

LA CORRUPTION OU L'ÉROSION DE L'IPSÉITÉ : UNE APPROCHE BUBÉRIENNE

Francisca BAKOU KIKOY

Congrégation des Sœurs de la Doctrine Chrétienne de Nancy

Institut Supérieur de Pédagogie Religieuse de Kinshasa

Université Catholique du Congo

franciscakikoy@gmail.com

Résumé

Jusqu'ici, les démarches morales et juridiques n'ont pas endigué la corruption. Cet article propose un changement de paradigme. Il définit la corruption comme une pathologie de l'être qui érode l'ipséité. S'appuyant sur l'ontologie de Martin Buber (1969), il montre la substitution de la logique de l'avoir à celle de l'être. Le sujet corrompu ou corrupteur s'enferme dans un monde réifié. Il y biaise son identité humaine. L'habitude du mal devient seconde nature. Elle creuse une fracture entre le soi idéal et le soi agissant. Les mensonges répétés défigurent les traits ontologiques du sujet. Ils le rendent étranger à son essence. Pourtant, l'homme demeure plus grand que ce mal en lui. La restauration de son identité reste possible. Au-delà des seules réponses morales et juridiques, l'article appelle à un sursaut de liberté. Il appelle à une éthique rigoureuse d'intégrité. Cette éthique seule peut combattre les automatismes du vice. L'article conclut : la lutte authentique contre ce fléau exige plus que des lois. Elle exige une éducation à l'être et à la dignité.

Mots-clés : Corruption, Ipséité, Réification, Érosion ontologique, Éthique d'intégrité.

Corruption or the erosion of selfhood: a buberian approach

Abstract

So far, moral and legal efforts haven't curbed corruption. This article proposes a change of approach. It defines corruption as a pathology of the self that erodes one's own identity. Drawing on Martin Buber's ontology (1969), it shows the replacement of the logic of having with that of being. The corrupt or corrupting person locks themselves into a reified world. In it, they twist their human identity. The habit of doing wrong becomes second nature. It creates a gap between the ideal self and the acting self. Repeated lies distort the person's ontological traits. They make them a stranger to their own essence. Yet, humans remain bigger than the evil within them. Restoring one's identity is still possible. Beyond just moral and legal responses, the article calls for a surge of freedom. It calls for a strict ethic of integrity. Only this ethic can fight the automatic patterns of vice. The article concludes: the true fight against this scourge. It demands an education in being and dignity.

Keywords : Corruption, Ipseity, Reification, Ontological erosion, Ethics of integrity.

La corrupción o la erosión de la ipseidad: un enfoque buberiano

Resumen

Hasta ahora, las acciones morales y legales no han logrado frenar la corrupción. Este artículo propone un cambio de paradigma. Define la corrupción como una patología del ser que erosiona la ipseidad. Basándose en la ontología de Martin Buber (1969), muestra la sustitución de la lógica del tener por la del ser. El sujeto corrupto o corruptor se encierra en un mundo *reificado*. Ahí distorsiona su identidad

humana. El hábito del mal se convierte en segunda naturaleza. Abre una brecha entre el yo ideal y el yo que actúa. Las mentiras repetidas desfiguran los rasgos ontológicos del sujeto. Lo hacen extraño a su esencia. Sin embargo, el hombre sigue siendo más grande que este mal en él. La restauración de su identidad sigue siendo posible. Más allá de las respuestas meramente morales y legales, el artículo llama a un despertar de libertad. Llama a una ética rigurosa de integridad. Solo esta ética puede combatir los automatismos del vicio. El artículo concluye: la lucha auténtica contra este flagelo exige más que leyes. Exige una educación en el ser y en la dignidad.

Palabras clave: Corrupción, Ipseidad, Reificación, Erosión ontológica, Ética de la integridad.

INTRODUCTION

La corruption constitue l'un des obstacles majeurs au développement des peuples et à la stabilité des institutions. Aucun peuple, aucune nation n'est épargné par cette réalité qui persiste au-delà des cadres juridiques et des discours moralisateurs censés l'éradiquer. Cette résistance opiniâtre conduit à s'interroger sur l'échec des tentatives classiques de résolution et invite à rompre avec l'approche traditionnelle qui traite la corruption comme un simple phénomène extérieur à l'homme. Dès lors, plutôt que de la concevoir uniquement comme une déviance socio-politique ou économique, la présente étude propose d'aborder cette réalité à partir de l'homme lui-même en la considérant fondamentalement comme une pathologie de l'être.

Notre problème de recherche repose sur un constat : les cadres juridiques échouent à saisir la racine existentielle de la corruption, qui aliène l'individu de l'intérieur. Notre travail se donne donc pour objectif d'analyser ce fléau sous un prisme ontologique, afin d'ouvrir des voies vers une restauration de l'ipséité. Nous formulons l'hypothèse que la corruption découle d'une sédimentation du mal, réifiant l'humain jusqu'à éroder son identité. Pour vérifier cette intuition, notre méthode d'analyse sera herméneutique et dialogique. En nous ancrant chez Martin Buber, nous mettrons en lumière le passage destructeur de la relation intersubjective « Je-Tu » à la réification du « Je-Cela », condition essentielle pour penser un horizon thérapeutique.

Notre réflexion s'articule autour de trois axes majeurs. En premier lieu, nous analyserons la mécanique ontologique de la corruption comme un mal qui s'attaque à l'être

même du sujet. Le deuxième point sera une considération de la manière dont la sédimentation de la corruption provoque une véritable déformation de l'identité humaine. Au dernier point, nous rechercherons des conditions de possibilité d'une restauration de l'ipséité.

1. L'ontologie du soi et la mécanique de l'érosion

1.1. L'ipséité : le noyau de la permanence souveraine

Chez P. Ricoeur (1990, p. 12-13), l'identité humaine exige d'abord une distinction conceptuelle fondamentale entre : la « mêmeté » et « l'ipséité ». La « mêmeté », renvoie à la substance permanente, ce qui demeure identique à soi-même dans le temps. L'ipséité, désigne au contraire la capacité du sujet à maintenir son moi authentique malgré la diversité de ses actes et de ses choix éthiques. Elle implique de se démarquer de ses actions, de ne pas se confondre avec elles. L'ipséité est une conquête permanente du sujet pour fonder et de préserver sa demeure ontologique. Elle fonde ainsi à la responsabilité de l'homme envers lui-même.

Evoquer la responsabilité humaine suppose un effort, car l'ipséité n'est pas une forteresse imprenable. C'est une structure fragile que l'agir même de l'homme peut attaquer. Il est indéniable que la dignité humaine exige un combat permanent pour être conservée, un combat dont la corruption est précisément l'adversaire le plus redoutable. A notre sens, se corrompre, c'est trahir la société et se trahir soi-même. C'est à ce moment que l'ipséité se fissure, car le sujet tombe dans la contradiction ontologique.

En nous appuyant sur l'ontologie de Martin Buber (1969), nous soutenons que l'ipséité ne peut se construire que dans une attitude de vérité. Chez cet auteur, le « Je » n'existe jamais de manière isolée, mais se définit par sa parole relationnelle (p. 23). C'est précisément dans le couple *Je-Tu* que le *Je* se reconnaît en tant que *Je*. Pour Buber (1969, p. 30), l'homme s'accomplit dans la rencontre. « Je m'accomplis au contact du Tu, je deviens Je en disant Tu. Toute vie véritable est rencontre » (M., Buber 1969, p. 30). L'ipséité est donc la force de ce *Je* qui refuse d'être réduit au monde du *Cela*. Ce refus est vital, car l'ipséité n'est pas un acquis

passif mais une force active qui pousse l'homme à lutter pour ne pas devenir une simple chose parmi les autres.

L'ipséité peut ainsi se comprendre comme la santé ontologique du sujet. Elle garantit la cohésion entre pensée, parole et action. Dans un contexte de corruption systémique, l'ipséité subit une pression érosive inédite. L'individu doit alors choisir entre fidélité à son être profond et adaptation à un environnement déviant. C'est à ce carrefour que se joue l'authenticité ou l'inauthenticité ontologique de l'homme. S'il s'accomplit dans la fidélité à ce qu'il est, il préserve son ipséité. S'il consent à devenir ce que la corruption fait de lui, son ipséité s'effondre et l'homme s'efface ontologiquement : il perd cette « identité narrative »¹ qui donnait un sens unitaire à sa vie, pour n'être plus qu'un agrégat de fonctions interchangeables et vénales.

1.2. La corruption comme agent érosif : l'assaut de l'illicite sur les fondations de l'être

Selon notre perspective, l'ipséité, constitue le socle de la permanence du sujet. La corruption s'y insère pourtant comme un agresseur. Loin d'être une simple transaction matérielle, l'acte corrompeur que nous analysons ici attaque la structure psychologique et morale de l'individu. En acceptant le pacte de l'illicite, le sujet rompt son intégrité et fragmente sa conscience morale et son agir. Il introduit une fragmentation entre sa conscience morale et son agir. Cette première fissure ouvre une érosion ontologique. L'individu bascule alors du *Je-tu* au *Je-Cela*.

La force érosive de la corruption tient à sa capacité à fragiliser l'ipséité. Selon Hannah Arendt (1983, p. 316-318), l'espace politique et personnel tient par la promesse et la fidélité à des principes partagés. La corruption inverse cette logique, Elle remplace la loi universelle²

¹ MACINTYRE, A., *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997, p. 241-260. Macintyre développe l'idée que nous ne sommes pas un « moi » isolé mais un personnage dans l'histoire qui commence avant notre naissance et se poursuit après notre mort.

² Par « loi universelle », Schmitt désigne la norme juridique générale, abstraite et prévisible, qui caractérise l'idéal-type de l'État de droit libéral et du positivisme normativiste. Dans son ouvrage *Théologie politique* (1988, p. 15), Schmitt soutient que cette régularité de la norme ordinaire est fondamentalement limitée, car elle s'avère incapable de saisir l'anomalie du réel. La « loi d'exception » représente alors la suspension de cette norme générale par une décision souveraine pure, non codifiée, afin de restaurer l'ordre. Transposé à notre analyse de

par une loi d'exception (Schmitt, 1988, p. 15), dictée par l'intérêt privé. La personnalité s'en trouve alors endommagée. Cette substitution impose au sujet une dualité permanente. Le moi se fragmente alors : un moi public qui garde les apparences de la rectitude, et un moi occulte, soumis à la logique du *Je-Cela*³. L'homme bascule ainsi dans l'incohérence avec son être.

L'acte inauthentique fonctionne comme un vecteur de réification chez Martin Buber (1969, p. 78.) « Tu sais qu'il n'y a rien à hériter que la tyrannie du *Cela* foisonnant sous laquelle le *Je*, de plus en plus incapable de maîtriser le *Cela*, rêve encore qu'il en est le maître » (Buber, 1969, p.78). Cela signifie que l'homme corrompu vit dans l'illusion. Il croit dominer le système par son agir, mais il rejoue en fait la dialectique du maître et de l'esclave (G. W. F. Hegel, 1807)⁴. Esclave de ses objets et de sa cupidité, il perd toute relation authentique avec soi. L'homme ne subsiste plus qu'en une coquille identitaire, réduit à la satisfaction immédiate. C'est la mort ontologique du sujet.

Il convient aussi d'analyser la corruption sous l'angle de la banalité du mal. Loin des actes spectaculaires, l'érosion procède par une multitude de petites concessions qui forment une strate d'indifférence morale. Le mal se banalise : chaque compromission rend la suivante plus aisée et affaiblit le discernement. Comme le dit Aristote, « le vice est en un sens plus grave que la bestialité » (Aristote, 2014, p.2136). En attaquant l'ipséité, la corruption déracine le sujet. Il devient un être sans ancrage, dont l'identité flotte au gré des opportunités de gain. Pour clore, l'érosion attaque la dignité humaine. Le sujet a besoin de se regarder sans rougir pour maintenir son ipséité. Or la corruption, impose le secret et la dissimulation. Elle enferme dans la honte latente ou dans le cynisme protecteur. Il montre que la personne a troqué sa dignité contre sa seule valeur marchande. Le sujet devient étranger à sa transcendance et se

la corruption, ce parallélisme schmittien permet de comprendre comment l'acte corrompé suspend arbitrairement la norme éthique générale au profit d'une décision d'exception dictée par l'intérêt privé.

³ Dans le *Je-Cela*, l'autre n'est pas une personne. C'est un *Cela*, un objet qu'on connaît, qu'on classe, qu'on utilise. Le *Je-Cela* constitue le monde de la science, de la technique, du droit. C'est indispensable pour vivre. Mais ça met de la distance. Il n'y a pas de rencontre.

⁴ La dialectique du Maître et de l'Esclave est le moment où deux consciences de soi se rencontrent et veulent se faire reconnaître. Le maître choisit la liberté immédiate, l'esclave contraint par le désir du survit, choisit le travail. Le paradoxe est que, l'esclave en formant la matière, se forme lui-même et accède à l'autonomie. Tandis que le maître, dépendant des objets produits, demeure dans l'aliénation.

réduit à une immanence biologique et matérielle. La question du « qui » s'efface alors devant celle du « combien » (G. Marcel, 1935, p. 154).

1.3. Le passage de l'être à l'avoir : la réification du sujet à la lumière de Martin Buber

La corruption opère une véritable mutation ontologique. C'est pourquoi les solutions externes échouent à l'éradiquer. Le phénomène qui devient un mal dans l'homme et de l'homme. En s'attachant au gain illicite, le sujet finit par subordonner sa dignité d'être à la quantité de ses possessions. C'est le passage de l'être à l'avoir. En fait, c'est le sujet lui-même qui parcourt ce chemin. Comme le disait Gabriel Marcel, « l'objet possédé finit par posséder son possesseur » (G. Marcel, 1935, p. 162). De ce fait, l'individu ne se présente plus par « qui » il est, mais par « ce qu'il a ». Ici commence donc la réification du sujet. Il se déforme.

Le basculement de l'être vers l'avoir caractérise le monde contemporain. Nations et individus s'évaluent désormais par leur possession, plutôt que par leurs valeurs ontologiques car la productivité a donc supplanté la dignité dans tous les classements. Le mérite se mesure à la quantité accumulée, et l'accumulation fonde désormais l'identité personnelle, nationale et internationale. Ce mécanisme explique la permanence de la corruption. Elle devient la voie sûre de la reconnaissance sociale, puisque le sujet cherche à exister et à être reconnu par l'accroissement illimité de ce qu'il possède.

Chez Buber (1969, p. 23), le sujet humain s'accomplit dans la rencontre authentique *Je-Tu*. Dans notre perspective, la corruption vise précisément à détruire cette relation en instrumentalisant le *Je* contre le *Tu*, présenté comme un obstacle à intérêt personnel. L'authenticité du lien est ainsi brisée. Le sujet corrompu s'enferme dans un monologue intérieur où autrui n'existe plus qu'en tant que variable économique. C'est l'ipséité même qui en subit les conséquences : l'homme devient un outil parmi les outils et perd son humanité ainsi que son discernement. Notre choix de privilégier ici le terme « outil » s'inscrit dans le prolongement direct de la critique buberienne du monde du « Cela » (Buber, 1969, p. 37). L'acte corrupteur opère sous cet angle purement instrumental, provoquant le basculement

l'attitude existentielle vers ce que Buber identifie comme l'univers de l'utilisation et de l'exploitation (ibid., p. 62).

Finalement, le passage de l'être à l'avoir marque le triomphe de la corruption sur l'ipséité, qui en sort défaillante. La corruption transforme l'être humain en objet matériel et lui fait perdre son identité profonde, jusqu'à ce que le mal devienne habitude. Ne sachant plus où se situer dans sa demeure, l'homme vit à l'étranger chez lui. La corruption opère ainsi un transfert ontologique : où l'humanité devient étrangère à elle-même et chez elle-même. C'est la mort ontologique de l'homme. Réduit à l'artifice, il se projette dépourvu de sentiments et d'affection. Le mal devenu habitude, constitue désormais sa seconde nature.

2. La sédimentation du mal et la métamorphose de l'identité

2.1. L'habitude comme « seconde nature » : analyse de la répétition et de l'anesthésie de la conscience

L'habitude naît de la répétition mécanique d'un même comportement. Cette réitération finit par transformer l'acte isolé en règle de conduite. Aristote voit dans cette disposition le fondement de la vertu quand il dit : « Or les vertus, nous les tirons d'actes préalables, comme c'est le cas des techniques au demeurant » (Aristote, 2014, p.2002). Cette logique vaut également pour le vice. Dans la corruption, l'habitude opère une sédimentation silencieuse qui s'impose au sujet. Elle érode le sentiment de culpabilité lié à la transgression et finit par anesthésier la conscience jusqu'à rendre ordinaire ce qui était autrefois intolérable.

L'anesthésie de la conscience s'opère par des mécanismes de défense. Pour échapper à la contradiction interne, le sujet protège l'acte de corruption contre le jugement moral. Chaque nouvel acte de corruption dépose une couche de sédimentation. Cette nouvelle couche recouvre l'ipséité originelle et rend la voix de la conscience audible. La notion de mal se transforme alors. Il cesse d'être une simple transgression des normes pour devenir l'extension même de cette transgression. Elle affecte ainsi la nature du sujet. À mesure que l'homme s'affaiblit, la corruption s'impose et l'érige en être corrompu.

L'habitude de la corruption confère au sujet une nouvelle nature. À la manière d'un pli sur le papier, elle marque l'ontologie en profondeur, et rend toute rupture difficile. Initialement simple choix, l'acte devient, par répétition, seconde nature ; donc difficile au sujet de s'en défaire. En se donnant une conscience tranquille et en évoquant l'universalité de fait, le sujet abdique sa souveraineté morale. La conscience originaire, cette capacité de distinguer le bien du mal, se fige alors dans une structure répétitive du mal. L'homme devient ainsi prisonnier d'un automatisme vicieux qui dégrade son ipséité.

La sédimentation de la corruption transforme radicalement le rapport au réel. Habituer à la corruption, le sujet dégrade la vérité en simple variable stratégique. Il a quitté le monde de *Je-Tu*, celui de la présence à soi et à autrui. Il habite le monde de *Je-Cela* qui est totalement un monde de la répétition (M. Buber, 1969, p. 82). Le sujet tourne désormais en vase clos, incapable d'accéder à son intériorité. Son regard se déforme : confiance, gratuité et intégrité deviennent illusions ou faiblesses. Dès lors, la corruption ne se contente plus de diriger l'agir. Elle structure l'intelligence et la volonté humaine.

2.2. La défiguration de l'être : comment le mensonge permanent modifie les traits ontologiques du sujet

La corruption est consubstantielle au mensonge. Elle se présente, en effet, comme un mensonge matérialisé. Pour s'enraciner chez le sujet, elle exige de celui-ci des pratiques constantes de dissimulation. Le mensonge devient ainsi l'une des modalités privilégiées du corrupteur et du corrompu. Il opère en instaurant un écart entre le dire et le penser, entre le paraître et l'être. Cette scission ontologique enferme le sujet dans une existence inauthentique. En s'y maintenant, il provoque une saturation de son être, et donc une défiguration de ses traits fondamentaux.

Il convient d'envisager ici que qualifier un individu de corrupteur ou de corrompu revient à ériger le masque en identité réelle. Par l'habitude, ce masque adhère si étroitement au visage qu'il rompt le contact du sujet avec sa propre ipséité ; un phénomène que nous qualifions d'« homme-masque ». Cette défiguration s'exprime par l'atrophie de la capacité de discernement. En travestissant sans cesse la réalité pour dissimiler son forfait, le sujet

corrompu subit une érosion continue à son rapport au réel. Le mensonge cesse d'être un acte ponctuel, pour devenir un mode d'existence qui aliène l'intelligence. Dans la perspective de M. Buber (1969, p. 20), le mensonge se donne comme la négation radicale du *Je*. Or, la relation *Je-Tu* présuppose d'abord l'affirmation du *Je*. Si celui-ci est nié, tout authenticité dans les relations devient impossible.

Le drame de la corruption réside dans le fait que ce mensonge permanent reconfigure la physionomie éthique de l'être humain. Le visage, que l'éthique de Lévinas conçoit comme le lieu de l'épiphanie de l'altérité et de l'interdiction absolue de nuire, se trouve défiguré par le cynisme (E. Levinas, 1961, p. 216-217). Le corrompu cesse de reconnaître dans le visage d'autrui le reflet de sa propre humanité et l'injonction à la responsabilité. C'est le regard lui-même qui se déforme. Cette altération de la perceptive constitue le signe le plus probant de la dégradation identitaire et morale. La corruption fonctionne alors comme une lentille qui dévie et orientent le regard humain loin de soi et de l'autre.

L'imaginaire et la pensée du sujet ne sont pas épargnés par le drame de la corruption. En saturant l'horizon mental, elle impose un changement de régime cognitif : le sujet n'est plus tourné vers le développement authentique, mais vers la recherche obsessionnelle de nouvelles stratégies d'autosatisfaction fondées sur le mensonge. À ce stade, la défiguration est totale et entraîne une confusion absolue entre l'être et le paraître. Lorsque la pensée devient incapable de concevoir autre chose que les mécanismes d'une corruption structurelle, l'humanité s'efface au profit du mensonge. Le menteur devient la première victime de sa propre duplicité, car il détruit les tissus de réalité qui rendent possible une pensée authentique. Là où l'homme s'efface, il ne subsiste plus qu'un spectre.

Sur le plan conceptuel, nous observons que dans la mesure où la pensée se déploie dans le langage, la défiguration ontologique finit par contaminer le verbe lui-même. Dans un milieu corrompu, les mots subissent un détournement sémantique systématique visant à occulter le vrai. La « motivation » par exemple, glisse de sa signification première de stimulant à l'excellence à celle de la somme exigée pour qu'un dossier soit simplement examiné. La trahison est rebaptisée « audace », le vol est euphémisé en « déplacement », et l'intégrité

disqualifiée en « naïveté ». Cette subversion du langage, qui matérialise ce que Buber identifie comme la perte de la « parole principe » au profit d'un discours purement instrumental (Buber, 1969, p. 19), consacre la défiguration du sujet : l'humain devient une structure discursive vidée de son sens, un acteur de l'ombre dont la parole ne garantit plus aucune promesse d'humanité.

Enfin, le mensonge permanent n'affecte pas uniquement la vie sociale. Il ravage l'architecture intérieure du sujet. La défiguration de l'être démontré à travers la corruption relève d'un processus de déshumanisation. A force de nier la vérité, le sujet finit par se nier lui-même. C'est cette scission profonde entre le soi idéal et le soi agissant qui produit la fragmentation intérieure.

2.3. La fragmentation intérieure : la rupture entre le « moi légal » et le « moi illicite »

Cette étude révèle en la crise de l'unité du sujet sous l'effet de la corruption. L'être humain constitue marquée par une interdépendance absolue de ses composantes. Toute altération d'une partie compromet nécessairement l'intégrité du « Tout ». Structurellement unifié, le sujet tend naturellement vers sa cohérence interne comme horizon de son existence. La corruption rompt toute fois cet élan. En s'y enracinant, le sujet scinde en deux pôles de gravité opposés : un pôle ascendant, incarné par le « moi légal » et la conscience normative qui reconnaît le bien et un pôle descendant, représenté par le « moi illicite », l'accoutumance au mal et les plis ontologiques déjà évoqués.

La fragmentation est le signe d'une perte d'unité au sens le plus fort du terme. Le sujet, désormais divisé, est soit élevé par la relation *Je-Tu*, soit abaissé par la relation *Je-Cela*. Selon Buber l'homme n'accède à son unité que dans la dynamique relationnelle (M. Buber, 1969, p. 122). Dans l'acte de corruption, cette unité *Je-Tu* devient impraticable, car le *Je* corrompu réifie le *Tu*, en le réduisant à un *Cela*. Or, l'architecture Bubérienne exclut toute troisième voie hybride susceptible de fusionner les « *Je, Tu et Cela* » en principes *Je-Tu-Cela*. Cette dynamique ne peut donc se lire que comme une fragmentation de l'unité originelle. Amputé du *Tu* et privé de relation authentique, le *Je* se déchire en forces antagonistes. C'est

précisément cette rupture interne qu'actualisent les deux centres de gravité évoqués précédemment.

La rupture entre l'idéal et le réel déclenche un cynisme défensif. Celui-ci se manifeste par des rationalisations récurrentes : « de toute façon, tout le monde vole », « il est naïf de prétendre à l'honnêteté », ou encore « c'est le système, je n'y peux rien ». Le sujet mobilise ces mécanismes pour échapper au jugement de sa conscience et à celui d'autrui, au point de disqualifier ses propres idéaux. Une telle autodéfense relève d'un suicide spirituel : en éliminant le « soi idéal » pour sauvegarder un confort matériel, le sujet ne fait qu'entériner son aliénation. Il capitule ainsi devant les forces systémiques, au lieu de se laisser orienter par sa propre conscience.

Du point de vue de la temporalité, l'ipséité s'édifie dans la durée et la fidélité aux valeurs constitutives de l'humanité. La corruption quant à elle, relève de l'immédiateté. Un antagonisme s'instaure ainsi entre le temps long de la construction authentique du sujet et le temps court de la corruption, lequel est un temps de destruction. La discontinuité propre à l'acte illicite empêche l'émergence d'une identité narrative cohérente. Pire encore, la séquence destructive est exclue de cette narration. Parce qu'il est illégitime, la corruption est bannie de l'histoire authentique de l'homme. Elle se présente comme un événement absolument hors-sens, que le sujet ne peut reconnaître comme sien.

En définitive, la fragmentation intérieure produite par la corruption ruine l'unité de l'être humain sur les plans psychologique, temporel et spatial. L'écart entre le « soi idéal » et le « soi agissant » transforme le sujet en simulacre, condamné à une existence inauthentique dont la structure ontologique est minée par la contradiction. Toutefois, cette déchéance morale n'est pas irrémédiable. L'homme n'est pas voué par essence au mal. Sa conscience et sa liberté lui ménagent toujours une possibilité de sursaut. Au-delà des ruines laissées par l'accoutumance illicite, le sujet peut encore se reconstruire et recouvrer son intégrité originale.

3. Les voies de la restauration de l'ipséité

3.1. La prise de conscience comme sursaut ontologique : retrouver l'unité de son être

À la suite de l'érosion lente mais profonde qu'opère la corruption, restaurer l'ipséité relève d'un engagement qui mobilise la volonté et la liberté du sujet. Les dispositifs juridiques ou les contraintes extérieures pèsent moins que la décision la décision intime et réfléchie de l'individu. Dès lors, cette restauration suppose un sursaut ontologique préalable : un acte de liberté par lequel le sujet choisit de se réapproprier une existence que la corruption a rendue étrangère. Ce sursaut trouve sa source dans une prise de conscience radicale. Il surgit à l'instar où l'individu, brisant l'engloutissement de l'habitude, prend la mesure de l'atteinte portée à l'intégrité même de son être.

Tout phénomène qui s'enracine lentement et en profondément dans l'existence finit par se confondre avec le sujet. Loin être éphémère, la corruption s'insinue progressivement, pénètre l'individu, se mue en habitude et devient une composante de son être. Dès lors, la restauration de l'ipséité impose un travail intérieur : il s'agit d'éveiller la conscience et d'affranchir la volonté.

La restauration de l'ipséité suppose une rupture radicale avec la logique de l'immédiateté et du profit. Pour recouvrer l'unité de son être le sujet doit affronter la fragmentation qu'il a subie ou qu'il s'est fait subir et renoncer à la scission entre le soi idéal et le soi agissant. Dans la perspective ontologique de Martin Buber (année, p. 128-130), ce retour à l'unité s'accomplit par un acte de « décision » : le *Je* choisit de redevenir à lui-même et de devenir capable de dire *Tu* pleinement et sans réserve (M. Buber, 1969, p. 128-130). La prise de conscience est ainsi le moment de lucidité. L'individu y mesure un paradoxe : son opulence matérielle croît à mesure que son être s'appauvrit. Il comprend alors qu'il lui faut réparer les liens rompus avec sa propre dignité. Il s'agit alors d'un authentique travail de purification intérieure.

Cette exigence constitue une véritable ascèse : renoncer au confort du mensonge et assumer la douleur de la vérité. Pour l'être corrompu, cela implique se détacher du sujet qu'il est devenu afin de renouer avec le sujet idéal que la corruption a en lui défiguré. Une telle métamorphose ne s'opère que dans et par le dialogue intérieur ainsi que l'a montré Hannah Arendt, « c'est par la pensée, cette capacité à dialoguer avec soi-même, que l'homme peut retrouver son intégrité et sa capacité de juger » (H. Arendt, 1981, p. 230). Sans ce dialogue retrouvé, toute restauration demeure impossible, car le sujet reste étranger à lui-même.

La prise de conscience doit s'accompagner d'une réappropriation de la parole, pour retrouver le sens de la durée et de la promesse. Il s'agit de reconstruire l'ipséité en se projetant à nouveau, psychologiquement, dans le temps et dans l'espace. Là où, dans le cycle de la corruption, le langage servait à dissimuler, il devient dans la restauration, un instrument de vérité. Le sujet réapprend à dire *Je* et *Tu*. Il s'engage dans une parole qui ne dissimule plus, mais manifeste l'unité retrouvée, et ouvre un espace authentique au déploiement de la relation. Face au temps, il cesse de subir l'instant pour redevenir l'auteur d'une histoire cohérente. Il recouvre ainsi son identité narrative, qui articule le passé, marqué par l'erreur reconnue, au futur, orienté vers l'intégrité.

Pour finir, la prise de conscience, entendue comme sursaut ontologique, consiste à recouvrer la cohérence temporelle qui met fin de l'exil intérieur. Elle constitue le premier pas vers la guérison de l'identité. Toutefois, pour qu'elle soit durable, ce sursaut doit se muer en une pratique quotidienne de l'intégrité, seule à même de réinstaurer l'habitude du bien.

3.2. L'éthique de l'intégrité contre l'habitude du vice : reconstruire une identité cohérente

La corruption, par la répétition du vice, détruit l'unité intérieure de l'homme. Elle crée une fracture entre ce que l'on est, ce que l'on dit et ce que l'on fait. A force d'habitude, le mal devient normal. L'identité se retrouve donc fragmentée. Face à cette dévastation, une simple théorie morale ne suffit pas. Il faut une éthique capable de restaurer la personne dans sa totalité. C'est dans cette perspective que nous convoquons l'éthique de l'intégrité. En effet,

l'éthique de l'intégrité ne se réduit pas au respect formel des normes extérieures. Elle est une vertu de cohérence entre le discours et la pratique, entre le dire et le faire. Comme l'enseigne Aristote, l'excellence s'acquiert par l'exercice : c'est en pratiquant des actes d'intégrité que l'on devient intrinsèquement intègre (Aristote, 2014, p.2001). Comment fonctionne cette éthique ? Martin Buber (1969) souligne que l'homme ne peut devenir un *Je* unifié que s'il rassemble toutes ses forces pour se tenir debout dans la vérité (M. Buber, 1969, p. 132). L'éthique de l'intégrité opère ainsi comme un principe d'unification. C'est un impératif que le sujet s'impose à lui-même. Elle exige la simplicité de l'être⁵. Là où la corruption fragmentait l'identité en masques contradictoires, l'éthique de l'intégrité appelle à l'unité. En ce sens, l'éthique de l'intégrité œuvre à la restauration de l'authentique de l'être. C'est un retour à sa propre demeure ontologique.

Dès lors, l'intégrité agit comme un bouclier contre la déchéance. Cette démarche est fondamentalement une proposition de vie. En refusant de se soumettre à une conscience erronée, le sujet réaffirme son appartenance au monde de l'être. Il se réapproprie lui-même. L'intégrité est donc un acte de résistance métaphysique. Elle réinstalle le sujet dans la sphère du sacré et de l'inviolable. C'est affirmer que l'homme demeure plus grand et plus fort que l'emprise du vice. Il possède une valeur intrinsèque qui ne saurait être indexée sur aucun prix.

L'éthique de l'intégrité restaure d'abord le lien *Je-Tu*⁶. La fragmentation empêche le dialogue vrai. L'homme entier, lui, peut dire *Tu*, comme le montre Martin Buber (1969). L'individu intègre ne se reconstruit pas en solitaire. Il devient un pilier pour le corps social. Il y installe la stabilité et la vérité. Ainsi, l'intégrité dépasse le cadre personnel. Elle est une contribution ontologique à la santé de toute l'humanité.

⁵ Par simplicité de l'être, nous entendons l'absence de duplicité entre ce que je suis, ce que je dis et ce que tu fais. Est simple, ce qui est un tout indivisible, sans parties ni contradictions internes

⁶ Nous parlons ici d'une double restauration. Premièrement, le sujet retrouve le lien avec lui-même. Il se reconnaît dans un *Je* authentique. Deuxièmement, cette authenticité du *Je* lui ouvre la possibilité de dire un *Tu* authentique. C'est le sens du *Je-Tu* chez Martin Buber.

3.3. Rôle de la volonté et de la « conversion » de l'agir : redevenir l'artisan de sa propre essence

Jusqu'ici, nous avons vu que la corruption est un vice ontologique, pas seulement moral ou juridique. Le vice moral ou juridique reste extérieur. On peut le réparer par le pardon ou la sanction. L'acte change, mais l'être reste intact. Mais le vice ontologique touche l'être lui-même. Il altère la conscience, le regard et les relations. L'homme se retrouve fragmenté. C'est pourquoi l'intégrité exige plus qu'une règle. Elle exige un acte de volonté. Il faut redevenir l'artisan de sa propre essence.

La restauration de l'ipséité s'achève dans un acte de volonté. Dans ce que la tradition philosophique et spirituelle qualifie de « conversion » (*metanoia*). Si le vice altère l'être, seule une volonté agissante peut le restaurer : la conversion. Ainsi, la conversion refonde l'être. Elle est ce « non » à la déformation, le choix de se tourner à nouveau vers l'être. L'habitude du mal ayant opéré comme une sédimentation, la volonté doit renaître sous la forme d'une puissance de décapage ontologique. Elle ne se contente plus de corriger les actes superficiels ; elle arrache, couche après couche, les justifications, les peurs et les intérêts qui avaient englouti le sujet dans le monde de l'avoir. Ce décapage libère l'ipséité ensevelie sous le vernis de la corruption.

Dans la perspective de Martin Buber, cet effort volontaire est précisément ce qui permet au *Je* de se dégager de l'emprise étouffante du monde du *Cela*. Ainsi, le sujet humain ne se réduit plus au « cercle des verbes transitifs qui ne se compose que des activités qui ont une chose pour objet : je perçois une chose. J'éprouve une chose. Je représente une chose. Je veux une chose. Je sens une chose. Je pense une chose. Ce n'est pas de toutes ces choses et d'autres semblables qu'est faite la vie de l'être humain » (M. Buber, 1969, p. 20).

Redevenir l'artisan de son essence, c'est décider que chaque action, même la plus modeste, porte le sceau de l'authenticité. C'est dans cette minutie de l'agir que l'ipséité se consolide. La volonté devient alors la gardienne de l'unité retrouvée, empêchant désormais le sujet de sombrer dans la fragmentation des intérêts égoïstes.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, un constat majeur se dégage : réduire la corruption à une simple affaire de droit ou de dysfonctionnement institutionnel est insuffisant. Le mal s'avère bien plus profond. Avant d'être une pathologie sociale, la corruption est d'abord une maladie qui affecte l'être. Cela ne veut pas dire qu'il faut négliger les lois et l'éthique morale. Elles demeurent indispensables. Mais leur échec montre leurs limites. La corruption résiste à leurs méthodes. Nous sommes donc contraints d'aller plus loin, il faut penser en profondeur. Il devient impératif de saisir le noyau du mal. C'est la seule façon de l'attaquer de l'intérieur.

C'est précisément dans ce « penser en profondeur » que se situe l'originalité de notre réflexion. Nous déplaçons l'approche de la corruption en quittant la sphère sociale, éthique et juridique vers la sphère identitaire. En nous appuyant sur l'ontologie du *Je* et de la relation *Je-Tu*, nous avons montré que la corruption n'est pas seulement l'échec de la rencontre avec autrui. Elle est une réversion ontologique. Le sujet bascule du monde du *Je-Tu* vers le monde du *Je-Cela*. Cette réversion réifie l'humain, le réduisant à l'état de simple outil ou d'objet utile.

Néanmoins, cette déconstruction n'est pas une fatalité. La restauration de l'ipséité demeure possible grâce à un sursaut ontologique. On ne saurait guérir l'humanité de ce fléau par la seule contrainte de la loi. Il faut une éducation à l'être. L'urgence est donc de promouvoir une culture nouvelle. Cette culture exige l'excellence, le mérite et la transparence comme des piliers fondamentaux de l'identité humaine. Combattre la corruption exige ainsi un déplacement de curseurs. Tant que nos sociétés valoriseront la productivité brute et l'accumulation effrénée, elles entretiendront la logique de la voie qui nourrit la corruption. Honorer l'effort de l'homme, son intégrité, sa fidélité à l'être et à son ipséité, tel est le véritable commencement du sursaut.

Le temps presse ! Chaque jour sans cette culture est un jour gagné par la corruption. Il ne s'agit plus de réformer des institutions. Il s'agit de sauver une civilisation de sa propre décomposition. Demain jugera notre silence. Nous avons la responsabilité de léguer aux générations futures une humanité debout. Tant que le mérite sera l'exception et la tricherie la règle, aucune loi ne tiendra. Refonder l'être, c'est maintenant ou jamais. Après, il ne restera plus que des ruines à gérer.

Références bibliographiques

ARENDT Hannah, 1983. *Condition de l'homme moderne*, traduit par Patrick Lévy. Paris, Calmann-Lévy.

ARENDT Hannah, 1981, *La Vie de l'esprit, Tome II : Le vouloir*, traduit par Luce Giard. Paris, PUF.

ARISTOTE, 2014, *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris, Flammarion.

BUBER Martin, 1969, *Je et Tu*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne.

LÉVINAS, Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff.

MACINTYRE Alasdair, 1997, *Après la vertu*, traduit par Laurent Bury, Paris, PUF.

MARCEL Gabriel, 1935. *Être et Avoir*. Paris : Aubier. (*Ouvrage rédigé directement en français*).

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

SCHMITT Carl, 1988, *Théologie politique*, traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard.