les règles suivies implicitement par les actions font prévaloir cette obéissance sur toute autre ligne de conduite, notamment à travers l'action d'obéir à l'ordre donné par l'expérimentateur de continuer à administrer des électrochocs à l'apprenti malgré les protestations de ce dernier.

10 Cependant, certains participants obéissent à contrecœur et finissent par désobéir : le climat affectif et son évolution dans ces cas-là, tels que les décrit Milgram, reflètent la formation de croyances concurrentes à celles du devoir d'obéissance sociale, par exemple des croyances liées à un devoir moral de
15 ne pas faire souffrir son prochain. La formation de ces croyances concurrentes engendre une évolution du climat affectif, qui devient un climat de « tension », dont Milgram relève qu'il précède la désobéissance [Milgram 2017b, chap. XII, 231–246], [Milgram 1974]. Ce nouveau climat affectif doit en retour engendrer de nouvelles croyances susceptibles de se manifester par l'action de désobéir, ainsi que des désirs de désobéir : ces croyances et ces désirs finissent par
20 causer conjointement cette action. Même si ces croyances se manifestaient précédemment par des émotions et des jugements occurrents allant à l'encontre de la conduite d'obéissance, elles ne se manifestaient pas dans la conduite : elles y étaient dominées par les croyances motivant l'obéissance qui étaient favorisées par le climat d'obéissance à l'autorité, celui-ci mobilisant également
25 des désirs d'obéissance. C'est seulement lorsque ce climat se modifie, suite à la formation de suffisamment de nouvelles croyances, et que le nouveau climat affectif favorise les croyances qui poussent à désobéir, ainsi que des désirs convergents, que ces derniers finissent par causer la désobéissance.

C'est donc quand le climat affectif bascule, sous l'effet de la formation
30 de croyances, que la conduite change, parce que l'ensemble de croyances et de désirs qui la causent est déterminé par ce climat, celui-ci mobilisant notamment un réseau spécifique de croyances qui l'expliquent en termes de raisons. La désobéissance est plus précoce dans les variantes de l'expérience où le feedback donné par l'apprenti au participant qui lui administre les chocs
35 est le plus direct (proximité ou contact avec l'apprenti), par rapport aux variantes où ce feedback est le plus indirect (à distance ou vocal) [Milgram 2017b, chap. XIII, 73–86], [Milgram 1974]. On peut expliquer cela par le fait que la manifestation de la douleur engendre d'autant plus la formation de croyances susceptibles de causer la désobéissance, que cette manifestation est
40 perceptible. Or plus nombreuses sont ces croyances, plus il y a de chances que le climat affectif d'obéissance disparaisse, entraînant la fin de la pratique d'obéissance. Cela coïncide avec la disparition de la tension propre à toute situation où l'obéissance sociale se paie d'un effort conséquent d'autocontrôle volontaire. L'obéissance cesse car les croyances qui formaient ses règles d'action

cessent d'être spécifiquement favorisées par le climat affectif. Avec elles, les raisons d'obéir cessent d'être mises au premier plan.

5 Conclusion

En conclusion, le problème éthique consistant dans le décalage entre les raisons d'agir qu'on envisage lorsqu'on considère abstraitement le dispositif de Milgram et celles qui permettent d'expliquer la conduite d'obéissance du participant moyen peut trouver sa solution en philosophie de l'action en faisant intervenir le climat affectif. Ce dernier mobilise un réseau spécifique de croyances qui expliquent cette conduite en lui donnant des raisons. Le climat affectif les pousse en effet à se manifester à la fois dans la conduite et dans les états mentaux occurrents, c'est-à-dire les émotions et les jugements. Ce climat mobilise aussi des désirs spécifiques, qui causent, conjointement avec les croyances, les actions qui l'accompagnent. Le dispositif expérimental de Milgram conduit ainsi à l'institution d'une pratique qui est un ensemble de règles implicites des actions et de raisons d'agir, en favorisant l'installation d'un climat affectif spécifique. Les croyances que ce climat affectif pousse à se manifester dans la conduite valent comme règles d'action ; par la même occasion, ce climat met certaines raisons d'agir au premier plan. On peut ainsi rendre compte de la conduite d'obéissance dans le dispositif de Milgram comme liée à l'institution d'une pratique correspondante via un climat affectif qui module les états mentaux et la conduite.

Bibliographie

- ARISTOTE [2007], *Éthique à Nicomaque*, Librairie philosophique, Paris : Vrin, trad. par J. Tricot.
- BURGER, Jerry M. [2009], Replicating Milgram : Would people still obey today, *American Psychologist*, 64(1), 1–11, doi: [10.1037/a0010932](https://doi.org/10.1037/a0010932).
- BURGER, Jerry M., GIRGIS, Zackary M. *et al.* [2011], In their own words : Explaining obedience to authority through an examination of participants' comments, *Social Psychological and Personality Science*, 2(5), 460–466, doi: [10.1177/1948550610397632](https://doi.org/10.1177/1948550610397632).
- CASTEL, Pierre-Henri [2014], *Pervers : analyse d'un concept ; suivi de Sade à Rome*, Montreuil-sous-Bois : Ithaque.
- CLORE, Gerald L. & HUNTSINGER, Jeffrey R. [2007], How emotions inform judgment and regulate thought, *Trends in Cognitive Sciences*, 11(9), 393–399, doi: [10.1016/j.tics.2007.08.005](https://doi.org/10.1016/j.tics.2007.08.005).

- FORGAS, Joseph P. & EICH, Eric [2013], Affective influences on cognition : Mood congruence, mood dependence, and mood effects on processing strategies, dans *Handbook of Psychology, Second Edition*, édité par A. F. Healy, R. W. Proctor & I. B. Weiner, Hoboken : Wiley & Sons, chap. 3, 61–82, doi: [10.1002/9781118133880.hop204003](https://doi.org/10.1002/9781118133880.hop204003).
- GOLDIE, Peter [2000], *The Emotions : A philosophical exploration*, Oxford : Clarendon Press.
- LEMAIRE, Stéphane [2008], *Les Désirs et les Raisons : De la délibération à l'action*, Paris : Vrin.
- LITTLE, Daniel [2022], *Confronting Evil in History*, Elements in Historical Theory and Practice, Cambridge : Cambridge University Press, doi: [10.1017/9781009104265](https://doi.org/10.1017/9781009104265).
- MILGRAM, Stanley [1963], Behavioral study of obedience, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67(4), 371–378, doi: [10.1037/h0040525](https://doi.org/10.1037/h0040525).
- [1974], *Obedience to Authority : An experimental view*, New York : Harper and Row, trad. fr [Milgram 2017b].
- [2017a], *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité*, Paris : La Découverte, Introduction par M. Terestchenko ; Postface par M. Fazzi ; trad. fr. par C. Richard.
- [2017b], *Soumission à l'autorité*, Pluriel, Paris : Fayard, trad. fr. par E. Molinié.
- MORRIS, William N. [2012], *Mood : The Frame of Mind*, Series in Social Psychology, New York : Springer.
- REICHER, Stephen D., HASLAM, S. Alexander *et al.* [2012], Working toward the experimenter : Reconceptualizing obedience within the Milgram paradigm as identification-based followership, *Perspectives on Psychological Science*, 7(4), 315–324, doi: [10.1177/1745691612448482](https://doi.org/10.1177/1745691612448482).
- SCANLON, Thomas [2000], *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press.
- SCHAPIRO, Tamar [2001], Three conceptions of action in moral theory, *Noûs*, 35(1), 93–117, doi: [10.1111/0029-4624.00289](https://doi.org/10.1111/0029-4624.00289).
- SCHWARZ, Norbert & CLORE, Gerald L. [2003], Mood as information : 20 years later, *Psychological Inquiry*, 14(3–4), 296–303, doi: [10.1080/1047840x.2003.9682896](https://doi.org/10.1080/1047840x.2003.9682896).
- WALLACE, R. Jay [2020], Practical reason, dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E. N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2020 éd.

