

VOYAGE AU CENTRE DU POLYTHÉISME: LE CAS DE L'ASTROLOGIE

Sylvie Joubert¹

La religion s'entend, sociologiquement parlant, comme l'une des constructions essentielles de la réalité sociale. Même si elle prit en Occident une forme à dominante monothéiste, on ne saurait nier son attrait pour un certain polythéisme des valeurs, dont l'astrologie. C'est de cet attrait dont il va être question ici, de cette combinaison entre monothéisme et polythéisme, entre christianisme et astrologie; un attrait qui peut être vu comme le point de jonction ou de glissement entre religion et religiosité, c'est-à-dire le moment où Dieu, s'acoquinant avec le pluralisme des dieux, ne devient que l'élément isolé d'une religiosité diffuse qui dépasse sa personne ou son institutionnalisation.

L'astrologie reste dans son élan premier le véhicule privilégié d'une croyance grâce à laquelle l'Homme se hisse au niveau du cosmos. En outre, elle semble chargée d'une religiosité dont on peut explorer trois niveaux. D'une part, elle est par excellence l'instigatrice d'une logique polythéiste où règne la confrontation de dieux tels que Mars, Jupiter, Saturne; d'autre part, derrière ce filtre païen où jouent des figures divines se met en scène une logique apophatique qui revient à parler de Dieu par évitement. Enfin, à travers elle le divin élit domicile dans une matière stellaire où va se jouer ce que l'on pourrait appeler une logique anthropocosmomorphe.

Cette proxémie à trois vitesses reliant l'astrologie au religieux façonne un divin tout à la fois archaïque et post-

¹ Sylvie Joubert est sociologue à Toulouse. Elle est rattachée au Centre d'études sur l'Actuel et le Quotidien (C.E.A.Q.-Sorbonne).

moderne, antédiluvien et néanmoins extrêmement actuel. Après trois siècles de silence, la «sorcière» de jadis, complice d'une perversion horrifiante qui mettait en danger le salut de l'homme, réapparaît en cette fin de siècle de façon massive dans les tenants de la croyance astrologique; mais cette fois les «suspectés» d'astrologie et autres non-rationalismes contemporains, loin d'être condamnés au bûcher, contribuent collectivement au changement paradigmatique à l'œuvre actuellement.

Une logique polythéiste

Outre les fondements spéculatif et prospectif qui sont en jeu dans l'astrologie, nous remarquons que celle-ci est le creuset d'un polythéisme au sein duquel dix figures divines interagissent les unes avec les autres: divinités solaire et lunaire, mais aussi Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, Uranus, Neptune, et Pluton se mettent en scène. Leurs rencontres, leurs amours et leurs conflits éternellement présents, racontent l'astrologie dont ils sont les acteurs principaux avec les douze signes du zodiaque. Par là même, l'astrologie donne lieu à une sorte de gigantesque spectacle mythique où sont représentés symboliquement les divers moments et rythmes de l'existence tant individuelle que sociale. L'évocation d'un tel polythéisme est l'expression des multiples formes d'expériences et, en ce sens, nous sommes en présence du «polythéisme des valeurs» cher à M. Weber, grâce auquel il devient possible de scruter les modalités de l'aventure humaine.

En disant cela, il ne s'agit évidemment pas de supposer que l'astrologie, tributaire de son succès actuel, soit en voie de remettre au goût du jour une doctrine admettant l'existence de plusieurs dieux. Par contre, nous pensons que le polythéisme qui lui est inhérent tient lieu de métaphore rendant compte de l'éclatement des valeurs. En bref, disons qu'elle se détourne des cultes et des dispositions rituelles pour mieux s'occuper des incessantes connexions archétypales qui naissent du mouvement des dieux.

Le polythéisme astrologique, qui est aussi polythéisme des valeurs, s'apparente dans ce cas à un paradigme susceptible d'éclairer la connaissance des procédures conflictuelles et des interactions qui sont à la base de la dynamique sociale. C'est ainsi que, prise au second degré et corrélée à une préoccupation cognitive, l'astrologie se révèle être le terrain fertile qui nous met symboliquement en rapport avec les instances sociales d'une existence que, métaphoriquement, les dieux tiennent en cogérance. Bizarrement, cette compréhension du polythéisme nous éloigne du religieux *stricto sensu* et des entités personnifiées, mais nous rapproche de ce que J. Freund appelle des «abstractions philosophiques ou idéologiques»²; par conséquent, l'existence métaphorique des dieux ainsi comprise a une fonction heuristique qui nous révèle l'insularité figurative du paysage social. Certes, la pluralité astrologique nous met en rapport avec un polythéisme prenant sa source dans des figures telles que Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, etc... et, dans le même temps, s'en éloigne pour lui substituer la pertinence heuristique de l'analogie: par là même, les discours qui sont sous-tendus par la grande famille des figures astrologiques sont autant d'allégories qui peuvent aider l'analyse sociologique à cerner les formes et les forces plurielles du social.

Par opposition au monothéisme, le polythéisme tel que l'envisage M. Weber³ nous tient à l'écart du fantasme de l'exhaustivité ou de l'explication rationnelle, préférant à cela l'éclatement des valeurs. Par contre, nous nous séparons de la vision de l'auteur lorsqu'il associe le polythéisme des valeurs au déclin de l'esprit religieux. Justement, l'astrologie est un terrain sur lequel il est possible de déceler simultanément une vocation heuristique issue des «abstractions philosophiques» dont nous venons de parler, ainsi que l'expression active d'un esprit religieux perpétuant l'enchantement. Nous retenons de l'analyse wéberienne que le polythéisme peut caractériser, en dehors de la

² J. Freund, «Le polythéisme des valeurs», dans *Sociétés*, n° 4, p. 7.

³ M. Weber, «Essai sur la théorie de la science», Paris, Plon, 1965; «Le savant et le politique», 10/18, 1975.

sociologie religieuse, l'une des catégories de l'épistémologie, tandis que, dans le même temps, nous récusons l'idée qui consiste à dire que «le polythéisme des valeurs répond au déclin de l'esprit religieux, à une mentalité desséchée par l'intellectualisme rationaliste, marquée par l'abstraction qui dépersonnalise l'existence jusqu'à en faire une mentalité de masse et dominée par le désenchantement»⁴.

À titre de justification, il suffit d'explorer l'astrologie pour se rendre compte qu'elle renvoie à une double revendication: d'une part, le succès que nous lui connaissons aujourd'hui s'inscrit dans la volonté sociale de reconnaître l'éclatement des valeurs, que pour sa part, elle illustre à l'aide de ses abstractions figuratives; et, dans le même temps, elle semble bien être le garant d'un esprit magique parfaitement étranger aux intellectualismes rationalistes.

En définitive, à travers l'astrologie, c'est tout un enchantement mythologique qui refait surface, au sein duquel les figures antiques instaurent une sorte de régime interactionniste source de rencontres, mouvements et vie. Ainsi, l'on peut considérer que son essor dans nos sociétés modernes coïncide avec la générosité d'une logique polythéiste qui prédispose notre temps aux reformulations conjointes de l'épistémologie et du religieux. Et, l'Homme pris dans le cortège magique des figures planétaires interpelle un polythéisme des valeurs qui, plus ou moins consciemment, va lui servir de paradigme, faisant ainsi des frontières de l'activité magique une ligne directrice guidant une procédure de connaissance à la fois respectueuse de l'éclatement des valeurs et détachée de tout moralisme.

En effet, à l'image des dieux grecs dont nous parle M. Augé⁵ et qui ne brillent pas d'une particulière moralité, la

⁴ Citation relevée dans l'article de J. Freund sur M. Weber paru dans les *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° de janvier-mars 1986, CNRS, p. 57.

⁵ M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

logique polythéiste se démet des «devoir-être», fussent-ils épistémologiques ou religieux, au profit d'une acceptation antagoniste où la vie humaine est prise pour ce qu'elle est, c'est-à-dire en dehors de toute transcendance. À ce niveau du raisonnement, il est peut-être paradoxal de noter que cette logique polythéiste n'est pas étrangère à une certaine forme d'athéisme.

L'enthousiasme astrologique que nous connaissons depuis quelques années nous renvoie à un problème anthropologique de fond, irréductible à une approche quantitative du phénomène. Loin de dénigrer les mesures de sondages auxquels l'astrologie donne lieu, nous voulons simplement attirer l'attention sur le fait qu'elle n'est pas seulement une croyance soumise à une série de variables (âge, sexe, profession, situation familiale...), mais bien le réceptacle symbolique de l'expérience humaine et sociale.

La croyance astrologique constitue un phénomène quantitativement important, elle touche une bonne part de jeunes et de femmes, elle est un phénomène qui concerne essentiellement les couches moyennes et populaires, elle intéresse peu les croyants possédant un niveau élevé d'intégration au catholicisme et pour un même degré de croyance religieuse les attitudes diffèrent selon les générations⁶. Toutes ces informations ne contribuent pas vraiment à éclairer l'objet astrologique parce qu'elles n'évoquent que son apparente distribution sociale et, ce faisant, c'est tout le cœur du phénomène qui est occulté au profit d'un discours sommaire et aveugle aux différents enjeux (politique, religieux, épistémologique) que la «mode» astrologique laisse entrevoir.

La logique polythéiste telle que nous entendons l'appréhender, c'est-à-dire indépendamment de toute sociologie religieuse, met parfaitement en relief les préoccupations inconscientes (non forcément rationalisées ou formulées) de la post-modernité, et, si le rapport de l'astrologie à la religion suppose ce détour épistémologique (polythéisme des valeurs), l'on ne peut le réduire non plus à cela. À cet effet, nous proposons d'aborder maintenant le rapport astrologie/religion par la mise en place d'une deuxième logique: la logique apophatique.

Une logique apophatique

Parler de Dieu par évitement, tel est également l'un des rouages que l'astrologie projette sur le corps social. À la non-considération d'un Dieu anthropomorphe se superpose la foi vagabonde d'une logique des astres livrée aux caprices des conjonctures étoilées, et au cœur de laquelle l'itinéraire mythique règne en toute souveraineté sur l'engagement religieux. La figure de Dieu n'est pas l'axe focal de la croyance astrologique,

⁶ Nous trouvons un bon exemple de ce type d'analyse dans l'étude de D. Boy et G. Michelet parue dans la *Revue Française de Sociologie*, n° avril-juin 1986, CNRS, pp. 175-204.

et des concepts tels que l'unité ou l'éternité, qui sont en action dans les grandes théologies, ne jouent pas un rôle moteur dans sa logique: cela signifie-t-il pour autant qu'elle soit dépourvue de dimension religieuse?

Deux sortes de données nous permettent de penser que l'astrologie est solidaire d'une logique apophatique: en premier lieu, sa puissance imaginaire qui donne naissance à une expérience spirituelle reposant sur l'absence d'un discours de Dieu; en second lieu, son expression mathématisée qui indirectement coïncide avec une quête de la forme divine.

L'astrologie ne préconise dans son fondement ni l'option conservatrice des organisations religieuses ni celle des formulations protestataires. En ce sens, elle ne puise son dynamisme ni des affirmations ni des négations de Dieu, et ne peut totalement s'intégrer aux catégories du sacré et du profane. En nous basant sur l'analyse que G. Durand fait de l'expérience religieuse⁷, nous serions tentée de dire que l'astrologie, par les représentations figurées de la divinité qu'elle suppose (polythéisme des valeurs), participe du troisième temps mythique dont l'auteur nous dit qu'il met en rapport l'horizontalité du profane et le surplomb du sacré. Conjointement au temps profane, et à son déterminisme linéaire et au temps sacré relevant des grands mythes naturels, la troisième temporalité nous introduit dans un contexte où c'est «la diachronicité du récit qui s'homologue à la synchronicité du sens spirituel»⁸; le rapport astrologie/religion se présente ici à l'ombre de ce troisième temps dont les figures sont les supports imagés.

À notre sens, l'expérience religieuse de l'astrologie emprunte la voie du temps du mythe que suggère son polythéisme des valeurs: comme nous l'avons vu précédemment, ces abstractions philosophiques ne sont pas les vecteurs culturels d'une religion. Or, dans le même temps, les récits mythiques qui les accompagnent sont l'enjeu d'une expérience religieuse de la troisième temporalité. L'astrologie partage à travers son ordre mythico-symbolique ce troisième temps de l'expérience

⁷ Gilbert Durand, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël, 1984 (Chap. 5).

⁸ *Ibid.*, p. 147.

religieuse, et sa percée sociale des dernières décennies contredit la démythologisation apparente de l'Occident: le centre de cet ordre secrète une lecture de «Dieu» s'inspirant d'une proxémie archétypale faite des personnalités mythiques; tous les récits sous-tendus par cette proxémie permettent à l'astrologie d'y puiser un sens spirituel qui se démet des considérations conceptuelles et mentales. C'est ainsi que parallèlement à son ignorance de Dieu, l'astrologie restitue, grâce à une sensibilité mythologique, une intention religieuse s'abreuvant d'une puissance figurative de l'image. C'est bien dans cette puissance que la logique apophasique prend sa source et, si l'astrologie vue sous l'angle de son polythéisme des valeurs renvoie à une catégorie de l'épistémologie, elle dispose simultanément d'un temps mythique qui revient à parler de Dieu par évitement. Sa prédisposition imaginale l'insère dans un rapport mythique à la religiosité, par le biais duquel sont transmises des «vérités» archétypales évoquant des questions anthropologiques.

La non-linéarité et la non-historicité qui fondent un tel contexte propulsent la personne dans une mouvance religieuse dépendante de l'expérience et qui n'est accessible ni par le raisonnement ni par le niveau chronologique de la réalité. Si Dieu n'est pas l'objet de l'astrologie, dans la mesure où celle-ci ne cherche pas à expliquer l'existence du monde, il se trouve que, dans le même temps, l'éclatement des valeurs porté par les figures réhabilite une puissance spirituelle polymorphe qui naît de l'absence du discours de Dieu. Plus généralement et paradoxalement, nous serions tentée de dire que la logique apophasique, dont l'astrologie n'est que l'une des expressions, témoigne de la bonne santé du religieux. En effet, dépassant cette apparente contradiction, il semble que notre temps soit enclin à rejoindre Dieu par une stratégie du détour, laquelle coïncide avec la chute des grandes explications sociales et religieuses.

À titre d'exemple, le christianisme, qui fut une grande puissance civilisatrice, apparaît en cette fin de XX^e siècle sujet à l'épuisement, et il suffit d'observer ses pratiques, ses cérémonies,

ses vocations ou le nombre des enfants catéchisés pour se rendre compte de son actuel déclin⁹. Le christianisme est par excellence une forme religieuse institutionnelle œuvrant dans l'officialité d'un rapport avec Dieu où l'unification et l'ordonnement occupent une place prépondérante, et au cœur de laquelle il n'est pas question d'évitement. La foi est ici installée dans une certitude qui est à la fois l'objet d'une histoire chronologique et de lieux saints, véritables territoires de Dieu. Or, malgré cet enracinement temporel (histoire) et spatial (lieux saints), nous pouvons conclure avec D. Hervieu-Léger à la fin d'une «civilisation paroissiale» où la religion officialisée s'éloigne du devant de la scène.

La chute du discours sur Dieu, dont le christianisme est une manifestation exacerbée, correspond certainement à l'émergence d'une liaison apophatique: c'est à ce niveau que l'astrologie intervient, dans la mesure où elle incarne simultanément le malaise d'un clergé asthénique et une réminiscence du lien communautaire; et, pour reprendre une idée de l'historien des religions M. Eliade, sans doute pouvons-nous situer un tel déplacement dans le cadre de ce qu'il appelle le «nouveau humanisme»¹⁰, où se conjuguent conscience rationnelle et univers imaginaire, le connu mais aussi le «tout autre»!

La traditionnelle manifestation de Dieu teintée du pouvoir des ecclésiastiques et de leurs entreprises culturelles, s'effrite au profit d'une puissance polythéiste de l'image dans laquelle des pouvoirs symboliques en interactions permettent l'épanchement de formes vitalistes (interaction entre forme vénusienne, forme marsienne, forme jupitérienne, etc.). L'astrologie perpétue l'évitement au même titre que de nombreux autres domaines: aussi, loin de nous l'idée qu'elle soit l'expression exhaustive de cette formulation apophatique. Néanmoins, son omniprésence dans le corps social sous des formes diverses (revues, minitel,

⁹ Cf. à ce sujet l'étude approfondie de D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986.

¹⁰ M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1979.

livres, réunions, journaux, etc.) fait envisager un mouvement social nécessitant une reconsidération profonde de ce que jusqu'alors nous avons appelé «sociologie des religions». Le vecteur apophasique post-moderne dont nous parlons ici laisse entrevoir un renouveau épistémologique de cette sociologie qui ne peut plus désormais réduire ses analyses aux seules formes institutionnalisées, historiques, de la religion.

La logique apophasique met donc en scène une approche de Dieu basée sur l'ignorance de ce dernier et qui, peu à peu, déstabilise la structure d'un pouvoir religieux ayant longtemps constitué la référence paradigmatique de la société. À la suite de cet effritement structurel, la crise du clergé est prolongée par une crise paradigmatique heurtant de plein fouet de nombreuses sphères sociales. À l'intérieur de celles-ci, les normes morales et culturelles explosent en donnant naissance à un éclatement des valeurs que le succès astrologique non seulement confirme mais illustre. À travers l'astrologie se lit la préoccupation de l'éclatement, éclatement dont le social tire une sorte de conscience renouvelée qui situe l'homme dans une intégration au monde dont ni l'homme ni Dieu ne sont le centre.

Avec l'astrologie, l'homme n'est plus au centre du cosmos mais dans sa totalité, et sujet à un rapport synchronique avec lui: très identiquement, Dieu, si tant est qu'on l'insère dans ce processus, n'est pas une centralité anthropomorphe mais un assemblage diffus de puissances archétypales agissantes, plus ou moins conflictuelles, et qui ne sont autres que des représentations figurées de l'univers. Tout ceci marque la crise de plausibilité d'un Dieu chrétien longtemps impliqué dans l'ingérence des affaires humaines, car, dans la mesure où il ne constitue plus le référent social d'un ordonnancement pyramidal, il est suivi de la déroute d'un autre type d'ingérence: celle de la connaissance rationnelle. À nouveau, l'astrologie nous semble effectivement être un réel symptôme de ce déplacement en ce qu'elle constitue une mise en question du «totalitarisme scientifique qui privilégie de façon exclusive une seule approche, positive, rationnelle et analytique des phénomènes de

la nature, au détriment d'autres modes de la connaissance sensible, affective, synthétique du monde»¹¹.

Le fondement religieux de l'astrologie résulte d'un investissement matriciel offert à la personne qui va se retrouver parfaitement intégrée à la nature en terme de synchronicité. En ce sens, les exigences vitales ne sont plus uniquement l'objet d'une dépendance rationnelle ou fonctionnelle, mais engagées dans une connivence rythmique (saisons) et multidimensionnelle (micro/macro). La conscience individuelle ou sociale est alors parole et expression d'un univers en mouvement, dans lequel il devient inopportun de séparer le sujet de l'objet.

Mue par un souci relationnel plus que rationnel, la logique apophatique de l'astrologie parle de Dieu par évitement dans l'exacte mesure où l'on se détache ici des théories de l'organisation religieuse, mais également parce que le monde est évoqué plutôt qu'expliqué, parce qu'il suggère l'absence de limites temporelles, spatiales, conceptuelles d'une forme divine saisissable par sa puissance imaginaire. En tant que formulation du lien conscience-monde, cette forme divine n'est pas étrangère à l'expérience phénoménologique. Aussi, il n'est peut-être pas saugrenu de dire que si l'astrologie interpelle un Dieu symboliquement et archétypalement formulé, c'est toujours en fonction de ce détour philosophique.

En puisant dans les contradictions de la modernité, la post-modernité trace un sillon de réorganisation qui consacre la fécondité de la logique de l'évitement: parce qu'on se démet des grandes explications religieuses, politiques ou autres, le social tente aujourd'hui de se déterminer en vertu de processus indirects apparemment anodins, auxquels l'astrologie participe.

Notre hypothèse serait donc ici de dire qu'en arrière-plan des succès en tous genres de l'astrologie, c'est le désir collectif d'une connaissance apophatique qui est sollicité: d'où l'intérêt pour ces

¹¹ Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 180.

cartes du ciel qui offrent aux personnes des lectures symboliques du monde et d'elles-mêmes dans un discours coloré, analogique, qui laisse en retrait la communication purement intellectuelle et les satisfactions de la preuve par trois. L'enjeu n'est pas ici celui d'une hallucination collective, mais celui d'une sorte de dyslexie volontaire de la part d'un social saturé des lectures réductionnistes et normatives du monde. Il y a là un bon exemple de résistance passive!

À l'image de l'effeuillage qui favorise le développement des fruits, les formulations intellectuelles qui ont agencé les discours modernes s'effacent au profit d'une formulation apophasique dans laquelle les grands thèmes post-modernes font l'objet d'un détour: le divin est résolution du profane: ineptie, ou mouvement de régénération?

Après la puissance imaginaire, la seconde donnée qui nous permet de penser que l'astrologie est solidaire d'une logique apophasique est son expression mathématisée. Dans cette perspective, le divin répond partiellement à l'idéal mathématique, le maniement du nombre devient alors ligne directrice de la logique des astres: le chiffre va guider l'astrologue vers un consensus archétypal¹² que ce dernier concrétise lorsqu'il dresse un thème de naissance, de telle sorte

¹² Le consensus quantitatif opère en astrologie sous forme de calculs et d'«aspects» c'est-à-dire de degrés:

<i>Écart</i>	<i>Nom</i>	<i>Symbole</i>
0°	Conjonction	
30°	Semi-sextile	
45°	Semi-carré	
60°	Sextile	
90°	Quadrature ou carré	
120°	Trigone	
135°	Sesqui-carré	
150°	Quinconce	
180°	Opposition	

Le consensus quantitatif opère en astrologie sous forme de calculs et d'«aspects» c'est-à-dire de degrés:

<i>Écart</i>	<i>Nom</i>	<i>Symbole</i>
0°	Conjonction	ó
30°	Semi-sextile	✕
45°	Semi-carré	└┘
60°	Sextile	•
90°	Quadrature ou carré	□
120°	Trigone	△
135°	Sesqui-carré	└┘└┘
150°	Quinconce	✕
180°	Opposition	∞

que la phase de mathématisation devient un outil essentiel de la démarche.

C'est ainsi qu'au temps de l'expérience religieuse précédemment évoquée se juxtapose cet outil dont le mythe lui-même ne peut se passer. À ce propos, notons que cette complicité du chiffre et de la croyance est un phénomène historique fréquent; les interactions du chiffre et de la religiosité sont un fait qui nous rappelle que la connivence entre foi et raison est ancienne et omniprésente. Une telle complicité est d'ailleurs rendue explicite dans l'ouvrage de H. Küng consacré à la problématique de Dieu¹³, lequel nous montre comment celle-ci réapparaît dans la réflexion de grandes figures de la pensée moderne. La complicité du quantitatif et du qualitatif n'est pas historiquement quelque chose de nouveau, l'étrangeté provient simplement du fait que nos temps industriels hyperrationnels sont en phase d'intégrer ce qu'hier ils considéraient non sans mépris comme non-rationnel: «Il y a quelques temps, comme on lui demandait s'il croyait en Dieu, un lauréat anglais du prix Nobel aurait répondu... "Of course not, I am a scientist"... un temps nouveau s'ouvre où la réponse sera inverse... "Of course, I am a scientist"»¹⁴.

Nous sommes probablement là au cœur d'une problématique contemporaine qui, dépassant le seul domaine astrologique, prédispose aux rapprochements entre mathématisation et divinité. À cet égard, les travaux de S. Lupasco sont très représentatifs des interrogations contemporaines puisqu'il suggère d'élaborer ce qu'il appelle une «théophysique énergétique» qui serait une éthique du contradictoire, une logique de l'antagonisme des trois matières. Le physicien appréhende dans la troisième éthique et dans les formes d'énergies qui fondent la matière, les prémisses de la divinité et, pour cette raison, la troisième éthique du contradictoire est une théophysique religieuse répondant à la prise de conscience des

¹³ H. Küng, *Dieu existe-t-il?*, Paris, Seuil, 1981.

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

antagonismes. L'antagonisme et la conscience de la contradiction forgent ce que l'auteur appelle l'État T, dont on peut dire qu'il marque la relation de l'homme à Dieu. C'est, nous dit-il à la fin de son ouvrage, «l'orgasme de Dieu»¹⁵. Nous avons là un bon exemple du lien qui unit la pensée scientifico-mathématique au problème de la religiosité: à nouveau, la divinité n'est approchée qu'au regard d'un détour interdisciplinaire où s'entremêlent des données physiques, biologiques, psychologiques, et qui sont l'objet d'un discours proprement énergétique dans lequel principe d'antagonisme et État T constituent l'évitement nécessaire de la logique apophatique.

De l'astrologie à l'État T de S. Lupasco, en passant par les «démonstrations mathématico-théologiques» des derniers siècles, ou en revenant à la valeur spirituelle des mathématiques proclamée par Pythagore ou Platon, nous retenons, d'une part, que les options mathématiques ne s'opposent pas systématiquement à la divinité malgré ce que pourrait laisser penser les pistes progressistes de la rationalité moderne et, d'autre part, qu'elles peuvent être les indices certains d'une logique apophatique.

Une logique anthropocsmomorphe

Nous avons vu que si Dieu n'est pas à proprement parler l'objet de l'astrologie, dans la mesure où son polythéisme est principalement consécration des valeurs plurielles plutôt qu'une formulation anthropomorphe de la divinité, ceci ne signifie pas qu'il y ait absence de morphologisation divine.

En effet, si tant est que l'on se lance à sa découverte, il devient alors possible de l'entrevoir grâce à un élargissement du regard où le cosmos se voit-être le support d'une logique anthropocsmomorphe: «Dieu» prend alors place dans le décor particulier du système solaire au sein duquel chaque planète rend

¹⁵ Lupasco, *op. cit.*, p. 97.

compte d'une fonction vitale¹⁶. Nous assistons ici à un déplacement du divin où chaque figure (planète) représente une partie spécifique du corps dont nous pouvons tirer quelques caractéristiques essentielles: la première nous renvoie à une éthérisation des formes qui se substituent à celles plus matérialisées d'un Dieu anthropomorphe, la seconde caractéristique est marquée par la désinstitutionalisation de la croyance et, enfin, la dernière nous met face à une (re-mythologisation) inconsciente (polythéisme des valeurs) de l'image de «Dieu». Éthérisation, désinstitutionalisation et mythologisation semblent être les vecteurs d'une logique propulsant la religiosité à l'échelle d'un cosmos gigantesque, spontané, voire inhumain, perpétuant le mouvement de vie dans un spatial fait de petites représentations figurées.

Ces quelques axes proposés ici, tout en précisant la consistance de l'espace anthropocosmomorphe, nous signalent par la même occasion que, d'un point de vue temporel cette fois, le divin en question nous met en présence de relations a-causales qui reviennent à privilégier le principe de synchronicité. L'instauration de la similitude et des correspondances morphologiques, où les organes vitaux sont perçus à l'échelle du cosmos, nous rapproche de ce que G. Durand appelle le «mésocosme synchronique»¹⁷, lequel nous invite à considérer la coïncidence de l'instantané. Ainsi, la logique anthropocosmomorphe accorde une nouvelle donne non

¹⁶ Soleil = force vitale, cœur, vue
Lune = vie végétative, estomac, appareil digestif
Mercure = poumons, système nerveux
Vénus = organes génitaux internes, appareil veineux
Mars = organes génitaux externes, muscle, tête
Jupiter = foie, circulation artérielle
Saturne = os, peau, articulations
Uranus = système nerveux autonome
Neptune = glande pinéale, canal rachidien
Pluton = glande pituitaire

¹⁷ Durand, *op. cit.*

seulement à l'incidence spatiale de la divinité (éthérisation, désinstitutionalisation, mythologisation), mais aussi, à son déroulement temporel (synchronicité).

L'astrologie est historiquement le fruit des civilisations les plus anciennes. Présente hier et aujourd'hui, elle témoigne d'une certaine pérennité de l'Histoire tout en participant à un renouveau dans les rapports de l'homme post-moderne à la croyance. Si l'hypothèse centrale de notre étude consiste à montrer que l'apport principal de l'astrologie, fut-il inconscient, va bien au-delà d'un simple problème ésotérico-religieux, il n'en demeure pas moins qu'elle reste un facteur de revitalisation et de réadaptation du social à la religiosité.

La nouvelle donne anthropocosmomorphe prédispose à une reformulation spatio-temporelle de la divinité. En retour, celle-ci nous invite à se représenter figurativement une forme relationnelle étrangère à tout moralisme, et sans hiérarchie. À l'image d'une palette supportant un assemblage de couleurs destinées à l'élaboration d'une toile, les figures astrologiques sont, comme dirait S. Lupasco¹⁸, autant de semi-actualisations et de semi-potentialisations soumises à une tension dynamique et énergétique ignorant tout des manifestations du «devoir-être»; en outre, l'agencement de ce rapport énergétique fait intervenir de grands principes moteurs de base que l'on ne peut, contrairement aux dieux de la mythologie, hiérarchiser:

soleil	=	principe d'émission
lune	=	principe de réception
mercure	=	principe de transmission
vénus	=	principe d'harmonisation
jupiter	=	principe de protection
saturne	=	principe de concentration
uranus	=	principe de conception
neptune	=	principe de dissolution
pluton	=	principe de transformation

De ces principes moteurs se dégagent quelques grandes orientations dynamiques, mais cela ne signifie pas, contrairement à la description homérique, que Jupiter (Zeus)

¹⁸ Lupasco, *op. cit.*

révèle un principe supérieur; il n'est pas un roi au milieu de ses vassaux, dans une Olympe étoilée. En effet, le polythéisme astrologique, bien que s'inspirant de la Grèce ancienne, est avant tout polythéisme des valeurs sans prééminence de l'une sur l'autre. Par ailleurs, si les dieux «distribuaient» aux Grecs leur destin, l'astrologie pour sa part ne renvoie pas tant à une «distribution» qu'à une connexion non pyramidale, à une solidarité naturelle matérialisée tant bien que mal dans un polythéisme qui figure la relation synchronique de l'homme avec son environnement. Cette façon de représenter des coïncidences instantanées plutôt que du dynamisme causal l'éloigne de toutes les perspectives hiérarchiques inhérentes à la mythologie, ce qui nous conduit à distinguer le polythéisme synchronique, qui est celui de l'astrologie, du polythéisme plus hiérarchisé et plus causal contenu dans les histoires mythologiques. Les récits mythiques influencent la procédure astrologique dans le sens d'une complémentarité de forces et de besoins, tandis que l'histoire les assimile à une compréhension pyramidale d'ordre plus «politique».

Dans l'ensemble, le rapport astrologique à la religiosité emprunte les voies d'une polycéphalie qui, ainsi que le note M. Eliade dans ses travaux consacrés à l'histoire des croyances religieuses, exprime l'omnivoyance divine¹⁹. En outre, son affinité avec le religieux s'exprime dans la présence indispensable de ses mythes, c'est-à-dire dans la forme religieuse la plus primitive qui soit, et qui nous révèle un aspect permanent de la dynamique sociale. En ce sens, elle se fait complice de la stratégie durkheimienne qui, en vue de déterminer l'humanité présente, commence par s'en détourner pour se transporter au début de l'histoire: «Admettre que les cultes grossiers des tribus australiennes peuvent nous aider à comprendre le christianisme, par exemple, n'est-ce pas supposer que celui-ci procède de la

¹⁹ M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1983, tome 3.

même mentalité...»²⁰. Par conséquent, pourquoi ne pas admettre que le contenu mythico-figuratif de l'astrologie puisse sociologiquement nous aider à comprendre quelques-unes des options de cette fin de millénaire! Enfin, si l'astrologie est religion, c'est probablement en ce qu'elle restitue la face d'un ensemble de relations perçues subjectivement grâce aux images qu'elle projette, et qu'en ce sens particulier elle coïncide peut-être effectivement avec la définition que donne G. Simmel de la religion: «La religion est bien plutôt seulement l'attitude subjective de l'homme, en vertu de laquelle il constitue une face de cet ensemble de relations, ou peut-être la réaction subjective sur la réalité de cet ensemble: elle est tout entière une façon humaine de sentir, de croire, d'agir...»²¹

²⁰ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979, p. 72.

²¹ G. Simmel, «De la religion au point de vue de la connaissance», extrait paru dans la revue *Sociétés*, n° 11, p. 3.