Donald S. LOPEZ, Jr., *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*

Chicago, University of Chicago Press, 2008, 278 p.

Marion Dapsance

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22061>

DOI : 10.4000/assr.22061

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010

Pagination : 9-242

ISBN : 9782713223013

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Marion Dapsance, « Donald S. LOPEZ, Jr., *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-78, mis en ligne le 12 mai 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22061> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22061>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Donald S. LOPEZ, Jr., Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed

Chicago, University of Chicago Press, 2008, 278 p.

Marion Dapsance

RÉFÉRENCE

Donald S. LOPEZ, Jr., Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed, Chicago, University of Chicago Press, 2008, 278 p.

- 1 De toutes les religions d'aujourd'hui, comment se fait-il que le bouddhisme soit celle que l'on associe le plus volontiers à «la science»? En effet, si toutes ont recours à l'argument de la «scientificité», de la «rationalité» ou de la «modernité», pour légitimer leurs dogmes et pratiques, l'association des termes «bouddhisme» et «science» semble plus convaincante, plus plausible, que dans les cas du christianisme, du judaïsme, de l'islam ou de l'hindouisme. C'est avec des moines tibétains que des neuroscientifiques de Harvard ont réalisé leurs expériences, non avec des sœurs bénédictines ou des maîtres soufis. C'est le dalaï-lama qui est invité à donner des conférences sur la conscience au Massachusetts Institute of Technology, non le Pape Benoît XVI. On s'interroge sur les effets cliniques de la «méditation bouddhiste», non sur ceux de la méditation hindouiste, de l'eucharistie, de la lecture des psaumes ou du *samaa* des derviches tourneurs. La cosmologie bouddhiste est associée aux dernières découvertes de la physique quantique, mais rarement les récits bibliques ou coraniques sur l'origine de la vie. C'est au bouddhisme encore, d'ailleurs souvent qualifié de «science de l'esprit», que l'on associe des vertus psychothérapeutiques, et même thérapeutiques, au sens large. C'est au Bouddha, enfin, que l'on accorde le statut de «scientifique», d'«enquêteur» ou d'«investigateur du réel», ce qui paraît inapplicable à Moïse, Jésus ou Muhammad, définitivement relégués au rang de «prophètes». Pourquoi? Le «bouddhisme» et la «science» ont-ils réellement de nombreux points communs? La ressemblance entre les deux est-elle vraiment si troublante? Les paroles du Bouddha

étaient-elles celles de la physique quantique actuelle? Ces questions pourraient paraître absurdes, si elles ne s'imposaient avec autant de force dans la littérature actuelle, profane et savante. Il fallait donc y répondre: ce que le tibétologue américain Donald S. Lopez fait brillamment dans son dernier ouvrage.

- 2 Le titre du livre peut porter à confusion: *Buddhism and Science* ne cherche pas à démêler le vrai du faux dans le discours associant, souvent avec ferveur, bouddhisme et science, mais plutôt à «analyser quelques-unes des différentes manières dont le bouddhisme a été représenté comme compatible avec la science au cours des 150 dernières années» (p.216). L'auteur part du constat suivant: bien que la définition de «la science» et celle du «bouddhisme» aient évolué depuis cent cinquante ans, recouvrant des réalités parfois complètement différentes, l'association des deux et l'affirmation de leur compatibilité ont en revanche perduré. Avec la vision mécanique de l'univers développée par Newton, les apologistes du bouddhisme considéraient le karma comme une loi de cause à effet purement naturelle et mécanique. Après la Seconde Guerre mondiale, le zen a remplacé le Tharavada dans l'imaginaire occidental du bouddhisme, et l'accent fut davantage placé sur la notion d'interdépendance. Puis s'associèrent les notions de pluralité des mondes et de physique quantique, de méditation, de cerveau, de psychothérapies cognitives et de neurosciences, thématiques aujourd'hui essentiellement représentées par le bouddhisme tibétain. Le livre se compose d'une longue introduction et de cinq chapitres traitant chacun d'une dimension particulière du discours «bouddhisme et science».
- 3 Le chapitre introductif retrace l'histoire de la croyance en la scientificité du bouddhisme (ou du moins en leur extraordinaire compatibilité). Le contexte d'une telle assertion aurait été avant tout politique: reprenant les analyses des orientalistes du début du XIX^e siècle, qui firent du bouddhisme, rencontré uniquement dans les textes, une «philosophie» ou une «sagesse» purement rationnelles, une simple morale opposée aux «dogmes» et aux «superstitions» du christianisme, certains porte-paroles des élites asiatiques firent de l'équation «bouddhisme = science» un argument en faveur de l'indépendance de leurs pays: puisque le bouddhisme, notre religion indigène, est rationnel, il faut convenir logiquement que nos nations sont porteuses d'une civilisation moderne; nous n'avons donc que faire ni de votre christianisme, ni de votre tutelle politique. Tel fut en substance le message du «renouveau bouddhiste», ce mouvement religieux asiatique qui reprenait à son compte, dans sa lutte pour la décolonisation, la lecture antichrétienne du bouddhisme des intellectuels européens. Les figures décrites par Lopez, Gunananda et Dharmapala au Sri Lanka, Yang Wenhui et Taixu en Chine, Shaku Soen et D.T. Suzuki au Japon, Gendun Chopel et l'actuel dalaï-lama au Tibet, ont tous pour point commun de rechercher l'émancipation de leurs pays et de se faire les apologistes du bouddhisme comme «religion scientifique». Selon eux, rappelle Lopez, le bouddhisme était «la religion scientifique, la religion la plus adaptée à la modernité à travers le monde entier», et, pour affirmer leur supériorité sur le monde occidental, ces apologistes précisèrent que «c'est un asiatique, le Bouddha, qui connaissait il y a déjà plusieurs millénaires ce que les Européens commencent tout juste à découvrir». Selon l'auteur, il existe un «lien inévitable» entre la question de la «science» et celle du «nationalisme». Et ce lien serait manifeste, par exemple, dans le discours actuel du dalaï-lama, qui présente le bouddhisme tibétain comme «un interlocuteur valable de la science et donc une idéologie appropriée pour une nation moderne qui existera peut-être un jour». Selon Lopez, cette construction du

bouddhisme comme «scientifique» et «moderne» est, dès lors, «une arme» d'autodéfense pointée contre l'Occident. Ce que Lopez semble reprocher à cette approche, c'est que, outre le fait d'avoir un but éminemment politique, elle procède par élimination de tout ce qui, dans le bouddhisme, pourrait être qualifié de mythe ou de superstition, au risque de le dépouiller de toute substance. Car si l'on en retire sa cosmologie traditionnelle, ses dogmes, ses pratiques rituelles, ses légendes, sa conception du Bouddha comme un être surhumain, etc., il ne reste plus de lui qu'une morale simpliste et universelle teintée (aujourd'hui) de psychologisme. Lopez ne conteste pas le fait que le bouddhisme, comme toutes les religions, ne peut échapper aux transformations qui apparaissent nécessairement au fil du temps et des rencontres avec des cultures exogènes. Ce n'est pas ce point qui le laisse «perplexe»: la question qu'il pose est plutôt de savoir «quelles doctrines bouddhistes peuvent être éliminées tout en permettant au bouddhisme de rester bouddhisme»? Que peut-on finalement considérer comme spécifiquement bouddhiste, si ce ne sont pas ses dogmes et ses pratiques religieuses et socioculturelles? Et qui doit en décider, et sur quels critères?

- 4 Le premier chapitre, «First There Is a Mountain», traite de l'une des dimensions jugées «mythiques» du bouddhisme: sa cosmologie. Celle-ci considère traditionnellement que la terre est plate, et que son centre est constitué d'une montagne appelée le Mont Mérou, entouré d'océan et de plusieurs îles sur lesquelles vivent différentes catégories d'êtres: les humains, mais aussi les animaux, les dieux, les demi-dieux, les esprits infernaux et les fantômes affamés. On y trouve également des enfers et des paradis. Lopez raconte que, jusque dans les années trente, les Tibétains croyaient toujours à cette représentation, et que lorsqu'un lama, entré en contact avec un agent britannique bengali infiltré au Tibet, avait appris grâce à lui que «la majorité des nations évoluées» pensaient que la terre était ronde, lorsqu'il vit des «lanternes magiques» et des appareils photo, et qu'il fit part de ses découvertes à son peuple, il se fit emprisonner et torturer. Le problème des bouddhistes tibétains, et des bouddhistes d'Asie en général, face à cette question était le suivant: puisque le Bouddha était omniscient, il ne pouvait ignorer que la terre est ronde, or il affirma qu'elle était plate. Est-ce lui qui se trompait, ou sont-ce les scientifiques modernes qui se trompent? Le Bouddha a-t-il menti délibérément pour s'adapter aux croyances de son temps et ne choquer personne? C'est souvent cette dernière attitude qui prévalut, ou celle, adoptée aujourd'hui par le dalaï-lama, qui considère que le Bouddha était bel et bien compétent («omniscient») sur les questions spirituelles, mais pas sur les questions liées à la nature de l'univers. Une telle cosmogonie n'étant pas compatible avec la «scientificité» du bouddhisme, on a donc opéré une distinction entre les questions relatives à la nature, sur lesquelles le Bouddha se trompait ou mentait par compassion, et les questions «purement spirituelles», auxquelles le Bouddha a apporté, il y a deux mille cinq cents ans, des réponses et des méthodes véritablement scientifiques. Or, pour Lopez, ce rejet de la cosmologie traditionnelle hors de la définition du «bouddhisme» est «une pente dangereuse», car elle pose la question de ce qui est, et de ce qui n'est pas, «bouddhiste». S'il est assimilé à une science, une psychothérapie ou une morale, peut-on toujours parler de «bouddhisme»?
- 5 Le deuxième chapitre («Buddhism and the Science of Race») aborde un sujet particulièrement sensible, et Lopez est ici volontairement provocateur. Il s'intéresse à la théorie indo-européenne qui associait les Aryens de l'Inde à ceux de l'Europe. Cette théorie est née dans le cadre des études linguistiques et philologiques (les études sanskrites essentiellement) qui influencèrent et furent influencées par les théories

racistes nées au XIX^e siècle. Certains apologistes asiatiques du bouddhisme, comme Dharmapala, se sont emparés de la théorie d'une origine aryenne commune à l'Europe et l'Inde pour confirmer la supériorité des enseignements bouddhistes sur le monothéisme d'origine «sémitique». Le Bouddha, indien, appartenait en effet à la caste des brahmanes, aryenne, noble, alors que Jésus était «à moitié un Juif, à moitié un Hittite». Selon Dharmapala, l'origine «sémitique» des trois monothéismes est en soi très mauvais signe. Ces religions, en effet, contrairement au bouddhisme qui «appartient à la famille aryenne», ne peuvent apporter que dégénérescence et catastrophes à l'Asie. Il faut donc s'abstenir de les importer en Asie, ce dernier fief de la pureté aryenne: «Les deux religions sémitiques [islam et judéo-christianisme] qui ont leur origine en Arabie et en Palestine sont responsables du retard du progrès d'une plus grande partie de l'Humanité: l'Asie. L'Islam est responsable de la destruction de la civilisation aryenne de l'Inde. Tout ce qui était beau en architecture, construit par les fidèles de la spiritualité aryenne, s'est effondré d'un seul coup, sous l'effet de l'attaque au marteau du monothéisme sémitique». Ou encore: «Au cours des derniers millénaires, que de cruautés ont été commises par les disciples de ces deux religions au nom de leur divinité sémitique!» Le Bouddha est, lui, qualifié de «grand Sauveur aryen», «de grand Conquérant qui passa les quarante-cinq ans de Son humanité parfaite dans la régénération morale de la plus grande partie de l'Humanité supérieure». Grand sauveur aryen, régénération morale, conquérant, humanité supérieure: des mots qui ne sont pas sans évoquer les heures les plus sombres de l'histoire européenne. En effet, selon Lopez, «le bouddhisme» a été associé à cette «science» bien particulière qu'est «la science de la race». En témoigne une lettre adressée à Hitler de la part d'un dénommé T'ai-hsü, «chef des bouddhistes de Chine»: «Je suis certain que le peuple allemand, aujourd'hui unifié sous l'autorité de leur Führer, a développé de manière extraordinaire trois traits de caractère: la connaissance, le conformisme et le courage. Dès lors, seule la religion bouddhiste, dans laquelle ces trois caractéristiques sont considérées comme des vertus essentielles, peut être la religion du peuple allemand. Et seul le rejeton le plus excellent de la souche aryenne, Shakyamouni, le Très Saint, peut être le leader religieux du peuple allemand, cette branche la plus excellente de l'ancienne souche aryenne!». Il est clair qu'en citant de tels propos Lopez a voulu choquer son lectorat. Néanmoins, il est vrai qu'à une époque «la science» avait parmi l'un de ses objets principaux la «race» et qu'une association entre «le bouddhisme» et cette définition particulière de «la science» a bel et bien existé. Plus largement, cette appropriation des catégories d'«aryens» et de «sémites» par les élites asiatiques montre combien fut grande l'influence de l'impérialisme européen sur la pensée religieuse et politique de ses colonies. Là où l'argumentation de Lopez devient peut-être plus critiquable, ou du moins plus floue, c'est en laissant entendre que ce «racisme» des apologistes bouddhistes du XX^e siècle n'est pas seulement une récupération, mais une représentation traditionnellement bouddhiste de l'humanité. Pour illustrer cette idée, l'auteur s'appuie sur un philosophe bouddhiste indien du VII^e siècle, dont le commentaire du commentaire du Madhyamakashastra de Nagarjuna affirme que l'enseignement du Bouddha ne devrait pas être donné aux individus de castes inférieures, contredisant ainsi l'interprétation du prince Siddharta comme «briseur de castes». L'idée de noblesse, au sens social et racial, n'aurait donc pas été absente de la doctrine prônée par le Bouddha lui-même. En témoignent les fameuses «Quatre Nobles Vérités», qui auraient en fait été mal traduites, puisqu'il s'agirait plutôt des «Quatre Vérités pour les Nobles», ce qui transforme radicalement le positionnement du

bouddhisme originel vis-à-vis de la société et son économie générale du salut (l'accès à ce dernier n'étant plus universel mais élitiste, aristocratique, voire raciste). Lopez ne dit pourtant pas que le bouddhisme est foncièrement raciste: il cherche surtout à le remettre dans son contexte, celui d'une société indienne hautement hiérarchisée et stigmatisante. Le «racisme» du Bouddha serait dès lors nécessairement inclus dans la doctrine bouddhiste. On sent malgré tout très nettement la volonté de Lopez d'aller au bout de sa démonstration par l'absurde. En remontant aux paroles prêtées aux commentateurs des premiers siècles, et au Bouddha lui-même, il entend sans doute désamorcer la critique qu'on pourrait lui faire à propos de Dharmapala: ce n'est pas parce que certains individus se sont emparés du «bouddhisme» pour diffuser et légitimer des théories racistes qu'il faut conclure que le bouddhisme est raciste. Mais la réponse de Lopez à cette objection sous-jacente est un pas supplémentaire dans sa critique: ce qu'il montre, ce n'est pas seulement que certains interprètes modernes ont donné au bouddhisme des allures inégalitaires, voire fascistes, c'est le Bouddha lui-même! Ici se fait jour l'agacement de Lopez et sa volonté d'en découdre avec les apologistes actuels. En définitive, l'auteur finit malgré tout par répondre à la question dont il disait pourtant qu'elle n'était pas la sienne: le bouddhisme et la science ne sont pas vraiment compatibles. On sent là qu'il s'adresse à un double public: celui qui attend une réponse à la question de la scientificité supposée du bouddhisme, et celui qui attend une étude historique sur le sujet.

- 6 Dans le troisième chapitre («Two Tibetans»), Lopez se penche sur deux figures importantes du discours «bouddhisme et science» au Tibet: Gendun Chopel et l'actuel dalaï-lama. Il remarque que «le discours sur le bouddhisme et la science semble avoir été largement, si ce n'est complètement, absent au Tibet au cours des dernières décennies du XIX^e siècle, au moment où la relation entre bouddhisme et science monopolisait l'attention des élites bouddhistes dans le reste de l'Asie». Avant que les références à la science ne deviennent partie intégrante de la rhétorique du bouddhisme tibétain, toute remise en question de la doctrine bouddhiste à la lumière de découvertes scientifiques extérieures était impensable, et pouvait même coûter très cher aux innovateurs: en témoigne le cas du lama Seng Chen Tulku, évoqué plus haut. Le discours tibétain sur le bouddhisme et la science n'est perçu que plusieurs décennies après son apparition dans le reste de l'Asie, premier indice permettant d'affirmer le caractère non traditionnel de l'argument scientifique au Tibet, prédominant aujourd'hui. Second indice du caractère récent de cette récupération: Gendun Chopel et l'actuel dalaï-lama ne se mirent à parler de science que suite à leur passage en Inde, où ils rencontrèrent pour la première fois la culture occidentale. Gendun Chopel interpréta ses découvertes à travers le prisme de l'épistémologie bouddhiste traditionnelle, de manière à rendre les deux types de discours compatibles dans le cadre du bouddhisme, qui restait supérieur. Le dalaï-lama quant à lui opte pour l'idée d'une «collaboration fructueuse» entre le bouddhisme et la science: l'une s'attacherait au monde matériel et à la possibilité de l'améliorer, l'autre à la «spiritualité», qui aurait pour but de rendre l'homme meilleur et de l'aider à vivre en bonne harmonie avec lui-même et ses semblables. Les deux méthodes, scientifique et spirituelle, sont toutes deux indispensables à l'être humain, mais seule la spiritualité (le bouddhisme) est à même de le rendre véritablement heureux. La science seule est stérile (comme l'Occident de manière générale). La conclusion au final est donc la même: le bouddhisme est supérieur à la science, car il va à l'essentiel: le bonheur de l'homme.

- 7 Le quatrième chapitre («The Science of Buddhism») traite de la recherche universitaire sur le bouddhisme, et remonte à son origine: l'étude des langues anciennes, et particulièrement le sanskrit. Le bouddhisme fut d'abord étudié par un biais et dans des circonstances qui n'allaient pas être sans répercussions. Découvert dans des textes en sanskrit et en pali, en dehors de tout contexte de pratique religieuse, culturelle et sociale, il fut interprété comme de pures réflexions philosophiques, dénuées de toute «superstition» ou acte de dévotion, non comme une religion mais comme une philosophie rationnelle et athée – tout le contraire du christianisme, par rapport auquel il constituait un contre-modèle de perfection. La «science du bouddhisme» du XIX^e siècle était donc celle du fantasme de la religion parfaite. Puis, vers les années 1870, ce bouddhisme déjà interprété comme rationnel et moderne, fut repris pour des raisons essentiellement conjoncturelles par la Société théosophique qui en fit la religion «scientifique» qui réconcilie tout: logique et mystique, technique et spiritualité, modernité et antiquité. Des arguments que l'on retrouve aujourd'hui, notamment sous la plume de Matthieu Ricard et Frédéric Lenoir, qui en font «une nouvelle civilisation planétaire» fondée sur «la réconciliation du cerveau droit et du cerveau gauche». La «science du bouddhisme» renvoie donc à différentes versions fantasmées et conjoncturelles d'une religion rarement étudiée pour ce qu'elle est concrètement.
- 8 Le cinquième et dernier chapitre, «The Meaning of Meditation» s'ouvre sur une description précise, longue et particulièrement baroque de la méditation tibétaine traditionnelle. Lopez a visiblement décidé de montrer combien est éloignée de la réalité l'image édulcorée que l'on se fait de la «méditation bouddhiste», coupant court à toute prétention à la scientificité. Sur plusieurs pages, est décrit le rituel de méditation que les moines doivent effectuer: des visualisations longues et fastidieuses de divinités diverses, et que l'on prie en récitant des prières, ces divinités comprenant chacune dans leur corps des lettres sacrées de diverses couleurs et correspondant à différents sons, la réduction de la scène en version microscopique dans l'imagination du méditant, la visualisation du méditant lui-même sous forme de divinité féminine, puis la visualisation d'un rayon de lumière issu du cœur du gourou, qui crée une espèce de feu au niveau de son chakra inférieur, et ce feu, représenté par une lettre sacrée, faisant fondre au niveau de son cœur une goutte rouge qui remonte le long du canal central et vient se fondre avec une goutte blanche située au niveau du chakra du crâne, le tout se mettant à dégouliner le long des canaux subtils et créant ainsi un sentiment de béatitude absolue... sauf que dans la description de Lopez, notre méditant a du mal à se concentrer sur sa visualisation, puisqu'il a dans l'anus des électrodes et des thermomètres destinés à mesurer scientifiquement les effets de la méditation. Car ce méditant expérimenté n'est pas en train de méditer dans une grotte de l'Inde ou du Népal, mais dans un laboratoire de neurosciences en Californie! La description se passe de commentaire, et la question se pose ici de savoir ce qui pousse certains scientifiques à réaliser de telles expériences? Pourquoi une telle confiance aveugle dans les effets «scientifiquement prouvables» du bouddhisme? De plus, les objectifs prêtés à la méditation (une diminution du stress et le développement de la compassion) n'ont rien à voir avec les objectifs traditionnels. Le but de la méditation est de sortir du samsara, d'obtenir la délivrance des passions et d'échapper au cycle des renaissances. Le but de la méditation est éminemment religieux: il s'agit du salut suprême, en aucun cas de l'obtention d'un mieux-être. La méprise est ici totale, de même que la confusion des genres. Mais la question que pose en définitive Lopez est celle de l'identité du bouddhisme: «qui est Bouddha, et qui parle en son nom?» Le Bouddha est aujourd'hui

perçu comme une espèce de sage ressemblant aux scientifiques actuels: il scrute la nature, cherchant à apporter des solutions méthodiques, rationnelles, aux problèmes quotidiens et existentiels qu'il se pose. Il se caractérise en outre (et surtout) par le fait d'être «une bonne personne». Lors d'un séminaire de recherche organisé par Lopez, le dalaï-lama a déclaré que s'il s'en tenait à la vision que les orientalistes ont eue de lui, le Bouddha n'aurait rien d'un être surhumain doté de pouvoirs supranormaux, mais serait simplement «un chic type». Cela, le dalaï-lama le refuse: le Bouddha est pour lui un être surnaturel, surhumain, omniscient et omnipotent, dont les paroles doivent être prises, si l'on ose dire, comme parole d'Évangile. Ce qui montre que malgré ses tentatives d'accommoder le bouddhisme aux représentations occidentales, le dalaï-lama n'est pas prêt à toutes les concessions sur la nature du Bouddha. Celui-ci, rappelle Lopez, a d'ailleurs lui-même déclaré: «Si quelqu'un disait de moi: "Gotama, l'ermite, n'a pas de pouvoirs surnaturels, ne se distingue nullement du commun des mortels par son savoir et sa vision digne des êtres les plus nobles, Gotama enseigne un Dharma uniquement issu du raisonnement logique, en suivant la façon dont les choses se présentent naturellement à lui dans sa réflexion", celui-là, à moins qu'il n'abandonne de telles vues et un tel état d'esprit, celui-là, sûrement, finira en enfer».

- 9 Au-delà de cette mise au point sur les a priori qui font croire à la scientificité du bouddhisme, *Buddhism and Science* s'interroge sur une question fondamentale: qu'est-ce que «le bouddhisme aujourd'hui»? Que range-t-on dans cette définition? Au nom de quoi? Qui est autorisé à le définir? Dans quels buts? Et quelles sont les conséquences d'une telle «modernisation» (démythologisation) du bouddhisme? Pour l'auteur, «voir le bouddhisme comme essentiellement moderne a un coût, un coût dont beaucoup considèrent qu'il vaille la peine d'être payé. Mais avant de payer ce prix, il est peut-être utile de se rappeler ces éléments du bouddhisme qui sont si clairement prémodernes, et de se demander ce que l'on risque en les éliminant». Il est vrai que l'attachement de Lopez à une définition claire, culturelle et religieuse, du bouddhisme et de ce que l'on peut légitimement qualifier de «bouddhiste» peut ressembler à de «l'essentialisme», mais l'auteur est conscient de la critique que l'on pourrait lui opposer en ce sens, et y répond en invitant le lecteur, qu'il soit chercheur, étudiant ou curieux, à faire preuve d'un minimum de sens critique à propos d'une «science» fondée majoritairement, depuis cent cinquante ans au moins, sur le fantasme et la confusion des genres. En cela, le livre a rempli sa mission.