

IMMIGRATION ET DROITS DE L'AUTRE CHEZ LEVINAS

Kouassi Clément N'Doua, Docteur Chercheur à l'Université Alassane OUATTARA de Bouaké (Côte d'Ivoire) auteur de **Levinas et les Droits de l'Homme «Sans visage»** Une nouvelle sémiologie de la Présence de l'Autre, Editeur Universitaires Européennes, Août 2019.

Résumé : Le traitement inhumain infligé aux immigrants auquel on assiste nous amène à intuitionner sur notre rapport au droit de l'autre, en vue d'un enracinement véritable de la notion d'universalité des droits de l'homme. Une telle lecture suppose que l'universalité des droits de l'homme est un vœu pieux. En ce sens, questionner en direction des immigrants, c'est savoir que ceux-ci appartiennent aussi à la communauté humaine d'où quelque chose leur est dû : ils sont porteur d'une dignité inaliénable du moment qu'ils sont humains. À la lumière de la pensée levinassienne ce texte, en dénonçant la violation des droits relative aux immigrants, propose des paradigmes pour une articulation humaniste des droits avec l'immigration.

Introduction

Des milliers de personnes ont essayé et essayent encore de traverser les déserts et les mers à la recherche d'oasis de paix et de prospérité, d'une meilleure formation et d'une plus grande liberté. Les dimensions de cet exode, qui touche tous les pays, révèlent l'ampleur cachée des diverses vulnérabilités, souvent engendrées par la défaillance des politiques publiques. Malheureusement, de nombreux immigrants sont victimes de toutes sortes de violence, d'exploitation, de prison ou la mort. Car beaucoup considèrent les migrants comme un fardeau, les regardent avec suspicion ne voyant en eux que danger, insécurité et menace. Cette perception provoque des réactions d'intolérance, de xénophobie et de racisme. Cette attitude jette un émoi sur l'universalisation des droits de l'autre. Si les droits de l'homme se veulent un horizon moral de notre temps, ils doivent se comprendre aussi en prenant en compte les droits des immigrants. Qui plus est, si les droits de l'homme en leur versant universaliste appartiennent à tous les humains, pourquoi leur infliger un tel traitement ? Fondamentalement, là où l'humanité connaît la souffrance, il faut se faire l'écho du cri silencieux des autres hommes persécutés.

Dans cette perspective, la pensée de Levinas nous sert de pont pour élucider ces questions relatives aux immigrants. Par sa capacité à reconnaître le visage de l'autre dans celui du migrant, du souffrant ou du nécessiteux. Comme tels, les droits des immigrés ne sont-ils pas les droits de l'autre homme ? Pour lui, tout homme, en dépit de ces qualités physiques, morales, intellectuelles, psychiques a un visage et ce visage constitue son humanité. De cette façon, la situation de l'immigré en sa vulnérabilité doit nous interpeller et nous appeler à la responsabilité.

Qui plus est, notre question principale est la suivante : Comment l'immigration peut-elle s'accommoder des droits de l'autre chez Emmanuel Levinas ? Comment la question des migrants peut-elle devenir fondamentale dans l'interprétation des droits de l'autre ? L'objectif affiché est une dénonciation du traitement inhumain dont les immigrés en sont victimes. Car au-delà de leurs origines, du continent d'où ils viennent, ils sont des humains. Donc, ils méritent qu'on les traite avec beaucoup d'humanité non comme des sous-hommes, mais aussi comme des hommes avec une dignité à respecter. D'autant plus que, la thèse qui traverse cette contribution stipule que l'immigration en sa détermination levinassienne coïncide avec les droits de l'autre du simple fait qu'il a un visage, qui constitue son humanité.

De ce fait, trois hypothèses majeures sont convoquées pour cet article travail :

1. En fait, la première stipule qu'il semblerait qu'en portant secours au migrant, le sujet se fait le prochain de l'autre et du coup, le migrant s'épanouit dans la grande fraternité humaine.
2. Quant à la deuxième hypothèse, il semble qu'apporter son aide à un immigrant permet d'appréhender une éthique universelle des droits de l'autre.
3. Enfin, la dernière hypothèse stipule comme suit : peut-être que la justice éthique permettrait la dynamique du droit de l'immigrant.

Aussi convient-il de le souligner, nous utiliserons deux méthodes à savoir la méthode analytique et la méthode herméneutique. Ces deux méthodes nous permettront d'appréhender le droit du migrant comme les droits de l'autre homme en son versant universaliste.

Cet article s'articulera en trois parties :

- La première partie s'intitule le migrant comme prochain ?
- La deuxième partie se titre la responsabilité pour le migrant comme éthique universelle des droits de l'autre homme.
- Et enfin la dernière partie qui se martèle la justice éthique comme positivisation du droit du migrant.

Le migrant comme mon prochain

Le traitement inhumain infligé au migrant nous dispose à nous questionner : le migrant partage-t-il la même humanité que nous. À fortiori, les images que les medias occidentaux nous diffusent montrent l'animalité à la plus extrême dont les immigrants en sont l'objet : pourchassés par les forces de l'ordre Européens, fermetures des frontières, logeant dans les endroits malsains sans recevoir les premiers soins de santé ! Face à cela, l'immigré est-il un être humain ?

En outre, le migrant peut-être compris comme le différent, l'étranger, le veuf, l'orphelin. Alors que pour Levinas, l'étranger est celui dont le visage m'appelle à la responsabilité. Seulement, par le fait, qu'il est mon prochain (ce qu'il est déjà) ou parce que moi, je suis et je ne peux pas être autrement que par lui. Dans ce sens, le visage du migrant m'ordonne et m'impose la loi universelle exprimée par son visage et par son regard. Dans le sens où, le visage du migrant n'est pas stérile, bloqué, il est tellement dynamique et vif si nous ne le réduisons pas à son statut social. De ce fait, l'immigrant devient mon prochain et son regard détermine et conditionne mon agir. Car je dois répondre de lui.

En fait, l'exigence de la réponse que la présence et la proximité de l'immigrant me pose, nous amènent à donner une nouvelle dynamique des droits de l'autre ; dans la mesure où, pour Levinas, les droits de l'homme pour une meilleure compréhension doit signifier les droits de l'autre homme. Dans cette perspective, les droits de l'autre doivent s'entendre comme ce que l'immigrant a droit et non ce que le moi a droit. Autrement dit, plus le sujet exerce ses devoirs plus il répond de l'autre. Ainsi, la conception de l'homme et de sa responsabilité pour l'immigrant invite à dépasser les fondements individualistes de la compréhension première des droits de l'homme. Envisager le droit de l'homme dans cette responsabilité pour le migrant permet d'éviter de se conduire « comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à sauver que le don (...) de souffrir par la faim d'autrui » (E. Levinas, 1976, p. 10). Dans ce cas de figure, on reconnaît la grandeur des devoirs qui dérive de ce don originaire pour le migrant. Ainsi, la société mondiale pourrait être comprise comme « autre chose qu'une coexistence d'une multitude d'humain autre chose qu'une participation aux lois nouvelles et complexes qu'impose la multitude » (Idem, p. 22). Le multiple s'obtient toujours pour Levinas, quand le sujet accomplit plus ses devoirs et qu'il ne réclame pas ses droits. Les droits de l'autre contiennent donc à une obligation citoyenne envers chaque membre de la communauté sociale.

Une telle prise en charge implique que l'on ait accepté que l'humanité de l'immigrant ne soit pas subordonnée à son origine, à sa couleur de peau permettant de s'affirmer dans un monde où l'on fait valoir ses désirs et ses valeurs en opposition à ceux des autres. Elle implique la réfutation de ces images d'un sujet moral autonome se rapportant à ce qui n'est pas lui comme une liberté en face d'une liberté en compétition avec elle. Et ne soupçonnant pas le moins du monde que sa place au soleil puisse être l'usurpation de celle d'un autre. À vrai dire, dès l'instant où je m'approprie d'un espace je fais abstraction au droit de l'autre.

C'est dire que le droit de l'Autre (le migrant) devient la référence à partir de laquelle les citoyens peuvent s'insurger contre les traitements inhumains dont les migrants en sont victimes. Ainsi, la question de mon droit à être telle que Levinas l'énonce « est l'autre versant des droits de l'homme » (C. Pelluchon, 2010, p. 250). En ce sens, la dignité du migrant n'est pas relative à ce que je suis ou je pense de lui, d'autant plus que les droits du migrants ouvrent un espace mondial de différences

reconnues. Il faut donc rappeler que ce droit de l'immigrant à être reconnu comme tel n'a de chance d'être honoré qu'en tant qu'une dignité à respecter, si bien que le recours au droit du migrant présuppose et exige la constitution d'États de droits partout dans le monde, afin que chacun puisse se sentir comme citoyen du monde quel que soit le lieu où il se trouve.

Un tel changement, bien entendu, permet de penser au bonheur de tout migrant en dépit de ses origines et de sa race. Il intègre essentiellement notre considération pour autrui qui a besoin d'un autre pour conserver son estime et s'intégrer, d'une manière ou d'une autre à la société mondiale. En fait, l'idée est de penser la socialité à partir d'une idée de l'humanité qui va au-delà de la solidarité et qui concerne les devoirs que nous avons envers les personnes vulnérables comme les migrants et le droit que nous leur reconnaissons de participer au monde. Autant dire, il n'est pas question de discuter la pertinence ni l'étendue de ces droits, mais leur sens ne peut être préservé que s'ils sont interprétés non seulement du point de vue de l'ayant-droit (le migrant) mais également du point de vue de l'autre homme. De cette façon, pour Levinas, les droits de l'homme sont d'abord les droits de l'autre dans la mesure où seul l'autre a des droits et le sujet n'a que des devoirs. Ainsi, la phénoménologie des droits met en évidence tout ce que le devoir de l'être de ce droit de l'autre homme exige de chacun et de la société. Naturellement, une telle appréhension de perspective des droits de l'homme est à même de modifier notre opinion ou notre regard sur le migrant et en même temps de contribuer à une meilleure intégration des humains que leur situation sociale ou culturelle rend vulnérable. En ce sens, les droits de l'autre exigent de la part du sujet un respect inconditionnel que Levinas qualifie d'éthique. Ainsi,

« l'éthique est consentement à l'altérité qu'elle protège et à laquelle elle apporte chaleur et reconnaissance » (B. Ouattara, 1999, p. 56).

De ce point de vue, nous sommes exposés à la proximité où émerge la parole du migrant. La proximité de l'autre (c'est-à-dire témoigner sa fraternité au migrant) renvoie le sujet au-delà de son propre lieu et de son propre territoire. Car, le prochain n'est pas nécessairement celui qui appartient à mon peuple à mon ethnie, à ma race, à ma religion mais le prochain renvoie à une démarche, à une action par laquelle tout homme doit se faire le prochain de l'homme. En cela, Paul Ricœur énonce : « on n'a pas un prochain, je me fais le prochain de quelqu'un » (P. Ricœur, 1964, p. 99). Mieux, c'est ce que René Simon a appelé « la proximité constitutive » (R. Simon, 1993, p. 153). Une proximité constitutive qui se manifeste sous la forme d'un appel, d'une vocation éthique, existant au préalable, une fraternité primordiale, irréductible, qui devrait se traduire en initiative et en comportements concrets vers le migrant de façon empirique. Dans la proximité de l'immigrant, l'absolument autre, étranger que « je n'ai ni conçu ni enfanté » (E. Levinas, 1978, p. 145), je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson » (Ibidem).

En vérité, le migrant n'a pas d'autre lieu, non autochtone déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons, aux océans, en être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Ainsi, nous pouvons affirmer avec Levinas que

« le prochain, c'est précisément ce qui a un sens immédiatement avant qu'on le lui prête (...). L'immédiateté est la proximité ob-sédante du prochain, brûlant l'étape de la conscience non pas par défaut mais par excès, par l'"expression" de l'approche » (E. Levinas, 2006, p. 319).

À en croire Levinas, la proximité du migrant est significatrice non point parce qu'elle serait visée d'un thème quelconque, besoin, comblé ou sur le point de se satisfaire d'un être autre, mais elle signifie comme différence qui en dehors de tout savoir est non-indifférence à lui. À ce stade écoutons Levinas :

apporter de l'aide à une vieille femme courbée, à un enfant qui se promène avec ses grands yeux noirs et son papier chiffonné reprenant la composition de sa famille, avec son nombre incalculable de petits frères, ou jeunes assis sur le trottoir d'une rue commerçante, avec, devant lui, un carton où l'on peut lire « j'ai faim ». Non pas parce que les différences sont réduites, mais parce que le prochain a un visage. (E. Levinas, 1994, p. 14).

S'affranchir des différences qui rendent aveugles et sourds non pour les nier mais pour accéder au visage du migrant permet de construire une société où la différence devient une richesse incommensurable. Ainsi, le sens absolu et propre de la proximité de l'immigrant suppose l'humanité dans son accomplissement. Se faire proche ou répondre du migrant n'est-ce pas retrouver l'éthique universelle des droits de l'Autre sans artifices ?

La responsabilité pour le migrant comme éthique universelle des droits de l'homme

Si l'universalité des droits de l'homme se trouve à la croisée des chemins, c'est parce qu'elle fait l'objet d'artifice teinté d'hypocrisie de la part de certaines puissances mondiales. Autrement dit, l'universalité des droits de l'homme est taillée sur mesure pour une certaine catégorie d'homme. N'est-ce pas ce que semble exprimer Bertrand Badie ici : « le discours sur les droits de l'homme inquiète ceux qui perçoivent à l'horizon l'arrivée des nouveaux missionnaires ». (B. Badie, 2002, p. 8). C'est d'ailleurs cette universalité recommandée que Levinas, à la différence de celle-là, préconise une nouvelle visée d'universalité qui prendrait en compte toute espèce humaine présentant un visage qui symbolise le sens de l'humain chez tout homme.

Du reste, cette éthique universelle des droits de l'homme désigne le moi qui s'est présenté soi-même pour porter toute la responsabilité envers le migrant qui souffre. La vraie universalité consiste à servir tout immigrant en dépit de son origine. Ainsi, la responsabilité éthique sous-tend l'égalité de tous dans la société. Elle est comme portée par l'inégalité de la relation éthique, et par le fait que chacun met ses devoirs au dessus de ses droits. Il n'y a donc pas dégénérescence du- pour- l'autre, mais ma responsabilité se trouve allégée par la responsabilité que l'universalité éthique instaure ou en appelle. À dire vrai, pour Levinas, le migrant conduit nécessairement à la responsabilité éthique à cause de sa vulnérabilité. Dans ce sens, il y a une universalité éthique des droits de l'homme quand le migrant n'est ni moyen, ni caution, ni faire valoir mais quand le migrant déborde tout projet d'assimilation dans lequel je voudrais l'enfermer. Quand il est aussi traité avec une humanité à respecter. En effet, pour Levinas, à la suite de Kant, le migrant doit être compris comme une fin en soi. Ce qui revient à dire que chacun doit traiter le migrant avec humanité, jamais comme un moyen mais comme une fin à respecter.

De plus, chacun doit être responsable du migrant avant même d'avoir choisi de l'être. En ce sens, Levinas, s'appuyant sur la question de Caïn affirmait ceci : « l'un est pour l'autre (...) l'un pour l'autre en tant que l'un-gardien-de-son-frère, en tant que l'un-responsable de l'autre ». (E. Levinas, 1972, p. 14). En effet, Levinas veut y voir la révélation d'une responsabilité que Caïn n'a pas choisie. Il est frère d'Abel par son origine. Il est responsable de tout autre que lui en vertu de cette fraternité humaine qui dépasse le cadre de la parenté biologique qui l'a fait frère d'Abel. Ainsi, chacun, dans sa singularité irréductible, est constitué responsable pour le migrant dans sa situation de précarité. Ce n'est pas de l'intérieur du sujet que jaillit l'exigence éthique, mais le migrant qui m'interpelle, me convoque et m'oblige à préserver sa vie. C'est l'hétéronomie qui est la source de l'éthique universelle des droits de l'autre homme. Le migrant se révèle d'emblée comme le différent, d'une différence non spécifique mais d'une différence absolue inconcevable en termes de logique formelle qui ne s'instaure que par le langage. Dans ce cas, il est digne d'humain quand la responsabilité pour l'immigré nous met en demeure de répondre à la question "qu'as-tu fait de ton frère ?" c'est en répondant à cette question qu'on peut se constituer en frère pour le migrant.

La responsabilité pour le migrant suppose la responsabilité pour toutes les couches défavorables qui croupissent dans le dénuement total. C'est cette couche vulnérable qui renvoie à la veuve, à l'orphelin, à l'étranger dans le penser levinassien. De cette façon, Levinas présente le tiers comme « toute l'humanité qui me regarde dans les yeux » de l'autre. (E. Levinas, 1961, p. 118). Le tiers ouvre d'emblée ma responsabilité à tous les autres hommes qui souffrent ou qui se retrouvent dans la situation du migrant. Pour notre part, l'humanité signifie tous les autres, c'est-à-dire tous les hommes dont nous sommes responsables avec tous les autres qui me rejoignent pour servir les migrants en détresse. En effet, une telle humanité n'est possible que sous la forme de la famille si bien que l'humanité qui nous regarde dans les yeux d'autrui est une humanité de frères qui parlent. Cette humanité annoncée et présente dans le visage de l'immigrant est une « communauté humaine qui s'instaure par le langage ». (Idem, p. 189). Pour parler simplement, quand le langage n'est plus ordurier et qu'il permet de traiter le migrant en frère alors la communauté humaine s'édifie.

Si nous insistons sur la nécessité d'une action pour les migrants dans le monde c'est que nous affirmons la possible matérialité de l'éthique universelle des droits de l'homme qui n'est plus tachée d'hypocrisie mais qui est don de pain et accueil dans une demeure du migrant. Qui plus est, l'humanité vraie est accueil du migrant. C'est en ce sens que la parole du migrant qui ouvre la communauté humaine du langage est

« non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession qui m'enserme, en énonçant un monde objectif et commun, mais aussi la prédication, l'exhortation de la parole prophétique ». (Idem, p. 188.).

Ce devoir d'agir dans le monde pour le migrant répond à la manière dont l'autre s'adresse à moi. C'est porter avant soi et avec soi la fragilité de l'Autre, c'est accepter l'Autre en-deçà de toute prosolepsie. Cet engagement pour le migrant est surcroît de socialité, don que ne mesure pas la justice comptable. C'est à partir de cette responsabilité pour le migrant que se dessine une entente de l'éthique universelle des droits de l'Autre qui, au-delà du formalisme qui les caractérise, donne sa pleine expression par la responsabilité dont Levinas s'est donnée pour tâche de concevoir.

La responsabilité pour l'Autre est une déclaration universelle des devoirs et non une déclaration des droits, dans la mesure où la responsabilité pour l'autre suppose que seul l'autre a des droits. La responsabilité éthique a pour origine l'altérité de l'autre donnée dans l'exposition de sa fragilité qui m'assigne une responsabilité illimitée qui débouche sur la relation quotidienne avec le migrant. Ainsi, la responsabilité pour le migrant est une éthique universelle des droits de l'autre homme, dans la mesure où le sujet ne cherche plus ce à quoi il a droit mais ce qui est dû à l'Autre qui devient un devoir inépuisable, insatiable. Un sujet qui porte la responsabilité de tous. Si chacun porte la responsabilité de tous nous pouvons parvenir de façon empirique à l'éthique universelle des droits de l'autre homme. Par ailleurs, l'impuissance que nous assistons face à la violation des droits de l'autre relève du fait seulement, qu'il manque aux « simples droits de l'homme » (O. Höffe, 1991, p. 311) la force juridique. C'est pourquoi la grande poussée de la justice serait de les positiver pour les rendre véritablement universels et indivisibles.

Justice éthique comme positivisation du droit du migrant

Au risque que les droits du migrant ne soient catégoriels, il faille leur donner un statut juridique afin que ces dits droits puissent s'exercer efficacement. Cependant, ce n'est guère la pratique du droit positif envisagé par le politique mais un droit envisagé dans la sphère éthique qui consiste à exercer plus ses devoirs. En ce sens, il ne s'agit plus de prononcer la sentence punitive du sujet ; c'est-à-dire où la prison devient fondamentale mais plutôt, lorsque le sujet se tient debout pour écouter sa sentence c'est de lui demander as-tu suffisamment exercé tes devoirs envers le migrant ? C'est de là que la positivité du droit éthique trouvera son assise essentielle rayonnante dans une société mondiale en crise de valeurs. Car, la situation de précarité du migrant devrait susciter la compagne et la générosité de tous.

En fait, la nécessité d'instituer l'éthique universelle des droits de l'homme dans la responsabilité ne relève pas uniquement d'un principe de précaution ou d'un principe de pétition qui servirait de garantie définitive, mais repose sur un engagement de chaque subjectivité qui lui assurera sa véritable opérativité (pratique) afin d'éviter les pratiques inhumaines infligées aux migrants. Il va sans dire que le droit éthique rendra plus efficace et dynamique cette éthique universelle des droits de l'autre homme afin que chaque sujet puisse l'exercer au détriment de ses intérêts égoïstes ou particularistes. En effet, l'implémentation de cette éthique universelle des droits de l'autre homme éviterait les épreuves d'abdication de la part de certains, dans la mesure où la positivité permettrait de prendre la mesure d'un affranchissement de soi qui n'oublie pas ses conditionnements et dépendance envers le migrant.

Tout cela permet de comprendre que tout comme le droit positif, le droit éthique joue un rôle de régulation si bien que le droit éthique, qui se particularise par son asymétrie, semble contribuer, non pour en établir d'avance la structure ; mais pour prémunir des entraves du déploiement de la responsabilité éthique envers le migrant. Dans ce sens, la justice éthique vient régir la pratique grandissante à l'exercice de la responsabilité sa constance, sa régularité et sa réalité effective.

C'est aussi dans le cadre d'une socialité comprise comme recherche d'une relation de justice et d'égalité avec, bien entendu, l'arrivée des autres migrants. En outre, l'intrusion de la positivité éthique du droit du migrant fait non seulement que je dois remettre en question constamment la direction univoque de mes intérêts et ressourcer la générosité que j'y investis pour le migrant ; mais aussi que je suis abordé par moi-même en tant que « autre comme les autres » (G. Bensussan, 2008, p. 36) retrouvant le sens positif d'une insignifiance du moi, d'un effacement de soi dans l'horizon du migrant. Ainsi, la positivité vient équilibrer la théorie juridique levinassienne de la communauté que la subjectivité forme avec le droit du migrant.

Le droit éthique contient donc à une obligation citoyenne envers chaque immigré de la communauté sociale. Cependant, Levinas proposant une éthique du droit n'est ni philosophe politique ou du droit ni juriste, tient pourtant un discours de droit qui non seulement peut, mais doit s'inscrire dans la réalisation universelle des droits de l'homme afin d'être fécond. Dévoilant le caractère antinomique de la juridicité du droit positif, Levinas met en lumière la manière dont le droit peut articuler l'éthique universelle des droits de l'autre homme et la nécessité de se doter d'institutions juridiques qui permettent d'assurer une égalité entre les êtres humains et non une institution où le judiciaire est à la solde de l'homme politique.

À l'opposé des philosophes du contrat où la loi conditionne la liberté, chez Levinas non point qu'il ignore la loi ; mais pour lui le respect de la loi n'est qu'un élément dans l'exercice de la liberté. C'est pourquoi, chez lui, il faut aller au-delà de ce que préconise toute loi sensée légiférer les relations entre les hommes. En effet, le respect exclusif de la loi stagne la responsabilité éthique dans la mesure où nous nous contentons de ce que la loi nous exige ou recommande. Au-delà du respect de la loi, il propose la bonté car elle est sans récompense, sans attendre quelque chose en échange. À ce sujet, Petitdémange énonce ceci : « la bonté envers l'autre homme sans attente de récompense » (G. Petitdémange, 2003, p. 308) est la tâche à quoi doit se consacrer toute vie véritablement humaine.

De même, la juridicité s'impose, dès lors, comme une nécessité institutionnelle. Elle constitue aussi l'humanité dans sa multiplicité au point où l'éthique sans justice est vide et la justice sans bonté est aveugle. Sous peine d'être stérile protestation morale, les droits de l'autre homme doivent toujours prendre le droit éthique comme socle de son effectivité. Car le droit éthique est une bonté inépuisable de la responsabilité qui doit se déployer dans un espace sociétal afin d'éviter l'humiliation aux immigrés. Dire cela, c'est faire une distinction des droits, « les droits de l'homme ne seraient qu'un mot vide de sens si une place ne leur était pas réservée dans l'ordre social où ils sont appelés à s'exercer » écrit Meyer Bisch. (M. Bisch, 1992, p. 158) .Le disant, les droits de l'homme doivent s'exercer dans un espace où vivent les autres hommes et sortir de l'enclousonnement des théoriciens où ceux-ci l'ont enfermés. En termes simples, les droits de l'homme doivent se démarquer de l'idée morale et prendre la forme empirique déployée par le droit éthique. C'est pourquoi, pour Bernard Bourgeois, au risque que les droits de l'homme deviennent un vœu pieux, ils doivent se rendre plus pratique. À cet effet, il énonce ceci : « les droits de l'homme n'existent qu'en théorie ». (B. Bourgeois, 1990, p. 106) .

Ainsi, consolider efficacement les droits de l'homme, c'est le positiver non à la connotation du droit positif mais à la sémiologie du droit éthique que Levinas nous en conjure l'extrême efficacité et fervant dynamique. Dans cette optique, Olivier Dekens écrit : « L'universelle justice des droits de l'homme paraît être le point ultime que peut atteindre un État du point de vue éthique ». (O. Dekens, 2003, p. 36). De ce fait, l'on accroît la chance avec la justice éthique, en garantissant les droits de l'homme pour tous les migrants bafoués dans leur dignité sans distinction de couleur. En somme, la positivité éthique peut nous autoriser à évaluer ce que sont véritablement les droits des migrants depuis leur proclamation jusqu'à ce jour dans leur versant universaliste.

Conclusion

L'immigration dans sa corrélation au droit de l'autre nous a permis de donner une articulation humaniste envers le migrant afin de leur éviter un traitement animal. Et donner une nouvelle dynamique de la notion des droits de l'homme en leur versant universaliste dans la mesure où dans un monde qui se globalise, il est certainement primordial de porter plus attention au respect des

différences. En effet, dans l'expérience de la rencontre de l'immigrant ; il faut considérer concurremment sa différence et sa similitude, et résister à la tentation de simplifier, si bien qu'aucun être humain ne m'est ni totalement semblable ni complètement étranger. Face à moi, se trouve la présence de témoignage de quelque chose qui nous dépasse tous les deux. Mais en tout cas, elle témoigne d'une communauté de destin en humanité. Au demeurant, l'œuvre de Levinas nous semble ou constitue le rappel salutaire de l'exigence fondamentale qui fait du respect du droit de tout individu le principe élémentaire de toute communauté humaine. Au demeurant, la responsabilité à l'égard de l'immigrant permet d'envisager une nouvelle universalité des droits de l'Autre homme en y intégrant le droit éthique.

Bibliographie

BADIE Bertrand, 2002, La diplomate des droits de l'homme entre éthique et volonté de puissance, Paris, Fayard, 304 p.

BENSUSSAN Gérard, 2008, Éthique et expérience Levinas politique, Paris, Phocide, 105 p.

BOURGEOIS Bernard, 1990, Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx, Paris, PUF, 138 p.

DEKENS Olivier, 2003, Politique de l'autre homme : Levinas et la fonction politique de la philosophie, Paris, Ellipse, 96 p.

HÖFFE Otfried, 1991, La justice politique fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État, traduction Jean Christophe Merle, Paris, PUF Léviathan, 397 p.

LEVINAS Emmanuel, 1972, Humanisme de l'autre homme, Paris, Fata Morgana, 115 p.

LEVINAS Emmanuel, 1976, Difficile liberté, essai sur le judaïsme, Paris, Livre de poche, 411 p.

LEVINAS Emmanuel, 1978, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Livre de Poche, 254 p.

LEVINAS Emmanuel, 1994, Liberté et commandement, Montpellier, Fata Morgana, 104 p.

LEVINAS Emmanuel, 2006, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Livre de poche, 335p.

LEVINAS Emmanuel, 1961, Totalité et Infini : essai sur l'extériorité. La Haye, Martinus Nijhoff, 346 p.

MEYER-Bisch-Patrice, 1992, Le corps des droits de l'homme, Suisse, EUF, 401 p.

OUATTARA Bourahima, 1999, Adorno : Philosophie et éthique, Paris, Harmattan, 109p.

PELLUCHON Corine, 2010, Levinas et l'éthique médicale, in cahier d'études levinassiennes, n 9, 239 p.

PETITDEMANGE Guy, 2003, Philosophies et philosophies du XXe siècle, Paris, Seuil, 510 p.

RENE Simon, 1993, Éthique de la responsabilité, Paris, Cerf, 212 p.

RICŒUR Paul, 1964, Histoire et vérité, Paris, Seuil, 416 p.