

ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ &
ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

Μετάφραση αποσπάσματος του άρθρου “*L'extinction des espèces entre mort et résurrection*” του Julien Delort
και σχολιασμός της μεταφραστικής διαδικασίας

ΠΑΡΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ
Ξ2016114

Επόπτες:
Μαρία Τσίγκου (επιβλέπουσα)
Γιώργος Κεντρωτής (β' βαθμολογητής)

Μετάφραση αποσπάσματος του άρθρου του Julien Delort
“*L'extinction des espèces entre mort et résurrection*” και
σχολιασμός της μεταφραστικής διαδικασίας

Περιεχόμενα

- Πρόλογος
- Πρωτότυπο
- Μετάφρασμα
- Μεταφραστικός σχολιασμός
- Βιβλιογραφία

Πρόλογος

Στο πλαίσιο της πτυχιακής μου εργασίας, επέλεξα να μεταφράσω ένα απόσπασμα (σελ. 21-34) του άρθρου “L'extinction des espèces entre mort et résurrection” (Η εξαφάνιση των ειδών μεταξύ θανάτου και ανάστασης) του συγγραφέα Julien Delord, διδάκτορα Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών στο Πανεπιστήμιο UPEC του Παρισιού, που δημοσιεύτηκε στη διαδικτυακή πύλη του <http://www.cairn.info>. Πρόκειται για ένα επιστημονικό δοκίμιο, το οποίο αφορά στους τομείς της βιολογίας, της φιλοσοφίας, της περιβαλλοντολογίας και της οικολογίας. Ο συγγραφέας εξηγεί την έννοια του είδους και τη διαφορά του από την έννοια του ατόμου, πραγματεύεται τη σχέση μεταξύ θανάτου και εξαφάνισης, ενώ δεν παραλείπει να αναφέρει τις ηθικές σχέσεις μεταξύ των διαφόρων ειδών.

Επέλεξα το θέμα αυτό, καθώς όχι μόνο εμπίπτει στα προσωπικά μου ενδιαφέροντα, αλλά και αποτελεί ένα θέμα μείζονος σημασίας τόσο για το μέλλον των ζωικών/φυτικών ειδών, όσο και για το μέλλον του ανθρώπινου είδους. Το άρθρο αναλύει ένα πρόβλημα τεραστίων διαστάσεων, την εξαφάνιση των ειδών, το οποίο έχουμε δημιουργήσει εμείς οι ίδιοι, οι άνθρωποι, και το οποίο θα αναγκαστούμε αργά ή γρήγορα να αντιμετωπίσουμε μαζί με τον κίνδυνο της δικής μας ύπαρξης, όπως μας προειδοποιεί ο συγγραφέας. Ως ένας νέος άνθρωπος που ανησυχεί για το αύριο, όχι μόνο του εαυτού του, αλλά και για το αύριο του υπόλοιπου κόσμου, το θέμα αυτό με απασχολεί έντονα και μου έχει δώσει το κίνητρο ώστε να δώσω τον καλύτερο μου εαυτό στη μετάφραση αυτού του αποσπάσματος.

Ακολουθεί το απόσπασμα στο πρωτότυπο και έπεται το μετάφρασμα και ο σχολιασμός.

• L'extinction des espèces entre mort et résurrection

À l'heure où notre planète subit une crise environnementale majeure qui frappe de plein fouet sa diversité biologique, ou biodiversité, est-il besoin de rappeler que l'extinction de nombreuses espèces constitue l'une des plus graves catastrophes écologiques provoquées par l'homme et qu'il faudra vraisemblablement enrayer dans les années qui viennent sous peine de conséquences terribles? Ne parle-t-on pas ainsi d'une possible et même d'une probable «sixième extinction de masse» (Leakey et Lewin, 1997)? Si ce constat alarmant est tout à fait reconnu par les opinions publiques et de plus en plus pris en compte par les décideurs politiques, malgré les résistances de quelques sceptiques (Lomborg, 2001), a-t-on vraiment saisi toute la signification du phénomène d'extinction? Outre les nombreuses études scientifiques toujours plus théoriques et mieux documentées, portant sur les causes, les processus et les conséquences des extinctions, il serait judicieux de ne pas négliger les dimensions éthiques, historiques et philosophiques de ce phénomène «hybride» (Latour, 2001), entremêlant d'une manière complexe sphère humaine et sphère naturelle.

Ainsi, en parcourant la littérature au sujet des extinctions d'espèces depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, on constate à quel point ce phénomène est difficile à enfermer dans des catégories ontologiques et épistémologiques clairement délimitées. En parallèle ou en complément à l'idée d'extinction et à sa définition, on voit régulièrement poindre des analogies avec l'idée de mort individuelle, voire tout simplement l'expression «la mort des espèces». Nous devons dès lors interroger ces deux locutions, «extinction» et «mort» des espèces, pour savoir si elles sont équivalentes et comprendre dans quelle mesure elles sont substituables. Autrement dit, en quoi l'extinction d'une espèce est-elle différente ou au contraire congruente avec la mort d'un individu? Et à partir de là, que peut-on en déduire sur notre conception des espèces, sur le rapport individu/espèce et surtout sur notre relation éthique, morale et psychologique, nous humains, vis-à-vis de ces espèces disparues et de celles en train de disparaître en grand nombre sous nos yeux?

Mais avant d'éclairer ces questions, il n'est pas superflu de revenir sur les connaissances scientifiques, en paléontologie et en écologie, dont nous disposons pour comprendre le phénomène d'extinction.

[...]

«Mort» et «extinction» : deux mots pour un même concept ?

Mais voilà qu'en comparant bioéthique médicale et éthique environnementale, nous nous sommes laissés entraîner sur le chemin sinueux auquel nous souhaitons justement apporter quelque rectitude, à savoir la distinction entre extinction spécifique et mort individuelle. Afin de mettre en perspective cette question de la nature des extinctions et de son rapport avec l'idée de mort, un examen du bagage historique de cette notion nous paraît indispensable. Ce cheminement dans le passé, qui sera ici rapidement parcouru, nous oblige à partir du constat que l'idée d'extinction d'espèce, qu'elle ait ou non été dénommée ainsi, n'est pas innée et n'a pas été reconnue et acceptée de tous temps, contrairement au concept d'espèce, qui est partie intégrante d'un savoir populaire de «sens commun», invariant anthropologique universellement représenté à travers les civilisations du globe (Atran, 1986).

Si la possibilité d'extinction de races et d'espèces entières est énoncée par des auteurs antiques, quoique très éphémèrement (Mayor, 2000), l'idée moderne d'extinction n'apparaît qu'au XVIe siècle sous la plume du célèbre céramiste savant Bernard Palissy. À l'occasion de discussions sur la nature d'étranges coquilles fossiles dont il n'est connu aucun exemplaire vivant (vraisemblablement des

ammonites), Palissy formule avec assurance l'hypothèse, fort téméraire à l'époque, que le genre de ces coquilles s'est «perdu». Le terme fera florès et l'expression «espèce perdue» sera largement usité au XVIII^e siècle par les naturalistes, les géologues et les philosophes qui s'intéressent aux espèces disparues; Lamarck y fait encore référence dans sa Philosophie zoologique (1809), et il est surprenant de constater que certains de nos contemporains réutilisent ce terme, sans doute par nostalgie, comme en témoigne un article paru dans la revue La Recherche en l'an 2000 (Tyrberg, 2000).

Le terme «extinction», dérivé du latin *extinctio*, qui désigne littéralement l'esteignement (en vieux français) d'une flamme, acquiert au cours des XVI^e et XVII^e siècles plusieurs sens dérivés, comme dans les locutions «extinction d'une dette», «extinction d'une vie», «extinction d'une famille»; enfin, dans les dernières décennies du XVII^e, le sens métaphorique d'«extinction» s'étend aux races et aux espèces. L'un des premiers auteurs à parler d'extinction d'une espèce ne serait autre que La Bruyère dans Les Caractères (1688), où apparaît l'expression «l'extinction du genre humain». Le terme s'impose peu à peu au cours du XVIII^e siècle, bien que le fait soit alors loin d'être unanimement reconnu et accepté. Puis au début du XIX^e siècle, Cuvier démontre définitivement la réalité des extinctions grâce à l'anatomie comparée et enfin, le terme et l'idée d'extinction achèvent de s'imposer durant la première moitié du XIX^e siècle. Depuis cette époque, malgré de nombreuses fluctuations dans l'intérêt des savants et du public à l'égard de ce phénomène d'extinction, c'est cette expression qui, en anglais et en français, désigne la fin, la terminaison, la disparition, la ruine, ou encore le terme d'une espèce.

Mais, il existe une troisième expression, après celles d'«espèces perdues» et d'«espèces éteintes», que l'on rencontre assez fréquemment pour qu'elle mérite d'être prise en considération: c'est celle d'«espèce morte». Michel Adanson ou encore Denis Diderot font partie des premiers savants à en appeler à l'idée métaphoriquement chargée de «mort» pour parler de la disparition d'espèces: «De même que dans les règnes animal & végétal, un individu commence, pour ainsi dire, s'accroît, dure, dépérit & passe; n'en feroit-il pas de même des Espèces entières?» (Diderot, 1754). À partir de là, la comparaison, au demeurant fort intuitive, entre extinction et mort n'a fait que se perpétuer, sans jamais être sérieusement remise en cause. Elle ressurgit ainsi dans une compilation scientifique contemporaine sur les extinctions du pleistocène, où il est tranquillement avancé qu'«étant donné le renouvellement évolutif (turnover), l'extinction est inévitable. Comme la mort pour les individus, rien n'est plus certain dans le futur d'une espèce que sa suppression finale» (Martin & Klein, 1984). De son côté, l'éminent paléontologue américain, David Raup n'hésite pas à employer des expressions «chocs» pour expliquer les extinctions de masse au grand public: il parle ainsi d'espèces «tuées» et de «grande tuerie» (Raup, 1993)! Enfin, l'analogie envahit plus ou moins insidieusement tous les discours des écologues et des écologistes qui s'intéressent à la disparition de la biodiversité.

Cette comparaison, dont l'ampleur et la systématisme vont au-delà de la simple métaphore pédagogique, peut recouvrir a priori deux significations distinctes: soit on insinue que les espèces ne sont que des sortes d'individus, et donc qu'elles meurent comme eux; soit qu'il existe un principe commun aux espèces et aux individus, bien que ces deux types d'entités soient ontologiquement distincts, qui les soumet toutes les deux au phénomène de mort: en un mot, la vie!

Choisir parmi ces deux interprétations nécessite de se pencher sur la nature de l'espèce. On a en effet beaucoup parlé d'extinction jusque-là, or il serait vain de vouloir cerner ce phénomène sans l'inscrire dans les dimensions cardinales du concept d'espèce. L'espèce a d'abord été pensée sur le mode essentialiste, dans la lignée de la philosophie aristotélicienne. On pensait ainsi en histoire naturelle que l'espèce correspondait à une forme ou une idée immuable et transcendante, c'est-à-dire une essence. La disparition d'une espèce revêtait de ce fait une signification philosophique et théologique très lourde dans la mesure où cela remettait en cause de nombreux préceptes, dont la Perfection et la Plénitude divine.

Puis, à partir du XVIII^e siècle et surtout au XIX^e siècle, comme chez Darwin, l'espèce acquit un statut nominaliste. L'espèce perdait tout oripeau aristotélicien ou théologique pour ne devenir qu'une représentation humaine arbitraire. Pour reprendre l'expression d'un botaniste du XIX^e, «les espèces ne sont pas filles de la nature, mais filles de l'esprit humain» (Diara, 1987). Dans cette perspective, la disparition d'une espèce ne correspond qu'à la perte de certaines lignées regroupées arbitrairement en une classe d'êtres vivants parmi tout un continuum de lignées reproductrices.

Mais ce moment nominaliste révolu, il semble que de nos jours les philosophes de la biologie soient revenus vers une conception plus réaliste de l'espèce. L'espèce, non plus en tant que classe, mais en tant qu'individu est ainsi devenu le credo d'auteurs comme David Hull (1992). Il ne faut cependant pas entendre «individu» au sens restrictif d'«organisme individuel», tel que peuvent l'être un zèbre ou un rosier, mais comme une entité spatio-temporellement limitée. En effet, l'espèce naît et meurt, selon les tenants de cette théorie, suivant les mêmes modalités que les êtres unicellulaires. Entre la naissance et la mort qui délimitent l'espèce dans le temps, celle-ci est également circonscrite dans l'espace à l'ensemble des organismes qui la composent. Les espèces seraient donc mortelles à l'instar des individus que nous sommes, simplement à un «degré» supérieur. Il serait ainsi tout à fait légitime de parler de mort des espèces.

Malheureusement, les choses sont rarement aussi simples en biologie. Nous constatons d'abord que s'il n'y a qu'une seule «façon» de mourir pour les organismes individuels supérieurs que nous sommes (quelles que soient par ailleurs les causes de la mort), l'espèce peut s'éteindre de quatre façons différentes:

Elle peut tout d'abord cesser purement et simplement d'exister: c'est l'extinction démographique.

Elle peut aussi s'hybrider avec une autre espèce interféconde, et produire ainsi à partir de deux espèces-mères une espèce-fille hybridogène. C'est par exemple le cas d'une espèce de poissons du lac Léman (les corégones) (Henry, 2001).

La troisième façon de s'éteindre pour une espèce est de se transformer en une nouvelle espèce suite à des changements d'ordre écologique ou génétique, se traduisant par l'apparition d'un caractère apomorphe; ce type d'extinction est aussi appelé «pseudo-extinction» (mais de manière abusive selon nous, car il s'agit bien d'une extinction véritable, simplement différente de l'extinction par cessation définitive d'existence sans descendance).

Enfin, une espèce peut s'éteindre en donnant naissance à deux ou plusieurs espèces-filles par des processus de spéciation allopatrique.

Dans les deux premiers cas d'extinction, le bilan des espèces est négatif puisqu'il disparaît plus d'espèces qu'il en apparaît. Dans les deux derniers cas, il est nul ou positif. Ceci explique que les écologues soient plus particulièrement préoccupés par les deux premiers types d'extinctions qui provoquent une baisse de la biodiversité, mais dans le cadre d'une réflexion théorique sur le phénomène d'extinction, on ne peut omettre les deux autres cas.

Par ailleurs, l'extinction des espèces possède la particularité d'être réversible! Bien que les écologistes déclarent qu'une extinction, c'est pour toujours, (et ils ont raison dans la mesure où ils parlent d'espèces «naturelles»), il n'est pas inconcevable d'imaginer faire revivre une espèce par des techniques artificielles. Sans en appeler à la science-fiction de Jurassic Park, reconstituer un individu vivant à partir d'ADN ou de cellules prélevées sur les restes d'un animal ou d'une plante éteinte (et en bon état de conservation) sera sans doute possible dans les années qui viennent grâce aux avancées biotechnologiques; des sommes importantes d'argent sont d'ores et déjà investies dans de tels projets

(Vincent, 2002). Or, nous avons dit plus haut que si l'espèce était un individu au sens philosophique du terme, elle devrait être spatio-temporellement limitée. Donc, pouvoir faire revivre une espèce *ad vitam eternam*, pour peu qu'on possède son information génétique et les techniques adéquates, implique que l'espèce ne soit pas un individu, mais bien une classe. Une classe logique est en effet atemporelle. La classe «Roi de France» peut par exemple être instanciée ou non selon qu'il existe effectivement un Roi de France, mais même lorsqu'elle est vide, elle «existe» encore. En ce sens, il suffit de posséder l'information génétique (et épigénétique pour les espèces supérieures) nécessaire à la recréation d'une espèce pour dire qu'elle continue à exister. Un philosophe néo-zélandais (Gunn, 1991) a remarqué qu'il y a quelque chose d'étrange à imaginer qu'une espèce s'éteigne au moment où est effacé le fichier d'ordinateur contenant son information génétique, mais même si nous concevons que cela aille à l'encontre du sens commun, nous ne voyons là rien de choquant d'un point de vue logique.

Mais d'aucuns remarqueront que si l'espèce a par certains aspects la nature d'une classe, elle n'en constitue pas moins une classe bien particulière, à savoir une classe qui évolue. Il y a en effet quelque chose de déroutant à penser qu'une espèce n'est jamais tout à fait égale à elle-même, qu'elle n'est pas réductible à l'information d'un seul génome, (bien qu'un génome soit nécessairement associé à une seule et unique espèce) mais à la diversité infinie de toutes les combinaisons d'allèles possibles. L'espèce est ainsi le lieu d'un processus dynamique, générateur, auto-organisateur, évolutif, émergent, informatif, bref d'un processus vital.

En termes de thermodynamique et de cybernétique, la vie se définit comme l'auto-entretien d'un niveau bas d'entropie dans un système thermodynamique ouvert loin de l'équilibre. Partant, l'espèce peut tout à fait être assimilée à une forme vivante dans la mesure où, par la succession des générations et le phénomène de sélection naturelle, l'espèce intègre dans les acides nucléiques de l'information sur son environnement. Plus qu'une forme passive, l'espèce s'in-forme ainsi en permanence et de façon active sur son environnement en s'y adaptant. L'extinction d'une espèce constitue bien de ce fait une sorte de mort, mais au sens de mort thermodynamique ou cybernétique; plus précisément il s'agit de l'arrêt d'un processus thermodynamique évolutif extrêmement complexe. Le philosophe de l'environnement américain Holmes Rolston (1988) en tire très justement la conséquence que la question «Est-ce que l'espèce *x* devrait continuer à exister?» n'est qu'un simple incrément dans la question collective «Est-ce que la vie sur Terre doit continuer à exister?».

De la relation entre mort individuelle et extinction spécifique

Mais voilà donc avec plusieurs niveaux de «vie» organisés hiérarchiquement au sein de la biosphère. Il devient par conséquent nécessaire d'éclaircir les relations entre ces différents niveaux en abordant la question du rapport entre l'individu et son espèce par rapport à la mort des organismes et au renouvellement des générations.

Sur la question parsemée d'embûches et d'obstacles épistémologiques de la «raison» de la mort individuelle, E. Beutler (1986) estime que «des mutations qui sont avantageuses pour l'individu, permettant une vie potentiellement éternelle, seraient probablement néfastes pour l'espèce et entraîneraient son extinction». Comme l'ont montré Klarsfeld et Revah (1999), de telles assertions générales sont entachées de graves imprécisions. Alfred Russel Wallace soulignait déjà à la fin du XIXe siècle qu'une espèce qui serait constituée d'organismes potentiellement immortels et ne se reproduisant pas serait forcément conduite à l'extinction étant donné le risque d'accidents mortels, nécessairement non-nul; au niveau des espèces, comme chez les mammifères, où il existe un «trade-off», c'est-à-dire un phénomène d'allocation différentiel des ressources au cours de la vie afin de favoriser la reproduction, on peut effectivement affirmer que la sénescence et la mort «précoce» de l'individu constituent une adaptation évolutive. Mais, dans le cas des espèces où les individus ne subissent aucun phénomène de sénescence parce que la fitness augmente constamment avec l'âge,

comme dans le cas des procaryotes et de certains animaux et végétaux, et qui sont donc potentiellement immortels, il est complètement faux d'affirmer que si les individus ne mourraient pas, cela entraînerait l'extinction de l'espèce. Les deux phénomènes ne sont pas aussi clairement reliés qu'une doxa mal informée des théories évolutives néo-darwiniennes l'a longtemps laissé croire.

Mais il existe des idées encore plus erronées au sujet des extinctions. Les personnes qui pensent que la mort individuelle est un mal nécessaire pour un plus grand bien, la survie de l'espèce, se trouvent logiquement confrontées à l'utilité des extinctions d'espèces au niveau supérieur. Pour Maurice Marois (1982), ancien président de la Société de Thanatologie, ces espèces qui disparaissent «souffrent la mort pour un plus grand bien de la vie», et «l'échec [que représente la mort] est dépassé par la subordination à un dessein plus vaste, subordination des individus à l'espèce, des espèces au grand dessein mystérieux de la vie». Il est clair que sa réponse est empreinte d'un mysticisme et d'un flou scientifique tout à fait condamnables sur un plan épistémologique.

Les espèces ne sont effectivement pas immortelles, et bien au contraire, elles ont une longévité à peu près définie, en moyenne de quatre millions d'années et ne dépassant guère les dix millions d'années (Raup, 1993). Il est par exemple faux de considérer que les espèces dites «fossiles», comme le coelacanth ou les limules, sont identiques depuis des dizaines ou des centaines de millions d'années. Ces espèces ne sont pas plus vieilles que les autres espèces de poissons ou d'arthropodes. Elles ont seulement la particularité d'avoir conservé des caractères écologiques et morphologiques ancestraux. En définitive, seule la lignée des espèces est potentiellement immortelle, mais les espèces, quel que soit leur type d'extinction, ne durent pas éternellement comme le laisse accroire le fallacieux exemple des espèces-fossiles. Mais la raison de leur finitude temporelle n'a absolument rien à voir avec un quelconque dessein supérieur ou transcendant. Elle est le résultat d'une part de l'existence d'une «horloge moléculaire», qui modifie en permanence la structure des acides nucléiques et des protéines, et d'autre part, des accidents écologiques qui induisent inévitablement des changements et des renouvellements.

Comme Klarsfeld et Revah, nous pensons donc qu'il faut résister à la tentation de vouloir forcément attribuer une fonction ou une utilité à la mort, et a fortiori lorsque l'on se situe au niveau des espèces et de l'extinction.

Doit-on dès lors en conclure qu'il faut balayer d'un revers de main toutes les fausses consolations apportées par les idées philosophiques sur la mort, et en ce qui nous concerne, sur les extinctions? Quelle consolation d'ailleurs? «Quelle compensation l'immortalité de l'espèce apporterait-elle à l'individu guetté par la mort? [...] que me rapporte, à moi, cette survivance d'un monde futur d'où je serai absent?» se demande ainsi Vladimir Jankélévitch (1966).

Pourtant, le pessimisme, voire le nihilisme, qui émane de ce point de vue enferme et condamne par sa dimension égoïste fort restrictive toute velléité de réflexion. On ne peut penser la mort sans se projeter dans un ailleurs, sans transcender sa propre individualité, et, en fin de compte, sans s'élever au niveau de l'espèce. En évitant l'écueil du mysticisme, nous croyons au contraire pouvoir trouver des voies de réflexion stimulantes du côté de la morale écologique, qui met en relation ces deux niveaux ontologiquement distincts que sont l'individu et l'espèce. Car l'extinction compte d'un point de vue moral. J'en veux pour preuve deux textes qui interrogent magnifiquement l'ethos et le pathos de l'humain confronté aux extinctions d'autres espèces.

Les bases d'une relation éthique avec les autres espèces : extinction, deuil et anamnèse

Le premier article pose la question d'une possible relation éthique avec les espèces éteintes. En s'inspirant des idées morales d'Emmanuel Lévinas et de Luce Irigaray, Mick Smith (2001) identifie dans la relation entre l'homme et les espèces qu'il a conduites à l'extinction un rapport d'ouverture infinie vers cet Autre qui n'est plus. Smith défend une relation authentiquement éthique avec ces espèces disparues, et non une sorte d'empathie illusoire qui rabatte complètement le passé sur le présent, et qui, en enfermant le sujet dans une mélancolie aveugle, le conduit à la nostalgie d'un passé figé, d'une nature où les espèces seraient conservées «sous cloche». Smith dénonce aussi la tentation d'une relation historiciste au passé, basée sur une narration téléologique rétrospective forcément biaisée, qui, au nom d'une certaine idée du «Progrès», rendrait l'extinction de ces espèces sacrifiées inéluctable. Cette dernière solution aurait de plus la fâcheuse conséquence en terme d'éthique environnementale de justifier de facto toute extinction en fermant la relation au passé. C'est en fin de compte à une «anamnèse» de ces espèces disparues que Smith nous invite, au sens où Walter Benjamin l'entendait, c'est-à-dire à un ressouvenir, à une mobilisation active et dynamique du passé dans les termes dialectiques de l'Autre et du Même, du Désir et de l'Étonnement.

Mais tout ce travail de mémoire ne peut être bâti que sur un sentiment de deuil, sentiment dont il faut s'assurer l'existence et la prégnance lorsqu'il s'agit d'espèces disparues. C'est un monument dédié au pigeon migrateur américain, exterminé au début du siècle dernier, qui témoigne peut-être le mieux de cette douleur suscitée par la disparition de ces témoins du passé, ces torrents de vie uniques lancés à l'aveuglette dans l'infinité des temps que sont les espèces. Ce «monument au pigeon» est aussi le titre d'un essai dédié à la statue éponyme, située dans un parc du Wisconsin depuis 1947, par Aldo Leopold, un des pères de l'environnementalisme américain (Leopold, 2000). Il constate, surpris et un brin désabusé, que maintenant une espèce porte sur cette terre le deuil d'une autre. Pour Leopold, c'est le signe que l'homme ressent l'injustice faite au monde; mais plus qu'un deuil, il s'agit d'un sentiment de culpabilité; culpabilité face à cette croyance bornée en un progrès illusoire, qui a remplacé le spectacle unique et ahurissant de nuées virevoltantes, bruyantes et dévastatrices de millions de pigeons migrateurs par quelques bribes de confort supplémentaire. Comme le remarque sagement Leopold, «si nous sommes en deuil, c'est peut-être que nous ne sommes pas sûrs, dans nos cœurs, d'avoir gagné au change». Nous avons là l'une des prémisses de la «land ethic», cette éthique environnementale que Leopold propose aux humains conscients d'être, pour le pire et pour le meilleur, des «compagnons voyageurs des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution».

Mais nous laisserons ici la discussion sur les éthiques environnementales pour revenir en conclusion sur un dernier type d'extinction: l'extinction de l'espèce humaine. Je veux évidemment parler de la possibilité d'une «vraie» extinction et non de l'évolution d'Homo sapiens sapiens en une nouvelle espèce. Extinction irréversible par ailleurs car plus personne ne serait là (et qui pourrait y avoir intérêt?) pour ressusciter la seule espèce capable de s'auto-détruire en quelques minutes par un holocauste nucléaire. Le penseur Michel Serres (2000) entrevoit d'ailleurs dans le spectre de cette «troisième mort» (après la mort des individus et des civilisations) qui nous hante depuis Hiroshima et Nagasaki, un appel à l'instauration d'un «contrat naturel» (Serres, 1990) entre un objet-monde et un sujet-genre humain. Mais la civilisation occidentale, génératrice d'une société techno-scientifique individualiste à outrance, n'a-t-elle pas définitivement coupé le lien entre l'être de l'homme-individu avec sa raison propre, sa liberté, son autonomie et l'être de l'homme-espèce, peut-être irrémédiablement engagé dans une spirale d'auto-extinction?

Μετάφρασμα

• Η εξαφάνιση των ειδών μεταξύ θανάτου και ανάστασης

Σε μια εποχή κατά την οποία ο πλανήτης βιώνει μια σημαντική περιβαλλοντική κρίση που πλήττει σοβαρά τη βιολογική του ποικιλότητα, ή *βιοποικιλότητα*, χρειάζεται πάλι να υπενθυμίσουμε ότι η εξαφάνιση πολλών ειδών αποτελεί μία από τις σοβαρότερες οικολογικές καταστροφές που προκαλούνται από τον άνθρωπο και τις οποίες πρέπει να εμποδίσουμε για να αποφύγουμε τις τρομακτικές τους συνέπειες τα επόμενα χρόνια; Δεν μιλάμε τότε για μια πιθανή, ή μάλλον επικείμενη «έκτη μαζική εξαφάνιση» (Leakey και Lewin, 1997); Αν και αυτή η ανησυχητική παρατήρηση έχει αναγνωριστεί πλήρως από την κοινή γνώμη και λαμβάνεται ολοένα και περισσότερο υπόψη από τους υπεύθυνους για τη λήψη πολιτικών αποφάσεων, παρά τις ενστάσεις ορισμένων σκεπτικιστών (Lomborg, 2001), έχουμε κατανοήσει πραγματικά την πλήρη σημασία του φαινομένου της εξαφάνισης; Πέρα από τις πολυάριθμες επιστημονικές μελέτες που είναι όλο και περισσότερο θεωρητικές και καλύτερα τεκμηριωμένες, οι οποίες εστιάζουν στα αίτια, τις διαδικασίες και τις συνέπειες των εξαφανίσεων, θα ήταν ορθό να μην παραμελήσουμε τις ηθικές, ιστορικές και φιλοσοφικές διαστάσεις αυτού του «υβριδικού» φαινομένου (Latour, 2001), αναμειγνύοντας κατά ένα περίπλοκο τρόπο την ανθρώπινη και τη φυσική υπόσταση.

Έτσι, λαμβάνοντας υπόψη τη βιβλιογραφία σχετικά με την εξαφάνιση των ειδών από τον 18ο αιώνα μέχρι σήμερα, καταλαβαίνουμε πόσο δύσκολο είναι να περιληφθεί αυτό το φαινόμενο σε σαφώς οριοθετημένες οντολογικές και επιστημολογικές κατηγορίες. Παράλληλα ή συμπληρώνοντας την ιδέα της εξαφάνισης και του ορισμού της, βλέπουμε συχνά να προκύπτουν αναλογίες με την ιδέα του θανάτου ενός ατόμου, όπως καταμαρτυρά η έκφραση «ο θάνατος των ειδών». Επομένως, πρέπει να εξετάσουμε τις δύο αυτές έννοιες, «εξαφάνιση» και «θάνατος» των ειδών, ούτως ώστε να διαπιστώσουμε εάν είναι ισοδύναμες και να κατανοήσουμε σε ποιο βαθμό μπορεί να αντικαταστήσει η μια την άλλη. Με άλλα λόγια, πώς η εξαφάνιση ενός είδους είναι διαφορετική ή, αντίθετα, ισότιμη με τον θάνατο ενός ατόμου; Και εξ αυτών, τι μπορούμε να συμπεράνουμε για την αντίληψη που έχουμε για τα είδη, για τη σχέση ατόμου/είδους και ιδιαίτερα την ηθική (προσωπική και συλλογική) και ψυχολογική μας σχέση, εμείς οι άνθρωποι, απέναντι στα ήδη εξαφανισμένα είδη και σε εκείνα που εξαφανίζονται με τρομακτικούς ρυθμούς μπροστά στα μάτια μας;

Αλλά πριν αποσαφηνίσουμε αυτά τα ερωτήματα, είναι σημαντικό να ανατρέξουμε στις επιστημονικές γνώσεις της παλαιοντολογίας και της οικολογίας, που έχουμε στη διάθεση μας για να κατανοήσουμε το φαινόμενο της εξαφάνισης.

[...]

«Θάνατος» και «εξαφάνιση»: δύο λέξεις για την ίδια έννοια;

Συγκρίνοντας ιατρική βιοηθική και περιβαλλοντική ηθική, οδηγηθήκαμε σε μια περίπλοκη κατάσταση την οποία θα θέλαμε να διασαφηνίσουμε, δηλαδή τη διάκριση μεταξύ εξαφάνισης των ειδών και θανάτου των ατόμων. Προκειμένου να διερευνηθεί το ζήτημα της φύσης των εξαφανίσεων και της σχέσης του με την ιδέα του θανάτου, κρίνεται απαραίτητη η εξέταση του ιστορικού υπόβαθρου αυτής της έννοιας. Αυτή η αναδρομή στο παρελθόν, την οποία θα ολοκληρώσουμε εν συντομία εδώ, μας αναγκάζει να ξεκινήσουμε από την παρατήρηση ότι η ιδέα της εξαφάνισης ενός είδους, είτε αποκαλείται έτσι είτε όχι, δεν είναι έμφυτη και δεν ήταν πάντοτε αναγνωρισμένη και αποδεκτή, σε αντίθεση με την έννοια του είδους, η οποία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του λαϊκού αισθήματος της «κοινής λογικής», ανθρωπολογικά αμετάβλητο στοιχείο παγκοσμίως αναγνωρισμένο σε όλους τους πολιτισμούς του πλανήτη (Atran, 1986).

Πέρα της πιθανότητας εξαφάνισης φυλών και ολόκληρων ειδών που διατυπώνεται από τους αρχαίους συγγραφείς, αν και πολύ εφήμερα (Mayor, 2000), η σύγχρονη ιδέα της εξαφάνισης εμφανίζεται μόλις τον 16ο αιώνα από τον διάσημο κεραμοποιό και λόγιο Μπερνάρ Παλισί. Κατά τη διάρκεια συζητήσεων σχετικά με τη φύση παράξενων απολιθωμένων κελυφών για τα οποία δεν υπήρχε κάποιο γνωστό ζωντανό δείγμα (πιθανώς αμμωνίτες), ο Παλισί διατύπωσε με βεβαιότητα την πολύ παράτολμη υπόθεση για την τότε εποχή, ότι το είδος αυτών των κελυφών είχε «χαθεί». Ο όρος αυτός θα αποκτήσει μεγάλη απήχηση και η έκφραση «χαμένο είδος» θα χρησιμοποιηθεί ευρέως τον 18ο αιώνα από τους φυσιοδίφες, τους γεωλόγους και τους φιλοσόφους που ασχολούνται με τα εξαφανισμένα είδη. Ο Λαμάρκ κάνει αναφορά του όρου στο έργο του *Philosophie zoologique* (1809), ενώ προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι χρησιμοποιείται από μερικούς ακόμα και σήμερα, αναμφίβολα από νοσταλγία, όπως επισημαίνεται σε ένα άρθρο του περιοδικού *La Recherche* το 2000 (Tyrberg, 2000).

Ο όρος «εξαφάνιση» στα γαλλικά, από την άλλη, απέκτησε πολλές επιμέρους σημασίες κατά τη διάρκεια του 16^{ου} και του 17^{ου} αι., κατά τις τελευταίες δεκαετίες του οποίου άρχισε να χρησιμοποιείται και μεταφορικά για την «εξαφάνιση» φυλών και ειδών. Ένας από τους πρώτους συγγραφείς που μίλησαν για την εξαφάνιση των ειδών ήταν ο Λα Μπρυγιέρ στο έργο του *Les Caractères* (1688), όπου εμφανίζεται η έκφραση «η εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους». Ο όρος επιβάλλεται σταδιακά κατά τον 18ο αιώνα, αν και το γεγονός δεν είναι τότε ομόφωνα αναγνωρισμένο και αποδεκτό. Στη συνέχεια, στις αρχές του 19ου αιώνα, ο Ζωρζ Κυβιέ αποδεικνύει οριστικά την πραγματικότητα των εξαφανίσεων χάρη στη συγκριτική ανατομία και τελικά, ο όρος και η ιδέα της εξαφάνισης καταφέρνουν να επιβληθούν κατά το πρώτο μισό του 19ου αιώνα. Από τότε, παρά τις πολλές αυξομειώσεις στο ενδιαφέρον των μελετητών και του κοινού για το φαινόμενο της εξαφάνισης, η έκφραση αυτή ορίζει σήμερα το τέλος, τον τερματισμό της ύπαρξης, την καταστροφή ή και τον θάνατο ενός είδους.

Υπάρχει ωστόσο και μια τρίτη έκφραση, πέρα των «χαμένων ειδών» και «εκλιπόντων ειδών», που συναντάμε αρκετά συχνά ώστε να αξίζει να ληφθεί υπόψη: εκείνη του «νεκρού είδους». Ο Μισέλ Αντανσόν και ο Ντενίς Ντιντερό είναι από τους πρώτους λόγιους που την αναφέρουν ως μεταφορά του θανάτου για να μιλήσουν για την εξαφάνιση των ειδών: «Με τον ίδιο τρόπο που συμβαίνει στο ζωικό και στο φυτικό βασίλειο, ένα άτομο ξεκινά να αναπτύσσεται, να επιβιώνει, να εξασθενεί και να πεθαίνει, δεν συμβαίνει το ίδιο και σε όλα τα είδη;» (Diderot, 1754). Έτσι, η μάλλον καθαρώς ενστικτώδης σύγκριση μεταξύ εξαφάνισης και θανάτου συνεχίζει να υφίσταται, χωρίς ποτέ να έχει αμφισβητηθεί σοβαρά. Η σύγκριση ανακύπτει από μια σύγχρονη επιστημονική συλλογή για τις εξαφανίσεις κατά τη διάρκεια της περιόδου του Πλειστόκαινου, όπου υποστηρίζεται αθόρυβα ότι «δεδομένης της ανανέωσης της εξέλιξης, η εξαφάνιση είναι αναπόφευκτη. Όπως και ο θάνατος των ατόμων, τίποτα δεν είναι πιο σίγουρο από την τελική εξάλειψη ενός είδους στο μέλλον» (Martin & Klein, 1984). Από την πλευρά του, ο διακεκριμένος Αμερικανός παλαιοντολόγος Ντέιβιντ Ράουπ δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει σοκαριστικές εκφράσεις για να εξηγήσει τις μαζικές εξαφανίσεις στο ευρύ κοινό: κάνει λόγο για «δολοφονημένα» είδη και για «μεγάλη σφαγή» (Raup, 1993)! Τέλος, η αναλογία διεισδύει ύπουλα λίγο πολύ σε όλες τις συζητήσεις τόσο των επαγγελματιών στον κλάδο της οικολογίας όσο και των οικολόγων στον τομέα της πολιτικής, οι οποίοι ενδιαφέρονται για την εξαφάνιση της βιοποικιλότητας.

Αυτή η σύγκριση, της οποίας το μέγεθος και η συστηματικότητα ξεπερνούν την απλή παιδαγωγική μεταφορά, μπορεί να καλύψει εκ των προτέρων δύο διακριτές σημασίες: είτε υπονοείται πως τα είδη είναι μια μορφή ατόμων, και επομένως πεθαίνουν όπως αυτά, είτε πως υπάρχει μια κοινή αρχή ανάμεσα στα είδη και στα άτομα, παρόλο που αυτοί οι δύο τύποι είναι οντολογικά διακριτοί, κάτι που τους κατατάσσει και τους δύο στο φαινόμενο του θανάτου: με μια λέξη, η ζωή!

Η επιλογή μεταξύ αυτών των δύο ερμηνειών απαιτεί την εξέταση της φύσης του είδους. Έχουμε πράγματι μιλήσει πολύ μέχρι εδώ για την εξαφάνιση, αλλά θα ήταν μάταιο να θελήσουμε να προσδιορίσουμε αυτό το φαινόμενο χωρίς να το εντάξουμε στις βασικές διαστάσεις της έννοιας του

είδους. Το είδος ορίστηκε αρχικά βάσει της ουσιοκρατίας, σύμφωνα με την αριστοτελική φιλοσοφία. Έτσι, στη φυσική ιστορία θεωρήθηκε ότι το είδος αντιστοιχούσε σε μια αμετάβλητη και υπερβατική μορφή ή ιδέα, δηλαδή σε μια ουσία. Ως εκ τούτου, η εξαφάνιση ενός είδους αποκτούσε πολύ μεγάλη φιλοσοφική και θεολογική σημασία σε βαθμό που αμφισβητούσε πολλά δόγματα, όπως αυτό της θείας τελειότητας και πληρότητας.

Στη συνέχεια, από τον 18ο και κυρίως τον 19ο αιώνα, κατά τον Δαρβίνο, το είδος απέκτησε ένα νομιναλιστικό χαρακτήρα. Αυτό σήμαινε πως απεκδυόταν κάθε αριστοτελική ή θεολογική προσέγγιση και μετατρεπόταν σε μια αυθαίρετη ανθρώπινη αναπαράσταση. Σύμφωνα με έναν βοτανολόγο του 19ου αιώνα, «τα είδη δεν είναι παιδιά της φύσης, αλλά παιδιά του ανθρώπινου πνεύματος» (Diara, 1987). Από αυτή την άποψη, η εξαφάνιση ενός είδους αντιστοιχεί μόνο στην απώλεια μερικών αυθαίρετα ομαδοποιημένων απογόνων σε μια τάξη ζωντανών όντων από το συνεχές αναπαραγωγής τους.

Ωστόσο, έχοντας ξεπεράσει την νομιναλιστική προσέγγιση, φαίνεται ότι σήμερα οι φιλόσοφοι της βιολογίας έχουν στραφεί ξανά σε μια πιο ρεαλιστική αντίληψη του είδους. Το είδος, όχι πλέον ως τάξη αλλά ως άτομο, έχει αποκτήσει τεράστια σημασία για συγγραφείς όπως ο Ντέιβιντ Χαλ (1992). Εντούτοις, δεν πρέπει να ερμηνεύουμε το «άτομο» με την περιοριστική έννοια του «μεμονωμένου οργανισμού», όπως μπορεί να είναι μια ζέβρα ή μια τριανταφυλλιά, αλλά ως μια χωροχρονικά περιορισμένη οντότητα. Πράγματι, το είδος γεννιέται και πεθαίνει, σύμφωνα με τους υποστηρικτές αυτής της θεωρίας, όπως ακριβώς και οι μονοκύτταροι οργανισμοί. Μεταξύ της γέννησης και του θανάτου, που περιορίζουν την ύπαρξη του στον χρόνο, είναι επίσης οριοθετημένο στον χώρο μαζί με όλους τους οργανισμούς που το απαρτίζουν. Τα είδη είναι λοιπόν θνητά, όπως είμαστε κι εμείς ως άτομα, απλά σε έναν υψηλότερο βαθμό. Συνεπώς, θα ήταν απολύτως δικαιολογημένο να κάνουμε λόγο για θάνατο των ειδών.

Δυστυχώς όμως, τα πράγματα είναι σπανίως τόσο απλά στη βιολογία. Διαπιστώνουμε αρχικά ότι εάν υπάρχει μονάχα ένας «τρόπος» να πεθάνουμε ως ανώτεροι μεμονωμένοι οργανισμοί που είμαστε (όποια και αν είναι τα αίτια του θανάτου), το είδος μπορεί να εκλείψει με τέσσερις διαφορετικούς τρόπους:

Μπορεί καταρχάς να πάψει πολύ απλά να υπάρχει: πρόκειται για τη δημογραφική εξαφάνιση.

Μπορεί επίσης να υβριδιοποιηθεί με διασταύρωση με ένα άλλο είδος και να παραχθεί με τον τρόπο αυτό ένα υβριδογόνο θυγατρικό είδος από δύο προγονικά είδη. Αυτό συνέβη για παράδειγμα στην περίπτωση ενός είδους ψαριών (κορήγωνος) στη λίμνη Λεμάν, στα σύνορα της Γαλλίας με την Ελβετία (Henry, 2001).

Ο τρίτος τρόπος έκλειψης ενός είδους είναι να μετατραπεί σε ένα νέο είδος λόγω οικολογικών ή γενετικών αλλαγών, με αποτέλεσμα να αποκτήσει ένα απομορφικό χαρακτήρα. Αυτός ο τύπος εξαφάνισης ονομάζεται και «ψευδοεξαφάνιση» (αλλά με τρόπο καταχρηστικό κατά την άποψη μας, καθώς πρόκειται για πραγματική εξαφάνιση, η οποία απλά διαφέρει από την οριστική εξαφάνιση του τερματισμού της ύπαρξης χωρίς απογόνους).

Τέλος, ένα είδος μπορεί να εκλείψει με τη γέννηση δύο ή περισσότερων θυγατρικών ειδών μέσω της διαδικασίας της αλλοπάτριας ειδογένεσης.

Στις δύο πρώτες περιπτώσεις εξαφάνισης, ο απολογισμός των ειδών είναι αρνητικός καθώς εξαφανίζονται περισσότερα είδη από όσα εμφανίζονται. Στις δύο τελευταίες περιπτώσεις, είναι ουδέτερος ή θετικός. Αυτό εξηγεί γιατί οι οικολόγοι ανησυχούν ιδιαίτερα για τους πρώτους δύο τύπους εξαφάνισης οι οποίοι προκαλούν μείωση της βιοποικιλότητας, αλλά στο πλαίσιο ενός θεωρητικού

στοχασμού για το φαινόμενο της εξαφάνισης, οι άλλες δύο περιπτώσεις δεν μπορούν να παραλειφθούν.

Από την άλλη, η εξαφάνιση των ειδών έχει την ιδιαιτερότητα να είναι αναστρέψιμη! Παρόλο που οι οικολόγοι δηλώνουν πως μια εξαφάνιση είναι για πάντα (και έχουν δίκιο στον βαθμό που μιλούν για «φυσικά» είδη), δεν είναι αδιανόητο να φανταζόμαστε την αναβίωση ενός είδους με τεχνητές μεθόδους. Χωρίς να επικαλούμαστε την επιστημονική φαντασία του Τζουράσικ Παρκ, η ανασυγκρότηση ενός ζωντανού ατόμου από DNA ή βλαστοκύτταρα που λαμβάνονται από τα απομεινάρια ενός εκλιπόντος ζώου ή φυτού (και διατηρημένο σε καλή κατάσταση) θα είναι αναμφίβολα δυνατή τα επόμενα χρόνια χάρη στις βιοτεχνολογικές εξελίξεις. Μάλιστα, μεγάλα χρηματικά ποσά έχουν ήδη επενδυθεί σε τέτοια έργα (Vincent, 2002). Ωστόσο, έχουμε αναφέρει παραπάνω ότι εάν το είδος ήταν ένα άτομο με την φιλοσοφική έννοια του όρου, θα έπρεπε να είναι χωροχρονικά περιορισμένο. Επομένως, εφόσον καταφέρει ένα είδος να αναβιώσει δια παντός, με την προϋπόθεση ότι κατέχουμε τις γενετικές του πληροφορίες και τις κατάλληλες τεχνικές, σημαίνει ότι το είδος δεν είναι ένα άτομο, αλλά μια τάξη. Μια λογική τάξη είναι πράγματι διαχρονική. Η τάξη «Βασιλιάς της Γαλλίας» μπορεί για παράδειγμα να είναι κατελιγμένη ή όχι ανάλογα με το ποιος είναι Βασιλιάς της Γαλλίας, αλλά ακόμα και όταν είναι άδεια, εξακολουθεί να «υπάρχει». Υπό αυτή την έννοια, αρκεί να κατέχουμε τις γενετικές (και επιγενετικές για τα ανώτερη είδη) πληροφορίες που είναι απαραίτητες για την αναδημιουργία ενός είδους έτσι ώστε να πούμε ότι συνεχίζει να υπάρχει. Ένας Νεοζηλανδός φιλόσοφος (Gunn, 1991) επισήμανε ότι είναι περίεργο να φανταζόμαστε πως ένα είδος εκλείπει τη στιγμή που διαγράφονται οι γενετικές του πληροφορίες από το αρχείο του υπολογιστή, αλλά ακόμα και αν υποθέσουμε ότι αυτό συγκρούεται με την κοινή λογική, από ορθολογικής άποψης δεν υπάρχει τίποτα το συγκλονιστικό σε αυτό.

Ωστόσο, ορισμένοι θα παρατηρήσουν ότι το είδος έχει υπό μερικές πτυχές του τη φύση μιας τάξης, μιας πολύ ειδικής τάξης, μιας τάξης που εξελίσσεται. Πράγματι, προκαλεί σύγχυση να σκεφτόμαστε ότι ένα είδος δεν είναι ποτέ απολύτως ισοδύναμο με τον εαυτό του, ότι δεν γίνεται αναγωγή σε αυτό με τις πληροφορίες ενός μονάχα γονιδιώματος, (παρόλο που ένα γονιδίωμα συνδέεται αναγκαστικά με ένα και μόνο είδος) αλλά με την άπειρη ποικιλία όλων των πιθανών συνδυασμών αλληλόμορφων. Το είδος είναι λοιπόν ο χώρος όπου λαμβάνει χώρα μια δυναμική, δημιουργική, αυτοοργανωτική, εξελικτική, εξελισσόμενη, ενημερωτική διαδικασία, ή πολύ απλά μια ζωτική διαδικασία.

Κατά τη θερμοδυναμική και την κυβερνητική, η ζωή ορίζεται ως η αυτοσυντήρηση ενός χαμηλού επιπέδου εντροπίας μέσα σε ένα ανοικτό σύστημα εκτός θερμοδυναμικής ισορροπίας. Συνεπώς, το είδος μπορεί ακριβώς να εξομοιωθεί με μια ζωντανή μορφή στον βαθμό που, μέσω της διαδοχής των γενεών και του φαινομένου της φυσικής επιλογής, ενσωματώνει στα νουκλεϊκά οξέα πληροφορίες του περιβάλλοντος του. Το είδος δεν είναι απλώς μια παθητική μορφή, αλλά κάτι που διαμορφώνεται συνεχώς και με ενεργό τρόπο στο περιβάλλον του καθώς προσαρμόζεται σε αυτό. Η εξαφάνιση ενός είδους αποτελεί κατ' αυτόν τον τρόπο μια μορφή θανάτου, αλλά με την έννοια του θανάτου στη θερμοδυναμική ή την κυβερνητική. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για την παύση μιας σύνθετης εξελικτικής θερμοδυναμικής διαδικασίας. Ο Αμερικανός φιλόσοφος του περιβάλλοντος Holmes Rolston (1988) κατέληξε δικαιολογημένα στο συμπέρασμα ότι το ερώτημα «Πρέπει το είδος X να συνεχίσει να υπάρχει;» αποτελεί απλά μια άλλη πτυχή του συλλογικού ερωτήματος «Πρέπει να συνεχίσει να υπάρχει ζωή στη Γη;».

Η σχέση μεταξύ του θανάτου ενός ατόμου και της εξαφάνισης ενός είδους

Βρισκόμαστε, λοιπόν, ανάμεσα σε διαφορετικά επίπεδα «ζωής» οργανωμένα ιεραρχικά μέσα στη βίοσφαιρα. Είναι, επομένως, αναγκαίο να αποσαφηνιστεί η σχέση μεταξύ αυτών των διαφορετικών

επιπέδων εξετάζοντας τη σύνδεση του ατόμου με το είδος του αναφορικά με τον θάνατο των οργανισμών και την ανανέωση των γενεών.

Όσον αφορά στο γεμάτο από παγίδες και εμπόδια της επιστημολογίας ζήτημα της «αιτίας» του θανάτου ενός ατόμου, ο E. Beutler (1986) θεωρεί ότι «οι μεταλλάξεις που είναι ευεργετικές για το άτομο, που θα του επέτρεπαν μια δυνητικά αιώνια ζωή, θα ήταν μάλλον επιβλαβείς για το είδος και θα οδηγούσαν στην εξαφάνιση του». Όπως έδειξαν οι Klarsfeld και Revah (1999), τέτοιοι γενικοί ισχυρισμοί διακατέχονται από σοβαρές ανακρίβειες. Ο Άλφρεντ Ράσελ Γουάλας υποστήριξε ήδη από το τέλος του 19ου αιώνα ότι αν ένα είδος αποτελείτο από δυνητικά αθάνατους οργανισμούς και δεν αναπαραγόταν, θα οδηγούνταν υποχρεωτικά σε εξαφάνιση, δεδομένου του κινδύνου θανάσιμων ατυχημάτων, τα οποία θα ήταν αναγκαστικά μη μηδενικά. Σε επίπεδο ειδών, όπως στα θηλαστικά, όπου υπάρχει ένα «trade-off», δηλαδή ένα φαινόμενο διαφορικής κατανομής των πόρων κατά τη διάρκεια της ζωής που ευνοεί την αναπαραγωγή, μπορούμε πράγματι να ισχυριστούμε ότι τα γηρατειά και ο «πρώιμος» θάνατος του ατόμου αποτελούν μια εξελικτική προσαρμογή. Εντούτοις, στην περίπτωση των ειδών όπου τα άτομα δεν βιώνουν το φαινόμενο των γηρατειών επειδή η φυσική τους κατάσταση βελτιώνεται συνεχώς με το πέρασμα των χρόνων, όπως στους προκαρυωτικούς οργανισμούς και σε ορισμένα ζώα και φυτά τα οποία είναι δυνητικά αθάνατα, είναι εντελώς λάθος να υποστηρίζουμε ότι εάν τα άτομα δεν πέθαιναν, το είδος θα οδηγούνταν σε εξαφάνιση. Τα δύο φαινόμενα δεν σχετίζονται τόσο ξεκάθαρα όσο μας οδήγησε εδώ και πολύ καιρό να πιστέψουμε η παραπληροφόρηση των νεοδαρβινικών εξελικτικών θεωριών.

Υπάρχουν ωστόσο ακόμα πιο λανθασμένες ιδέες σχετικά με τις εξαφανίσεις. Οι άνθρωποι που πιστεύουν ότι ο θάνατος ενός ατόμου είναι αναγκαίο κακό για το καλό του συνόλου, την επιβίωση του είδους, βρίσκονται λογικά αντιμέτωποι με τη χρησιμότητα των εξαφανίσεων των ειδών σε υψηλότερο επίπεδο. Για τον Maurice Marois (1982), πρώην πρόεδρο του Οργανισμού Θανατολογίας του Παρισιού, τα είδη που εξαφανίζονται «υπομένουν τον θάνατο για το μεγαλύτερο καλό της ζωής», και «η αποτυχία [που αντιπροσωπεύει τον θάνατο] ξεπερνιέται με την υποταγή σε έναν πιο ευρύ σκοπό, την υποταγή των ατόμων στο είδος, των ειδών στον μεγάλο και μυστήριο σκοπό της ζωής». Είναι προφανές ότι η απάντησή του διακατέχεται από μυστικισμό και επιστημονική ασάφεια, που είναι απολύτως κατακριτέα σε επιστημολογικό επίπεδο.

Τα είδη δεν είναι στην πραγματικότητα αθάνατα, το αντίθετο μάλιστα. Έχουν μια μάλλον καθορισμένη διάρκεια ζωής, κατά μέσο όρο τα τέσσερα εκατομμύρια και όχι περισσότερα από δέκα εκατομμύρια χρόνια (Raup, 1993). Για παράδειγμα, είναι λάθος να θεωρούμε ότι τα λεγόμενα «απολιθωμένα είδη», όπως ο κολάκανθος και το πεταλοειδές καβούρι, είναι τα ίδια εδώ και δεκάδες ή εκατοντάδες εκατομμύρια χρόνια. Αυτά τα είδη δεν είναι παλαιότερα από άλλα είδη ψαριών ή αρθρόποδων. Έχουν μόνο την ιδιαιτερότητα να έχουν διατηρήσει προγονικά οικολογικά και μορφολογικά χαρακτηριστικά. Τελικά, μόνο οι απογόνοι των ειδών είναι δυνητικά αθάνατοι, αλλά τα είδη, ανεξάρτητα από τον τύπο εξαφάνισής τους, δεν διαρκούν για πάντα όπως υποδηλώνει το παραπλανητικό παράδειγμα των απολιθωμένων ειδών. Όμως η αιτία για τη χρονική τους περατότητα δεν έχει απολύτως καμία σχέση με οποιοδήποτε ανώτερο ή υπερβατικό σκοπό. Είναι το αποτέλεσμα, αφενός της ύπαρξης ενός «μοριακού ρολογιού», το οποίο μεταβάλλει συνεχώς τη δομή των νουκλεϊκών οξέων και των πρωτεϊνών, και αφετέρου, των οικολογικών ατυχημάτων που προκαλούν αναπόφευκτα αλλαγές και ανανεώσεις.

Όπως οι Klarsfeld και Revah, πιστεύουμε λοιπόν ότι πρέπει να αντισταθούμε στον πειρασμό να θέλουμε αναγκαστικά να αποδώσουμε μια λειτουργία ή μια χρησιμότητα στον θάνατο, κατά μείζονα λόγο όταν βρίσκμαστε στο επίπεδο των ειδών και της εξαφάνισης.

Εγείρεται λοιπόν το ερώτημα: είμαστε αναγκασμένοι να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι πρέπει να παραμερίσουμε όλες τις ψεύτικες παρηγορίες που μας δίνουν οι φιλοσοφικές ιδέες για τον θάνατο, και όσον αφορά εμάς, τις εξαφανίσεις; Άλλωστε ποια παρηγοριά υπάρχει πέραν αυτού; «Τι αποζημίωση

θα έδινε η αθανασία του είδους στο άτομο που βρίσκεται πολύ κοντά στον θάνατο του; [...] τι με ενδιαφέρει εμένα η επιβίωση του μελλοντικού κόσμου από τον οποίο εγώ θα απουσιάζω;» αναρωτιέται ο Βλαντιμίρ Γιανκέλεβιτς (1966).

Εντούτοις, η απαισιοδοξία, ή ακόμα και ο μηδενισμός που πηγάζει από αυτή την άποψη περιορίζει και καταδικάζει με την εξαιρετικά περιοριστική και εγωιστική του διάσταση κάθε διάθεση για προβληματισμό. Δεν είναι δυνατό να σκεφτούμε τον θάνατο χωρίς να αναλογιστούμε τον εαυτό μας κάπου αλλού, χωρίς να υπερβούμε την ατομικότητά μας, και, σε τελική ανάλυση, χωρίς να στραφούμε στο επίπεδο του είδους. Αποφεύγοντας τον σκόπελο του μυστικισμού, πιστεύουμε αντιθέτως ότι μπορούν να βρεθούν ενθαρρυντικοί τρόποι προβληματισμού από την πλευρά της οικολογικής ηθικής, η οποία συνδέει αυτά τα δύο διακριτά οντολογικά επίπεδα του ατόμου και του είδους. Κι αυτό επειδή η εξαφάνιση μετράει από ηθική άποψη. Αυτό αποδεικνύεται μέσα από δύο κείμενα που αμφισβητούν με θαυμάσιο τρόπο το ανθρώπινο ήθος και τον συναισθηματισμό, αντιμέτωπα με τις εξαφανίσεις άλλων ειδών.

Τα βασικά στοιχεία μιας ηθικής σχέσης με τα άλλα είδη: εξαφάνιση, πένθος και ανάμνηση

Το πρώτο άρθρο θέτει το ζήτημα μιας πιθανής ηθικής σχέσης με τα εκλιπόντα είδη. Εμπνευσμένος από τις ηθικές απόψεις του Εμμανουέλ Λεβινάς και της Λυς Ιριγκαρέ, ο Mick Smith (2001) αναγνωρίζει στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και ειδών τα οποία οδήγησε στην εξαφάνιση, ένα απεριόριστο άνοιγμα προς τον Άλλο που δεν υπάρχει πια. Ο Smith υπερασπίζεται μια αυθεντικά ηθική σχέση με τα εξαφανισμένα είδη και όχι μια μορφή απατηλής ενσυναίσθησης που στρέφει εντελώς το παρόν ενάντια στο παρελθόν, και η οποία, περιορίζοντας το υποκείμενο με μια τυφλή μελαγχολία, το οδηγεί στην νοσταλγία ενός «παγωμένου παρελθόντος», μιας φύσης όπου τα είδη θα διατηρούνταν «μέσα σε γυάλα». Ο Smith καταγγέλλει επίσης τον πειρασμό μιας ιστορικοιστικής σχέσης στο παρελθόν, που είναι βασισμένη σε μια προκατειλημμένη και αναδρομικά τελεολογική αφήγηση, η οποία, εκ μέρους μιας ιδέας «Προόδου», θα καθιστούσε την εξαφάνιση αυτών των θυσιασμένων ειδών αναπόφευκτη. Αυτή η τελευταία λύση θα έφερνε τη δυσάρεστη συνέπεια, όσον αφορά την περιβαλλοντική ηθική, της εκ των πραγμάτων δικαιολόγησης κάθε εξαφάνισης που έχει λάβει χώρα στο παρελθόν. Σε τελική ανάλυση, ο Smith μας προτρέπει στην «ανάμνηση» αυτών των εξαφανισμένων ειδών, με την έννοια που την κατανοούσε ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, δηλαδή σε μια αναπόληση, σε μια ενεργή και δυναμική κινητοποίηση του παρελθόντος με τους διαλεκτικούς όρους του Άλλου και του Ιδίου, της Επιθυμίας και της Έκπληξης.

Όμως όλο αυτό το έργο μνήμης δεν μπορεί να οικοδομηθεί παρά μόνο με συναίσθημα πένθους, συναίσθημα του οποίου πρέπει να διασφαλίσουμε την ύπαρξη και τη μεστότητα εφόσον πρόκειται για εξαφανισμένα είδη. Το μνημείο που είναι αφιερωμένο στο αμερικανικό μεταναστευτικό περιστέρι, το οποίο εξοντώθηκε στις αρχές του προηγούμενου αιώνα, μαρτυρεί καλύτερα τον πόνο που προκάλεσε η εξαφάνιση αυτών των μαρτύρων του παρελθόντος, αυτών των μοναδικών χειμάρρων της ζωής που ρίχτηκαν τυφλά στο άπειρο του χρόνου, των ειδών. Το «μνημείο του περιστεριού» [*On a Monument to the Pigeon*] είναι επίσης ο τίτλος ενός δοκιμίου αφιερωμένου στο ομώνυμο άγαλμα, που βρίσκεται σε ένα πάρκο του Ουισκόνσιν των ΗΠΑ από το 1947, του Άλντο Λέοπολντ, ενός από τους πατέρες της αμερικανικής περιβαλλοντολογίας (Leopold, 2000). Ο Λέοπολντ διαπιστώνει, έκπληκτος και λίγο απογοητευμένος, ότι τώρα ένα είδος φέρει στη γη το πένθος ενός άλλου. Για αυτόν, είναι ένα σημάδι ότι ο άνθρωπος αισθάνεται την αδικία που υπάρχει στον κόσμο. Αλλά πιότερο κι από πένθος, πρόκειται για αίσθημα ενοχής. Ενοχή απέναντι στη στενόμυαλη πεποίθηση της απατηλής προόδου που αντικατέστησε το μοναδικό και εκπληκτικό θέαμα των στροβιλιζόμενων, θορυβωδών και συνάμα καταστροφικών σημηνών εκατομμυρίων μεταναστευτικών περιστεριών με μερικά ψίχουλα παραπάνω άνεσης. Όπως σοφά παρατηρεί ο Λέοπολντ, «εάν πενθούμε, είναι μάλλον επειδή δεν είμαστε σίγουροι, βαθιά μέσα μας, ότι έχουμε βγει κερδισμένοι». Εδώ έχουμε μια από τις προϋποθέσεις της «ηθικής της

γης», της περιβαλλοντικής αυτής ηθικής που πρότεινε ο Λέοπολντ στα συνειδητοποιημένα ανθρώπινα όντα, στα ευχάριστα και στα δυσάρεστα, «συνταξιδιώτες άλλων ειδών στην οδύσσεια της εξέλιξης».

Αλλά θα σταματήσουμε εδώ τη συζήτηση για την περιβαλλοντική ηθική για να κλείσουμε με ένα τελευταίο είδος εξαφάνισης: την εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους. Προφανώς, θέλω να μιλήσω για την πιθανότητα μιας «πραγματικής» εξαφάνισης και όχι για την εξέλιξη του *Homo sapiens sapiens* σε ένα νέο είδος. Μη αναστρέψιμη εξαφάνιση μεταξύ άλλων επειδή δεν θα υπήρχε πλέον κανείς (και ποιος θα μπορούσε να ευνοηθεί από αυτό;) να αναστήσει το μοναδικό είδος που είναι ικανό να αυτοκαταστραφεί μέσα σε μερικά λεπτά με ένα πυρηνικό ολοκαύτωμα. Ο στοχαστής Μισέλ Σερ (2000), διαβλέπει άλλωστε στο φάσμα αυτού του «τρίτου θανάτου» (μετά τον θάνατο ατόμων και πολιτισμών) που μας στοιχειώνει μετά τη Χιροσίμα και το Ναγκασάκι, την έκκληση για τη σύναψη ενός «φυσικού συμβολαίου» (Serres, 1990) μεταξύ ενός αντικειμένου-κόσμου και υποκειμένου-ανθρώπινου γένους. Όμως, ο δυτικός κόσμος, δημιουργός μιας οικτρά ατομικιστικής και τεχνοεπιστημονικής κοινωνίας, δεν έχει διακόψει οριστικά τη σχέση μεταξύ του Είναι του ανθρώπου-ατόμου με την ίδια του την νόηση, την ελευθερία, την αυτονομία και του Είναι του ανθρώπου-είδους, που ίσως ανεπανόρθωτα έχει εμπλακεί σε μια σπείρα αυτοεξαφάνισης;

Μεταφραστικός σχολιασμός

Σύμφωνα με την μεταφρασιολόγο Katharina Reiss, η διαγλωσσική μετάφραση ορίζεται ως μια «δίγλωσση διαμεσολαβούμενη διαδικασία επικοινωνίας», η οποία, κατά κανόνα, αποσκοπεί στην παραγωγή στη γλώσσα-στόχο ενός κειμένου που είναι λειτουργικά ισοδύναμο με το κείμενο-πηγή (Reiss 1971: 160). Για τον σκοπό αυτό, ο μεταφραστής θα πρέπει αρχικά να αποσαφηνίσει τις λειτουργίες του κειμένου-πηγή, οι οποίες αποτελούν συνάρτηση της πρόθεσης του συντάκτη του κειμένου, όπως αυτή εκφράζεται στο ίδιο το κείμενο. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η μεταφραστική διαδικασία συνίσταται σε δύο φάσεις: της ανάλυσης και της αναδιατύπωσης (Reiss 1971:162). Κατά τη φάση της ανάλυσης, έγινε αρχικά ο προσδιορισμός του κειμενικού είδους, ο ορισμός της κειμενικής ποικιλίας και τέλος η ανάλυση του ύφους τού προς μετάφραση κειμένου. Στη δεύτερη φάση της μεταφραστικής διαδικασίας συντάχθηκε το μετάφρασμα, φροντίζοντας κάθε σημείο ή αλληλουχία σημείων να επιτυγχάνει την επιδιωκόμενη λειτουργική ισοδυναμία, λαμβάνοντας υπ' όψιν το κειμενικό είδος και την κειμενική ποικιλία.

Η Reiss διακρίνει δύο βασικές κατηγορίες των κειμένων: α) τους κειμενικούς τύπους και β) τις κειμενικές ποικιλίες. Σε κάθε κειμενικό τύπο αντιστοιχεί μια από τις τρεις κυρίαρχες επικοινωνιακές λειτουργίες: πληροφοριακή>πληροφοριακός κειμενικός τύπος, εκφραστική>εκφραστικός κειμενικός τύπος και κλητική>κλητικός κειμενικός τύπος.

Το κείμενο μου επιτελεί κυρίως πληροφοριακή λειτουργία, αλλά σε αρκετά σημεία διατηρεί επίσης εκφραστικό και κλητικό χαρακτήρα. Τα πληροφοριακά κείμενα αποσκοπούν στην πληροφόρηση του αναγνώστη σχετικά με αντικείμενα και φαινόμενα του πραγματικού κόσμου. Αυτό συμβαίνει και στο εν λόγω κείμενο, όπου ο συγγραφέας πληροφορεί το κοινό του για την ιστορία, τη μορφολογία, την εξέλιξη και την εξαφάνιση των ειδών. Αντίθετα, όταν επιθυμεί να προκαλέσει συγκεκριμένα συναισθήματα στον αναγνώστη, χρησιμοποιεί τις κατάλληλα συναισθηματικά φορτισμένες λέξεις για να το καταφέρει, κι έτσι το κείμενο εξυπηρετεί την εκφραστική του λειτουργία. Στην παράγραφο που εξηγεί τα περί αφανισμού του μεταναστευτικού περιστεριού από τον άνθρωπο, για παράδειγμα, προσπαθεί να μεταβιβάσει συναισθήματα θλίψης και δέους για τον χαμό του είδους, ίσως και συναισθήματα ενοχής και ευθύνης, λόγω του ότι ο αναγνώστης ανήκει στο ανθρώπινο είδος και κατά κάποιο τρόπο συνέβαλε στην εξαφάνιση αυτού του συγκεκριμένου είδους περιστεριού (*...la disparition de ces témoins du passé, ces torrents de vie uniques lancés à l'aveuglette dans l'infinité...*). Το κείμενο επιτελεί επίσης κλητική λειτουργία, εάν θεωρήσουμε ότι με όλα τα στοιχεία που παραθέτει και τα συναισθήματα που προσπαθεί να μας μεταφέρει ο συγγραφέας, προσδοκεί εμμέσως να μας κάνει να δράσουμε και να αντιδράσουμε απέναντι στη σκληρή πραγματικότητα του αφανισμού των ειδών, ιδιαίτερα σχετικά με την εξαφάνιση του ανθρώπινου είδους, το οποίο έχει την ικανότητα της αυτοκαταστροφής. Βάσει, λοιπόν, της εκάστοτε κειμενικής λειτουργίας γίνεται η επιλογή τόσο των γλωσσικών όσο και των υφολογικών τύπων από τον συντάκτη του πρωτοτύπου.

Ο μεταφραστής καλείται να αποδώσει το περιεχόμενο του κειμένου-πηγή με τρόπο ολοκληρωμένο, με καθοδηγητή, βέβαια, τις κυρίαρχες νόρμες της γλώσσας και του πολιτισμού-στόχος.

Κειμενικό είδος

Ο ορισμός του είδους του κειμένου και της γλωσσικής ποικιλίας είναι ιδιαίτερα σημαντικός –έως και απαραίτητος– για τον μεταφραστή, κυρίως, όταν το πρωτότυπο και το μετάφρασμα επιτελούν την ίδια λειτουργία. Η Reiss (1981/2000: 166) δηλώνει χαρακτηριστικά ότι «το είδος του κειμένου καθορίζει τη γενική μεταφραστική μέθοδο. Η κειμενική κατηγορία επιβάλλει να ληφθούν υπ' όψιν οι γλωσσικές συμβάσεις και οι συμβάσεις που αφορούν στη δομή του κειμένου». Η μετάφραση θα πρέπει να

αποσκοπεί λοιπόν στην αναπαραγωγή των κύριων χαρακτηριστικών του κειμένου-πηγή και ειδικότερα των στοιχείων εκείνων που το συγκαταλέγουν σε ένα συγκεκριμένο είδος κειμένων (Reiss 1971: 41).

Στην περίπτωση του παραπάνω κειμένου, το μετάφρασμα οφείλει να μεταδίδει το πλήρες νόημα του πρωτοτύπου, ως συνισταμένη των τριών λειτουργιών του: πληροφορική, εκφραστική και κλητική. Ταυτοχρόνως, θα πρέπει να μεταφραστεί σύμφωνα με τις νόρμες και τους κανόνες της γλώσσας και του πολιτισμού υποδοχής, προκειμένου το νόημα του πρωτοτύπου να γίνει απολύτως κατανοητό στον αναγνώστη του μεταφράσματος. Αυτό σημαίνει ότι, ανάλογα με τις γνώσεις των αποδεκτών του μεταφράσματος, ενδέχεται να χρειαστεί να υπονοηθούν ή να επεξηγηθούν περαιτέρω κάποιες από τις παρεχόμενες από το κείμενο πληροφορίες και, γενικότερα, να γίνουν οι απαραίτητες προσαρμογές που επιβάλλουν οι δομικές διαφορές ανάμεσα στις εμπλεκόμενες γλώσσες, όπως και οι πραγματολογικές διαφορές που καταγράφονται μεταξύ των δύο γλωσσικών κοινοτήτων.

Το κοινό στο οποίο απευθύνεται τόσο το πρωτότυπο όσο και το μετάφρασμα θεωρείται εξειδικευμένο. Αφορά, δηλαδή, επιστήμονες ή/και φοιτητές των προαναφερόμενων επιστημών (βιολόγους, φιλοσόφους, περιβαλλοντολόγους, οικολόγους κ.ά.), αλλά και οποιονδήποτε ενδιαφέρεται να αποκτήσει ειδικές γνώσεις επί του θέματος. Επομένως, στο μετάφρασμα πρέπει να διατηρηθούν τόσο το σοβαρό ύφος που αρμόζει σε ένα τεχνικό/επιστημονικό κείμενο όσο και οι λειτουργίες του πρωτοτύπου, όπως έχουμε εξηγήσει παραπάνω.

Όσον αφορά στο είδος του κειμένου, το πρωτότυπο είναι ένα δοκίμιο με λογοτεχνικό ύφος και φιλοσοφικούς στοχασμούς. Η προσεγμένη γλώσσα που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για να περιγράψει καταστάσεις, αλλά και οι φιλοσοφικοί προβληματισμοί που παραθέτει σε αρκετά σημεία, αποτέλεσαν μεγάλες προκλήσεις κατά τη μεταφραστική διαδικασία. Τα προαναφερθέντα στοιχεία έκαναν δυσνόητο το πρωτότυπο κείμενο, κάτι που φαίνεται επίσης και στο μετάφρασμα, αφού τα εν λόγω σημεία απαιτούν ιδιαίτερη επεξεργασία και σκέψη από τον αναγνώστη ούτως ώστε να γίνουν κατανοητά. Η περιπλοκότητα αυτή του κειμένου διαφαίνεται κυρίως στις τελευταίες παραγράφους και τις απόψεις που υποστηρίζει ο καθηγητής φιλοσοφίας και περιβαλλοντικών σπουδών Mick Smith (2001).

Μεταφραστικά προβλήματα

«Τα μεταφραστικά προβλήματα είναι αντικειμενικά ή τουλάχιστον διωποκειμενικά. Δεν θα πρέπει να ταυτίζονται με τις μεταφραστικές δυσκολίες, τις υποκειμενικές, δηλαδή, δυσκολίες που συναντά ένας συγκεκριμένος μεταφραστής ή εκπαιδευόμενος κατά τη μεταφραστική διαδικασία λόγω ανεπαρκών γλωσσικών, πολιτισμικών ή μεταφραστικών δεξιοτήτων ή λόγω έλλειψης σωστής τεκμηρίωσης. Τα μεταφραστικά προβλήματα παραμένουν πάντα προβλήματα, ακόμη και όταν ένας μεταφραστής έχει μάθει πώς να τα επιλύει γρήγορα και αποτελεσματικά» (Nord 2014: 145).

Για διδακτικούς σκοπούς, η Nord (2014) κατατάσσει τα μεταφραστικά προβλήματα στις εξής τέσσερις κατηγορίες:

α) Πραγματολογικά

«Τα πραγματολογικά μεταφραστικά προβλήματα ανακύπτουν από τις διαφορές των [εκάστοτε] περιστάσεων και μπορούν να εντοπιστούν με τη σύγκριση των εξωκειμενικών παραγόντων (πομπός, δέκτης, μέσο, χρόνος, χώρος, κίνητρο, κειμενική λειτουργία). Δεδομένου ότι τα πραγματολογικά μεταφραστικά προβλήματα υπάρχουν σε κάθε μεταφραστική εργασία, είναι γενικευμένα και ανεξάρτητα από τις γλώσσες και τους πολιτισμούς που εμπλέκονται ή την κατεύθυνση της μεταφραστικής διαδικασίας (από ή προς τη μητρική γλώσσα). Συνεπώς, κρίνονται ως τα σημαντικότερα

προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν στα αρχικά στάδια της εκπαίδευσης των μεταφραστών» (Nord 2014: 148).

β) Πολιτισμικά

«Κάθε πολιτισμός έχει τις δικές του συνήθειες, νόρμες και συμβάσεις. Τα διαπολιτισμικά μεταφραστικά προβλήματα απορρέουν από τις διαφορές στις νόρμες και τις συμβάσεις που διέπουν τη λεκτική και μη λεκτική συμπεριφορά στους δύο εμπλεκόμενους πολιτισμούς. Τα εν λόγω προβλήματα αφορούν όλα τα είδη συμβάσεων που αναφέρθηκαν παραπάνω και παρατηρούνται σχεδόν σε κάθε μεταφραστική εργασία, κυρίως στις εργαλειακές μεταφράσεις» (Nord 2014: 149-150).

γ) Γλωσσικά

Πρόκειται για μεταφραστικά προβλήματα που οφείλονται σε «δομικές διαφορές στο λεξιλόγιο, τη σύνταξη και τα υπερτεμαχιακά στοιχεία των δύο γλωσσών» (Nord, 2014: 150). Η επίλυσή τους επιτυγχάνεται με τη χρήση διάφορων μεταφραστικών τεχνικών, οι οποίες εφαρμόζονται για την εξεύρεση ισοδυναμίας κατά τη μεταφορά νοηματικών στοιχείων του πρωτοτύπου στο μετάφρασμα (Nord, 2014: 150).

δ) Κειμενοϊδιομορφικά

«Κάποια μεταφραστικά προβλήματα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με ένα συγκεκριμένο κείμενο αφίξεως, όπως συμβαίνει με ορισμένα σχήματα λόγου, νεολογισμούς και λογοπαίγνια. Επειδή οι λύσεις που δίνονται στα συγκεκριμένα προβλήματα δεν μπορούν να γενικευτούν και να εφαρμοστούν σε παρόμοιες περιπτώσεις, ο μεταφραστής πρέπει να είναι προετοιμασμένος να δράσει δημιουργικά» (Nord 2014: 152).

Όσον αφορά στα πραγματολογικά προβλήματα που συνάντησα κατά τη μεταφραστική διαδικασία, επρόκειτο κυρίως για τοπωνύμια, ονόματα και γαλλικά έργα, τα οποία γνωρίζει ο μέσος Γάλλος αναγνώστης, όχι όμως απαραίτητα ο Έλληνας αναγνώστης. Για παράδειγμα, ο συγγραφέας του πρωτοτύπου ανέφερε στο άρθρο του τη Λίμνη Λεμάν (lac Lemman). Στην έρευνα που έκανα για να βρω την απόδοση της λίμνης στα ελληνικά, βρήκα δύο ονομασίες, τη Λίμνη Λεμάν και τη Λίμνη της Γενεύης, καθώς αποδίδεται διαφορετικά από τους Γάλλους και διαφορετικά από τους Ελβετούς. Γάλλοι και Ελβετοί είναι γείτονες-λαοί μεταξύ των χωρών των οποίων η εν λόγω λίμνη αποτελεί ένα από τα φυσικά σύνορα τους. Έτσι λοιπόν, αποφάσισα να κρατήσω την απόδοση «Λίμνη Λεμάν», η οποία αποτελεί ουσιαστικά τη μεταγραφή και κατά λέξη μετάφραση του γαλλικού ονόματος και είναι πιο κοντά στην πρωτότυπη ονομασία, ενώ τοποθέτησα τη λίμνη στον γεωγραφικό χάρτη αναφέροντας πως βρίσκεται «στα σύνορα της Γαλλίας με την Ελβετία» για να βοηθήσω τον Έλληνα αναγνώστη να καταλάβει καλύτερα αυτή την πληροφορία του κειμένου. Συνεπώς, η επιλογή του «Λίμνη της Γενεύης» δεν θα έδινε τις ίδιες πληροφορίες, ενώ θα παρέμενε ένα αόριστο τοπωνύμιο στο μυαλό του αναγνώστη.

Σε συνέχεια του προηγούμενου προβλήματος, λύση έπρεπε να βρεθεί και για την απόδοση ονομάτων τόσο Γάλλων όσο και άλλων ξένων συγγραφέων στους οποίους ο συγγραφέας του πρωτοτύπου κάνει παραπομπές στο έργο τους. Στο κείμενο μερικοί συγγραφείς έχουν μεταγραφεί στα ελληνικά ενώ τα ονόματα κάποιων άλλων έχουν διατηρηθεί με το λατινικό αλφάβητο. Οι προϋποθέσεις τις οποίες έθεσα ως βάση για να καταλήξω στην απόφασή μου αυτή αφορούσαν την κατανόηση, την αποδεκτότητα αλλά και την ευκαιρία που θα παρείχα στο ελληνικό κοινό να ψάξει και να βρει πληροφορίες για τον εκάστοτε συγγραφέα, σε περίπτωση που το επιθυμούσε. Επομένως, θεώρησα σωστό να μεταγράψω φωνητικά στα ελληνικά τα ονόματα για τα οποία έχω βρει πληροφορίες στο

διαδίκτυο στην ελληνική γλώσσα, όπως και για έργα μεταφρασμένα στα ελληνικά. Για παράδειγμα, συγγραφείς όπως οι Βλαντιμίρ Γιανκέλεβιτς, Εμμανουέλ Λεβινάς και Μισέλ Σερ μεταγράφηκαν φωνητικά καθώς θεωρήθηκε πως υπάρχουν πολλές (αξιόπιστες) πηγές αναφερόμενες σε αυτούς στη γλώσσα μας, στις οποίες ο Έλληνας μπορεί να ανατρέξει, ενώ πολλά από τα έργα τους, όπως το *Η Ειρωνία* του Γιανκέλεβιτς, το *Ελευθερία και εντολή* του Λεβινάς αλλά και το *Καιρός των Κρίσεων* του Μισέλ Σερ έχουν όλα μεταφραστεί στα ελληνικά και είναι διαθέσιμα στα ελληνικά βιβλιοπωλεία. Με τα ίδια κριτήρια, αποφάσισα να αφήσω με τον γαλλικό τίτλο το έργο του Λαμάρκ *Philosophie zoologique*, καθώς δεν υπάρχει κάποια ελληνική μετάφραση, και οποιαδήποτε απόδοση από τη δικιά μου πλευρά, όχι μόνο δε θα προσέφερε κάτι στον Έλληνα αναγνώστη, αλλά και θα τον μπέρδευε εάν αυτός αναζητούσε να εντοπίσει κάπου αυτό το έργο μεταφρασμένο. Παρά την ανομοιογένεια, λοιπόν, στην απόδοση των ονομάτων Γάλλων συγγραφέων στο μετάφρασμα, προτίμησα να έχω ως κριτήριο τη διευκόλυνση των Ελλήνων αναγνωστών.

Όσον αφορά στα πολυάριθμα γλωσσικά προβλήματα, επρόκειτο κυρίως για προβλήματα που σχετίζονται με την ορολογία και το ειδικό λεξιλόγιο. Συγκεκριμένα, υπήρχαν περιπτώσεις ομωνυμίας και πολυσημίας, «δύο συχνότατα εμφανιζόμενες γλωσσικές μορφές, τόσο στην κοινή όσο στην οικονομική (στην περίπτωση μας τεχνική) γλώσσα. Ως ομώνυμα μπορούμε να θεωρήσουμε δύο ή περισσότερα λεξήματα, τα οποία αντιπροσωπεύονται από τον ίδιο λεκτικό τύπο αλλά έχουν διαφορετική σημασία. Στην περίπτωση της πολυσημίας, το ίδιο λεξικό στοιχείο έχει δύο ή περισσότερες διαφορετικές σημασίες» (Κελάνδριας 2007: 153-154). Ένα παράδειγμα αποτελεί η λέξη *classe*, η οποία μπορεί να αποδοθεί μεταξύ άλλων ως *κατηγορία*, *είδος* και *κλάση*. Αξίζει αναφοράς βέβαια το γεγονός πως στην αρχή αποδόθηκε λανθασμένα ο όρος ως *κατηγορία*, κάτι που θα ήταν πιθανότατα σωστό εάν μεταφραζόταν η συγκεκριμένη λέξη σε ένα πιο γενικό πλαίσιο, στο πλαίσιο της κοινής γλώσσας, όμως στο κείμενό μας όπου κάνουμε λόγο για ζωικά, φυτικά και ανθρώπινα είδη, η σωστή απόδοση είναι *τάξη*, καθώς όλα τα είδη χωρίζονται επιστημονικά σε τάξεις. Άλλωστε, «χαρακτηριστικό των όρων μιας ειδικής γλώσσας είναι η ικανότητα να εκφράζουν με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια και ακρίβεια τα χαρακτηριστικά των εκάστοτε εννοιών που αντιπροσωπεύουν» (Κεραμίδας, 2015: 44).

Άλλο γλωσσικό μεταφραστικό πρόβλημα ήταν αυτό της ύπαρξης συνώνυμων όρων, όπου ο ένας ανήκει στην ειδική γλώσσα και ο άλλος προέρχεται από την κοινή γλώσσα. Σύμφωνα με τον Sager (1990: 82), όπως αναφέρεται στο Κελάνδριας (2007: 146), «η ύπαρξη συνώνυμων όρων εκ των οποίων ο ένας προέρχεται από την κοινή γλώσσα, οφείλεται στην ανάγκη για επικοινωνία με το ευρύ, μη ειδικό κοινό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι λέξεις **extinction** και **disparition** στις εκφράσεις **extinction des espèces** και **disparition des espèces**. Η πρώτη περίπτωση αποτελεί την επιστημονική απόδοση του φαινομένου στα γαλλικά, ενώ η δεύτερη την πιο κοινή ονομασία του. Στα ελληνικά, όμως, και οι δύο όροι αποδόθηκαν ως *εξαφάνιση*, ουσιαστικά με την κατά λέξη μετάφραση του *disparition*. Μολονότι υπήρχε η επιλογή της μετάφρασης του *extinction* ως «αφανισμός», προτίμησα να χρησιμοποιήσω τον προαναφερθέντα όρο (*εξαφάνιση*) για δύο λόγους. Πρώτον, με την επιλογή αυτή, επιτυγχάνεται συνέπεια στη χρήση της ορολογίας στο μεταφρασμένο κείμενο, κάνοντας το πιο λειτουργικό, και δεύτερον, αποφεύγω μια απόδοση που δεν θα σεβόταν τα υφολογικά χαρακτηριστικά του πρωτοτύπου, καθώς στη δική μας γλώσσα δεν υπάρχει κάποια εναλλακτική απόδοση για τις δύο συνάψεις με διαφορά ύφους, όπως συμβαίνει στη γαλλική.

Μια περίπτωση που αξίζει επίσης αναφοράς και κατατάσσεται στην κατηγορία των γλωσσικών μεταφραστικών προβλημάτων, είναι η μετάφραση του συνθέματος *Société de Thanatologie*. Καθώς διαπιστώθηκε, μετά από έρευνα, πως δεν υπάρχει κάποια απόδοση στα ελληνικά, έπρεπε να βρεθεί μια μετάφραση που να εξηγή με την περισσότερη δυνατή ακρίβεια τη σημασία του. Η δυσκολία έγκειτο στην απόδοση που έπρεπε να δοθεί στο *Société*, ανάμεσα στις λέξεις «εταιρεία» και «οργανισμός». Η καταλληλότερη απόδοση θεωρήθηκε τελικά ο «οργανισμός», καθώς πιστεύεται ότι δείχνει καλύτερα τη δράση αυτού του φορέα, δηλαδή τις επιστημονικές μελέτες για τα αίτια και τη

διαδικασία του θανάτου. Αντίθετα, η επιλογή να μεταφραστεί ως «εταιρεία», θα οδηγούσε τον αναγνώστη σε λάθος συμπεράσματα για τη δράση του εν λόγω Οργανισμού, καθώς ίσως να συμπεράινε ότι γίνεται λόγος για έναν χώρο όπου εργάζονται υπάλληλοι και για μια επιχείρηση που έχει ως στόχο τη μεγιστοποίηση του χρηματικού κέρδους. Επιπλέον, στη συνολική απόδοση του *Société de Thanatologie*, προστέθηκε και η πόλη όπου δραστηριοποιείται ο οργανισμός αυτός (*Οργανισμός Θανατολογίας του Παρισιού*), έτσι ώστε να γίνει αντιληπτό πως πρόκειται για έναν φορέα που δεν εδρεύει στην Ελλάδα.

Άλλα μεταφραστικά προβλήματα δημιουργήθηκαν επίσης από το πλήθος των όρων στο κείμενο μου. «Το φαινόμενο της συνωνυμίας ή της διπλής ή πολλαπλής ορολογίας, υποδηλώνει τη σχέση δύο ή περισσότερων λεξημάτων με το ίδιο ή παρόμοιο σημασιολογικό περιβάλλον. Οι πολλαπλές αυτές λεξικές μορφές έχουν μεν τον ίδιο σημασιολογικό πυρήνα, μπορούν ωστόσο να διαφέρουν σε επίπεδο ύφους ή συνηγορήλωσης εν γένει» (Κελάνδριας 2007: 143-144). Αυτό συνέβη με τους όρους **éthique** και **morale** στην πρόταση «...sur notre relation **éthique, morale** et...». Βέβαια και οι δύο αυτοί όροι μιλούν για ηθική στα ελληνικά, αλλά δεν θα μπορούσε να επαναληφθεί δύο φορές η ίδια απόδοση μέσα στην ίδια πρόταση. Παρά να μεταφραστούν και οι δύο όροι απλά ως «ηθική», παραλείποντας ουσιαστικά τον έναν από τους δύο γαλλικούς όρους, θεωρήθηκε πιο σωστό να αναλυθεί η διαφορά μεταξύ των δύο εννοιών στα γαλλικά και να περαστεί το ίδιο νόημα στα ελληνικά. Με μια μικρή έρευνα έγινε αντιληπτό πως το *éthique* αναφέρεται στην προσωπική ηθική του καθένα από εμάς, ενώ το *morale* αναφέρεται περισσότερο στην ηθική που πηγάζει μέσα από ένα σύνολο κανόνων και αρχών (π.χ. χριστιανική ηθική). Έτσι, η πρόταση προτιμήθηκε να αποδοθεί ως «...στην ηθική μας (προσωπική και συλλογική) σχέση», όπου με τα δύο αυτά επίθετα στην παρένθεση διαχωρίζεται το κάθε είδος ηθικής που εννοείται στο γαλλικό κείμενο. Επίσης, η ίδια λύση υιοθετήθηκε και στην περίπτωση των *écologues* και *écologistes*. Λόγω του ότι στα ελληνικά δεν μπορεί να γίνει διακριτή η διαφορά μεταξύ των λέξεων αυτών με μια μονολεκτική απόδοση, χρειάστηκε πάλι να γίνει παράφραση της σημασίας τους. Συνεπώς το *écologues* μεταφράστηκε ως «οι επαγγελματίες στον κλάδο της οικολογίας», ενώ το *écologistes* μεταφράστηκε ως «οι οικολόγοι στον τομέα της πολιτικής» αντίστοιχα.

Πέρα από τα κλασικά μεταφραστικά προβλήματα, μπορεί να γίνει αναφορά σε πολλές άλλες μεταφραστικές δυσκολίες που συνάντησα κατά τη μετάφραση του κειμένου. Πολύ συχνά, λόγω έλλειψης χρόνου αλλά και λόγω της ανάγκης παράδοσης ενός μεταφράσματος σε μια προκαθορισμένη διορία, ο μεταφραστής προσπαθεί μανιωδώς να φέρει εις πέρας το έργο του. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν στιγμές κατά τις οποίες δουλεύει με μηχανικό τρόπο, παρασυρόμενος από το άγχος ή την κούραση, με αποτέλεσμα να καταλήγει να είναι μια μηχανή αυτόματης μετάφρασης, χωρίς καν να το συνειδητοποιήσει. Αν αναλογιστούμε και την περίπτωση των φοιτητών στον τομέα της μετάφρασης οι οποίοι δεν έχουν ακόμα την απαραίτητη εμπειρία, αυτές οι παγίδες παρουσιάζονται συνεχώς. Για παράδειγμα, μπορεί να γίνει λόγος για τις ψευδοφίλιες λέξεις (*faux amis*) που υπάρχουν ανάμεσα σε ένα ζεύγος γλωσσών, οι οποίες αν και μοιάζουν μορφολογικά έχουν μια εντελώς διαφορετική σημασία. Ένα παράδειγμα του κειμένου ήταν η λέξη *pathos*, η οποία από εκτεταμένη ταχύτητα θα μπορούσε εύκολα να αποδοθεί ως «πάθος» στην ελληνική, το οποίο θα αποτελούσε μεγάλη παρανόηση. Γνωρίζοντας πως η σωστή απόδοση στο συγκεκριμένο συγκεκριμένο και περιεκτικό είναι «συναισθηματισμός», κατανοούμε το πόσο εύκολα μπορεί ο μεταφραστής να υποπέσει σε τέτοιο σφάλμα.

Τέλος, ένα άλλο πολύ ενδιαφέρον πρόβλημα είναι η μετάφραση της παραγράφου που εξηγεί την ετυμολογία του *extinction*. Ο συγγραφέας του πρωτοτύπου αφιερώνει μια ολόκληρη παράγραφο για να αναλύσει την ετυμολογία του συγκεκριμένου όρου, ο οποίος προέρχεται από τα λατινικά, ενώ εξηγεί παράλληλα τη χρήση του στα αρχαία γαλλικά, πολύ πριν χρησιμοποιηθεί με τη σημερινή του σημασία. Σε περίπτωση μετάφρασης του κομματιού αυτού, τα στοιχεία που θα παρατίθεντο θα ήταν εντελώς άστοχα, εκτός θέματος, και μάλλον θα ξένιζαν στον Έλληνα αναγνώστη, καθώς η ελληνική απόδοση του όρου (*εξαφάνιση*) δεν έχει καμία σχέση με τη λατινική ρίζα του πρωτοτύπου. Συνεπώς, η

απόφαση που πάρθηκε ήταν να παραληφθεί σχεδόν εξ ολοκλήρου αυτό το κομμάτι στο μετάφρασμα (εκτός από την αναφορά που έγινε για τις διαφορετικές σημασίες που είχε ο όρος στα γαλλικά κατά τη διάρκεια των προηγούμενων αιώνων πριν χρησιμοποιηθεί με τη σημερινή του έννοια), καθώς θεωρήθηκε πως δεν εξυπηρετεί τη λειτουργία του μεταφράσματος.

Βιβλιογραφία

Nord, Christiane (2014). *Η Μετάφραση ως στοχευμένη δραστηριότητα. Εισαγωγή στις λειτουργικές προσεγγίσεις* [Μετάφρ. Σίμος Π. Γραμμενίδης, Δέσποινα Δ. Λάμπρου]. Αθήνα: Δίαυλος

Reiss, K. (1971). *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik: Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*, Munchen: Hueber

Κελάνδριας Π. (2007). *Η μετάφραση των οικονομικών κειμένων: Μια λειτουργική προσέγγιση*. Αθήνα: Δίαυλος.

Κεραμίδας Σ.Γ. (2015). *Ζητήματα ορολογίας στην Τεχνική Μετάφραση*. Αθήνα: Δίαυλος.