

De *persona* à la Lettre

Ce texte propose de mettre en rapport l'étymologie du terme *persona* et son introduction en théologie par Tertullien par le biais de la conceptualisation de la Lettre en psychanalyse.

L'enjeu est double : l'articulation d'une inconsistance au niveau du discours théologique qui se réfère à la notion de personne, et l'importance de la relation de *persona* au langage, lors de son introduction en théologie par Tertullien, que met en cause un article de R. Cantalamessa [10, p.69-70].

L'évolution du concept de personne a été marquée par l'élaboration trinitaire et christologique du christianisme. Pour Cantalamessa, il s'agit d'un concept clé : "Personne (et hypostase) est, parmi tous les concepts philosophiques tirés du langage profane, celui dans lequel se trouve le plus exprimée l'originalité chrétienne" [10, p.76]. Comment situer cette originalité ?

Si ce concept revêt une importance particulière, il n'en demeure pas moins que des théologiens, dont K. Rahner, y ont dénoncé une divergence fondamentale entre le contenu théologique et celui de la pensée moderne. Leur propos dénonce principalement les éléments suivants.

Dans la pensée actuelle, parler de "personnes" réfère à plusieurs centres d'action, plusieurs subjectivités, plusieurs libertés. Or en Dieu, il n'y a qu'une seule essence et qu'une seule présence à soi. Le maintien d'une sorte d'équivalence entre personne et conscience (nature rationnelle) conduit la réflexion trinitaire à l'aporie. Exprimer trois personnes en Dieu qui se connaissent chacune et connaissent les autres correspondrait à une triplicité des consciences. Une telle perspective ne s'avère pas exacte. Il n'y a pas trois consciences en Dieu, mais une seule subsistant de trois façons [35, p.118].

Même du point de vue de la terminologie formelle, le concept pose des difficultés. Étant donné que l'idée de "nature rationnelle" se trouve directement associée au concept de personne et que dans l'ordre créé la multiplication de la nature va de pair avec celle de la subsistence ¹ [27, col.392] (existence par soi et non dans un

¹. A. Michel mentionne que la désinence latine impose, en français, l'orthographe subsistence et non pas subsistance (ce qui sert à assurer l'existence matérielle).

autre sujet), l'écueil de la multiplication de l'essence (trithéisme) et celui d'une "identité" de la personnalité chez les trois personnes (modalisme) continuent de poser un problème logique.

Comment arriver à trouver une articulation qui évite de tenir un discours inconsistant faisant apparaître une contradiction non seulement en dogmatique, mais aussi dans d'autres domaines (éthique...) qui se réfèrent au concept ?

Le parcours suivi se divise en cinq sections. La première présente l'introduction, par Tertullien (vers 155-220), du terme *persona* dans le discours théologique. La deuxième expose la position d'un auteur contemporain, R. Cantalamessa, sur ce point pour en dégager des conséquences critiques.

La troisième section analyse l'étymologie et le développement sémantique de *persona*. La conjecture de Lacan sur l'écriture et le nom propre jette un nouvel éclairage élaboré dans les deux dernières sections.

1. Tertullien et "personne"

Si le langage de l'Église latine se fixe définitivement au IV^e siècle, il n'en demeure pas moins que la formule "*una substantia, tres personae*" (une substance, trois personnes) fut complétée de bonne heure. En effet, l'honneur revient à Tertullien (vers 155-220) d'avoir introduit cette formule. Introduction et non pas formulation, Tertullien n'utilise nulle part la formule telle quelle : "*tres personae in una substantia*", ou "*substantia in tribus personis*". Par ailleurs, il dit "*substantia*" et "*tres personae*" sans les relier directement.

La citation suivante présente une codification presque complète :

" Ils sont deux : l'un (*alium*) qui dit de faire, l'autre qui fait (cf. Gn 1,3). "Autre", en quel sens tu dois l'entendre, je l'ai déjà déclaré : au titre de la personne et non de la substance, sous le rapport de la distinction et non de la division. Partout du reste, je maintiens une seule substance en trois qui se tiennent ensemble (*cohaerentibus*), mais je suis bien obligé, par la force du sens, de dire "autre" celui qui commande, et (autre) celui qui fait" [41, XII (PL2) col.168, B12-E4 et 41', p.636].

Cette opposition *substantia-persona* se trouve en quelque sorte amorcée dans l'expression de Tertullien : "autre au titre de la personne et non de la substance". Sans parler de délimitation métaphysique, il distingue le Père et le Fils comme deux individus divins sans qu'ils soient étrangers par la substance.

La deuxième partie de la déclaration "une seule substance en trois qui se tiennent ensemble (*cohaerentibus*)", dépend du sens de l'adjectif "*cohaerentes*". "Cohésion" d'ordre économique, il s'agit du genre d'union existant entre plusieurs individus associés à une même œuvre : unité de pensée et d'action entre celui qui dit et celui qui fait. En somme, l'étroite union du Père et du Fils en tant que coopérateurs ne permet pas à la substance divine de se diviser en plusieurs divinités rivales, comme dans le paganisme. Concernant cette unité d'ordre économique, *personae* se relie aussi à un contexte juridique, à savoir le recours à la personne officielle la plus proche. Il ne s'agit pas d'une cohésion d'ordre ontologique². En effet, Tertullien ne compte pas les trois personnes divines comme trois substances mais n'en pose qu'une seule.

a₁ - *Persona et res*

Mais la signification originale de "personne" ne se comprend pas non plus sans le rapprochement avec le terme "*res*", chose [10, p.70]. Tertullien mentionne à propos du Fils : "*res et persona quaedam*" [41, VII (PL 2), col.162, A]³ (chose et une certaine personne). A d'autres endroits, il parle du Père et du Fils en ces termes :

"Le seul fait qu'ils sont dits Père et Fils ne les différencie-t-il pas l'un de l'autre ? Car tout ce qu'ils sont appelés, ils le sont assurément; et tels ils sont, tels ils sont appelés. La diversité des vocables ne permet pas qu'ils soient mélangés, ni à plus forte raison celle des choses dont ils sont les vocables" [41, IX, (PL 2), col.164, E6-10 et 41', p.355].

"*duae res... unius indivisae substantiae*" [41, XIII (PL 2) col.170, B]⁴ : deux choses d'une seule substance indivisée déclare Tertullien.

Une première constatation révèle l'importance accordée par Tertullien à l'association des choses aux vocables appelant les Personnes divines. Deuxièmement, l'énumération des Personnes comme trois "choses"⁵ exprime des existants particuliers et distincts, désignés en d'autres cas par *substantia*. Tertullien évite pourtant ce dernier mot pour ne pas multiplier l'être de Dieu.

2. Tertullien affirme l'unité ontologique dans un autre passage [41, XXV (PL 2), col.188, A 3-7 et 41', p.638].

3. Notre traduction.

4. Notre traduction.

5. Étant donné sa formation juridique et sa renommée comme avocat à Rome, Tertullien exprime aussi par le terme *res* une nuance de responsabilité. Les sens de *reus* l'indiquent : soit demandeur ou défendeur en justice, soit accusé ou prévenu, soit qui a contracté un engagement.

Troisièmement, l'emploi de "*duae res*" à la place de "*duae personae*" permettra d'établir un lien avec le grec *hypostasis* au sens d'objet concret, de chose tangible par opposition à ce qui est inconsistant⁶. Pour éviter de considérer le Verbe comme une voix qui ne soit que du vent, "*flatus vocis*", c'est-à-dire sans substance, le rapport entre *res* et *persona* confère au concept de personne le sens d'une individualité objective.

Ce rapprochement *persona-res* vient du fait que Praxéas avait exagéré l'idée de monarchie et cherchait à introduire son modalisme trinitaire à l'Incarnation en interprétant le Christ comme une manifestation du Père. Praxéas raisonne en se demandant qui était le Fils avant sa manifestation : Dieu ou son Sermo ? Selon lui, il ne pouvait pas exister comme Sermo car une parole n'est que du vent (non pas une *res solida*, une chose solide) et une parole n'est pas celui qui parle (non pas une *persona*). Donc c'est un seul et même Dieu qui s'est fait père en apparaissant comme fils.

L'aptitude du *Sermo* à être reconnu comme personne du Fils se trouve mise en cause. Praxéas nie la substantialité du *Sermo*. Ceci entraîne d'une part l'impossibilité du *Sermo* d'être fils et personne, et impose d'autre part l'interprétation dans un sens dramatique de toute distinction introduite par l'Écriture entre Dieu et une autre personne divine.

Tertullien rétorque en présentant le *Sermo* comme une *res* et utilise l'argumentation sur les noms pour montrer que les vocables différents correspondent à des choses distinctes. Le dialogue des personnes ne réfère donc pas à un sens purement dramatique :

"Tu ne veux pas admettre que le *Sermo* est réellement substantif dans la détermination de la substance, de telle manière qu'il puisse paraître une chose et une certaine personne et qu'ainsi, constitué second à partir de Dieu, il rende effectif que Dieu et le *Sermo* sont deux, Père et Fils. Qu'est-ce, en effet, que la "parole" ? dis-tu, une voix, un son jailli de la bouche... je ne sais quoi de vide... - Mais comment ce qui a été émis de la substance de Dieu même serait-il vide de substance ? En conséquence, cette substance du *Sermo*, quelle qu'elle fût, je dis qu'elle est une personne, et je revendique pour lui le nom de Fils et, le reconnaissant comme Fils, je soutiens qu'il est second à partir du Père" [41, VII (PL 2), col.162, A-C et 41', p.634].

Tertullien explique que la substantialité du *Sermo*, refusée par Praxéas, consiste à être *res* et *persona*. En associant *persona* à *res*, il rejette ainsi une interprétation purement dramatique en faisant de la *res* une subsistance individuelle au sens de "ce qui procède,

⁶ En effet, le sens concret d'*hypostasis* l'associait à *pragma*, c'est-à-dire au *res*, latin (chose).

ce qui est émis de la substance de Dieu". Quant au nom de *persona*, il insiste sur un autre aspect et ne correspond donc pas directement à la subsistance individuelle. Constitué en personne, le *Sermo* ne forme pas seulement une *res* (chose), il est aussi autre que chose. La personne est cet autre que chose, et en tant que telle, principe du nombre en ce Dieu unique, parce qu'elle est position et manifestation de la singularité. Pour être personne, le *Sermo* s'impose d'être chose mais quand un être apparaît comme une personne qui parle à d'autres, il ne s'avère plus possible de nier son existence ni de le confondre avec un autre car il fait nombre. Il ne s'agit donc pas d'identifier *res* et *persona*. Le Fils est la *res* du *Sermo* avant que le *Sermo* ne soit la *persona* du Fils.

Cette place importante de la *res* par rapport à *persona* tient au rapport que Tertullien instaure entre le Père et le Fils. Il appelle le *Sermo* seul "*res substantiva*" (chose subsistante). Bien que son argumentation eût permis, selon J. Moingt, d'étendre le concept à l'Esprit, il n'en demeure pas moins exclu de l'attribuer au Père.

La "chose subsistante" apparaît comme une catégorie spéciale de substances. Elle existe réellement et distinctement, mais **dans un autre en même temps qu'en soi**, et par participation à la substance de l'autre, et non directement par soi. En tant que *res*, elle subsiste en soi et pour soi à la façon d'un individu et d'une substance. En tant que *substantiva*, elle se trouve intégrée dans une substance une et totale à la façon d'une partie et d'un acte de la substance.

Le Père et le Fils sont reconnus comme *res* ayant même distinction et individualité. Mais les personnes divines ne sont pas comptées comme trois "*res substantivae*" au même degré puisque le Père est la substance alors que le Fils et l'Esprit l'*ont*. Le subsister du Père diffère de celui du Fils : il est l'acte d'un sujet se posant lui-même dans sa substance tandis que celui du Fils est le fait d'un objet posé dans une substance par celle-ci. En somme, le Père est la substance divine en sa totalité tandis que le Fils est une "chose" de cette substance dont le Père peut revendiquer la propriété sans que le Fils puisse s'en attribuer la totalité. Tertullien oppose le Père et le Fils comme "*substantia*" et "*res substantiva*", bien que les deux soient comptés comme étant la même "*substantia*" et que celle-ci ne manque pas au Fils : son subsister se trouve lié à celui du Père, il existe dans le Père en même temps qu'en soi par participation à la substance du Père.

En conséquence, le rapprochement *persona*-ressemble permettre un lien avec "*hypostasis*" dans son aspect de réalité objective et consistante. Sur ce point, Tertullien laisse la voie libre. Lorsqu'il met en Dieu une seule substance et trois *res*, il exprime à notre avis et à sa manière la distinction grecque entre *ousia* et *hypostasis*.

Tertullien ouvre-t-il le chemin aux Grecs pour parler de trois hypostases au sens de substance complète, existant en soi ? Un premier élément de réponse permet de considérer que le développement de la notion de "chose subsistante" fait apparaître une certaine correspondance entre le concept d'hypostase et la substance du Père de qui procèdent le Fils et l'Esprit. Le Père constitue "le principe, la source, la racine" de la Trinité. Ainsi s'avère-t-il possible de mentionner trois *res* en Dieu, avec une seule hypostase c'est-à-dire le Père comme hypostase du Fils et du Saint-Esprit puisqu'il répand en eux sa propre substance.

"*Persona*" désigne chacune de ces choses, ayant reçu la détermination de la substance, par son nom individuel. Ce mot n'appartient pas à son vocabulaire philosophique. Les termes de "*species*", "*gradus*", "*forma*" et "*proprietas*" lui serviront de substitut à l'absence de contenu philosophique pour *persona*.

a2. *Persona* et économie

Tertullien attribue aussi à *persona* une visée économique. Le mot *persona* se rencontre à peu près dans tous les traités de Tertullien. Trois types d'usage s'y retrouvent et s'y entremêlent à savoir un usage courant de tendance juridique pour caractériser un individu (nom, fonction), des citations scripturaires où *persona* traduit *prosôpon* ainsi qu'un usage grammatical et exégétique pour discerner les "personnages" qui parlent dans les Écritures.

Dans son emploi **courant** ou **juridique**, *persona* répond à l'intention d'établir l'identité de l'individu dont on parle et qui est objet d'un débat. Il désigne aussi des individus réellement existants, en plus de la personnalité ou du rôle, dans leur distinction d'avec les autres. Enfin, *persona* caractérise l'individu par son rang, sa dignité ou sa personnalité morale : "le pouvoir de délier convient aux gens spirituels conformément à la personne de Pierre" c'est-à-dire à son caractère charismatique.

Cet usage confirme l'utilisation usuelle de *persona* au sens d'individu réel et distinct : cet homme-ci dont il est question. La personne concerne davantage l'apparaître distinctif (individu ayant un nom propre, une fonction ou une condition sociale...) que son individuation métaphysique.

Pour l'usage dans les **citations scripturaires**, Tertullien part des textes de 2 Co 4, 6 ("... pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la *persona* du Christ") et Ps 4,7 ("Fais lever sur nous la lumière de ta *persona*.")⁷, pour y voir la désignation du Christ comme individu, personnage, porte-parole de l'Esprit, ou représentant du Créateur. Il reconnaît dans ces

⁷. Tertullien a traduit le terme grec *prosôpon* par *persona* [28 ou 41', p.613].

paroles la voix du *Sermo* de Dieu qui parlait par la bouche des prophètes, et le déclare caractérisé par sa fonction de représentant. Ainsi, ce n'est pas le sens précis de visage qui s'est véhiculé de *prosôpon* à *persona*, mais surtout l'idée plus large de manifestation.

Contre Marcion, Tertullien avait commenté ces textes et utilisé *persona* pour identifier le Christ de l'histoire comme Fils du Créateur et pour discerner si c'était le Fils ou le Père qui descendit jadis sur terre. Dans le débat contre Praxéas, qui portait surtout sur le Christ, Tertullien utilisait *persona*. Il en vint à affirmer que le Christ est la personne du Fils de Dieu, et non du Père. Décrivant le Christ par son personnage de représentant du Père, il prouva la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit en montrant qu'ils se caractérisent par des appellations, des voix, des fonctions et des conditions diverses. La conclusion s'ensuit : ces personnages différents désignent des individus distincts.

Cet apport de Tertullien marque un progrès pour la réflexion trinitaire. Premièrement, l'extension du mot *persona* fait passer son attribution du Christ comme homme au *Sermo* comme être divin, pour s'étendre ensuite au Fils, au Père et à l'Esprit. Deuxièmement, c'est à partir de son traité contre Praxéas que la compréhension de *persona* s'étend du personnage représentatif à celle d'individu existant distinctement.

Tant que l'individu reste appréhendé au niveau du personnage, le concept de *persona* demeure dans une visée économique. La personne divine se trouve conçue et distinguée telle qu'elle se manifeste au dehors, l'individualité n'étant pas posée dans l'être même [28 ou 41', p.615]. La personne sera considérée non pas de l'intérieur (ou l'*hypostasis*) mais de l'extérieur où se posent les trois comme leurs noms et leurs lieux qui manifestent leur pluralité.

Persona doit être rangée à côté de *forma* et *species* qui signifient souvent l'apparence extérieure. Tandis que *forma* et *species*⁸ se rapportent à la vue, *persona* se trouve plutôt en lien avec le langage et l'ouïe : est "personne" l'individu qui parle ou plus exactement celui qui fait connaître son caractère propre, son personnage, par tout ce qu'il dit [28 ou 41', p.620]. Ainsi n'est-il pas surprenant que Boèce [8,(PL 64), col.1343, D et 41', p.620, note 3] relie *persona* à *personando*. Ce dernier fait allusion au son émis par l'acteur à travers son masque comme au moyen d'un

8. "*Forma*" : dans le vocabulaire trinitaire, les Personnes divines sont trois par la forme en ce sens qu'elles se distinguent numériquement par le principe d'individuation, c'est-à-dire trois subsistants individuels.

"*Species*" : *substantia* signifie la réalité de l'être, *species* précise en attribuant à chacune des personnes la particularité (relation d'origine) de l'existence réelle dans l'énumération de plusieurs choses qui subsistent ensemble.

porte-voix, dont la fonction est aussi de permettre à quelqu'un de se faire mieux entendre.

Considérer cet aspect d'écoute et de parole conduit à un point important souligné par Tertullien : le rapport de *persona* au langage, c'est-à-dire à la grammaire. Avant Tertullien, il existait une méthode d'exégèse théologique qui consistait à discerner et à compter les voix parlant dans l'Écriture pour les attribuer au Père, au Christ, à l'Esprit ou aux Trois simultanément. Cette exégèse prosopographique se caractérise par un rapport avec les grammairiens.

D'abord, la formule "*apo*" ou "*ek prosôpon*" servait à désigner que telle parole venait de tel personnage. Celle-ci se trouvait connue des grammairiens grecs. Hippolyte utilisait cette formule mais sans intention de distinguer les Personnes divines : "L'Esprit Saint a rendu ce témoignage comme par la bouche (*ek prosôpon*) des Apôtres" [22, (PG10), col.825, C et 41', p.561, note 3]. Cette expression "par la bouche de" correspond bien au sens étymologique de *prosôpon*, "en avant du visage". La formulation latine "*ex persona*" ne se rapporte pas semblablement à la bouche.

Deuxièmement, l'assertion (numération) suivante de Tertullien se trouve manifestement empruntée à la règle des grammairiens :

"Des Écritures, qui toutes rendent évidentes et la manifestation et la distinction d'une Trinité, nous déduisons cette prescription : il est impossible de tenir pour un seul et le même celui qui parle et celui de qui il parle et celui à qui il parle, car ni l'intention ni l'apparence de tromper ne conviennent à Dieu..." [41, XI (PL 2), col.167, B15-E7 et 41', p.592].

La double reprise par Tertullien de cette règle, dans ce chapitre, vise à montrer la distinction réelle des individus suite à la véracité du dire de Dieu. Ceci permet de préciser le sens de "*persona*" dans le passage suivant :

"... est exposée la distinction de la Trinité : il y en a un qui parle, l'Esprit, et le Père à qui il parle, et le Fils de qui il parle. De même les autres paroles, qui sont adressées par l'Esprit tantôt au Père au sujet du Fils, tantôt au Fils au sujet du Père, établissent chaque Personne en sa réalité individuelle" [41, XI (PL 2), col.166, E15-D7 et 41', p.592].

Personne ne signifie donc pas formellement l'individualité physique, ni la personne en tant qu'elle parle, puisqu'il s'agit aussi bien de celui de qui, ou à qui, quelqu'un parle. Le concept se réfère plutôt directement au personnage d'un discours, c'est-à-dire celui à qui une parole est prêtée, ou qui paraît mis en cause par une déclaration, ou désigné par un nom. Ce n'est qu'ensuite que la

foi dans la parole de Dieu atténuera le sens dramatique de personne en obligeant à reconnaître sous ce personnage de discours l'existence d'un individu réel et réellement distinct. Ce second temps confèrera à "*persona*" le sens de "personne physique", l'expression de l'individualité, et indirectement la réalité. L'analyse grammaticale et le recours à la véracité du dire divin aura permis de dégager ce sens.

Cet autre texte qui présente un vrai dialogue entre le Christ et le Père, devant témoins, le confirme :

"La voix du Fils au Père pourrait suffire : "Père, glorifie ton nom." Voici que par surcroît le Père répond du haut du ciel : "... Je t'ai glorifié et je te glorifierai à nouveau" (Jn 12, 28). Combien découvres-tu de personnes, perfide Praxéas, sinon autant qu'il y a de voix ? Tu as le Fils sur la terre, tu as le Père dans les cieux" [41, XXIII (PL 2), col.184, C et 41', p.594].

Ici, la distinction des personnes prend un sens plus immédiatement physique. En effet, la voix du Christ, dans un lieu, interpelle le Père qui répond d'un autre lieu, le ciel :

"*Persona* signifie alors directement l'individu physique en tant qu'il s'exprime par la parole et se distingue des autres par sa condition, sa situation et sa disposition" [28 ou 41', p.594].

Rappelons que Praxéas refusait au *Logos* sa réalité, son propre *prosôpon*. Tertullien argumentera en partant des notions populaires de *persona* appliquées au *Logos* dans l'Écriture (Dieu le Père et Dieu le Fils se parlent) [41, XI (PL 2), col.166, C et 19, p.180] ; l'utilisation du pluriel en parlant de Dieu dans la Bible [41, XII, (PL 2), col.167, C] ; des allusions à diverses voix émises vraisemblablement par des personnes différentes [41, XXIII (PL 2), col.184, C] ⁹. Il conclura en disant que des noms différents se rapportent à des personnes différentes :

"Dieu a voulu rendre nouveau le sacrement, en sorte qu'il soit cru unique d'une façon nouvelle, par le Fils et l'Esprit, afin d'être désormais reconnu Dieu manifestement dans ses propres noms et personnes, lui qui, tout enseigné qu'il fût dans le passé par le Fils et l'Esprit, n'avait pas été compris" [41, XXXI, (PL 2), col.196, B et 41', p.577].

Notons enfin que l'association de *nomina* (noms) et *personae* (personnes) ne correspond pas à une identification des deux termes. Le premier renvoie à l'argumentation sur les appellations

⁹. Cfr. aussi transfiguration Mt 17, 1-8.

révélées (*Sermo*, Esprit de Dieu...) tandis que *persona* concerne l'argumentation sur les paroles qui s'interpellent et se répondent, et sur les personnages situés dans des lieux différents et des fonctions complémentaires.

Par cette confrontation des noms et des voix, Tertullien affirme contre Praxéas que le *Logos* est substance et personne. Par ce dialogue de reconnaissance mutuelle, comme il en est entre des individus réels, il en conclut que les trois sont aussi distincts que les personnages d'un récit ou d'une tragédie puisque l'Écriture en parle d'une façon véridique sans jeu de représentations imaginaires.

Graduellement, *persona* passe du sujet logique du nom ou du discours au personnage du récit, puis à l'individu physique qui est là et qui parle : une personne est un être qui parle et agit [19, p.179-180].

Ce que nous avons développé précédemment nous permet d'affirmer que Tertullien, en introduisant *persona* dans le langage théologique, rassembla d'un seul coup les concepts et la formulation implicite de la formule trinitaire occidentale. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'il aura fixé la signification philosophique de *persona*. Il s'avère peu vraisemblable que Tertullien ait élaboré à lui seul ce concept d'un jet de plume. Le terme *forma* correspond davantage au concept ultérieur de personne que celui de *persona*.

Il ne faudrait donc pas réduire cette naissance de *persona* à une application théologique si brillante fût-elle. Quel sens marqua *persona* dans cette introduction du terme par Tertullien ¹⁰ ? Selon

¹⁰. Quant à savoir si Tertullien a pris le terme *persona* au vocabulaire du droit et l'a utilisé dans un sens juridique, la question demeure discutée. G.-L. Prestige et R. Cantalamessa s'opposent à la prétention générale voulant que *persona* revête principalement un aspect juridique, à savoir la désignation du possesseur d'un titre légal d'héritage, un sujet de droit [33, pp.143 et 190 ; 10, p.69].

J. Moingt adopte une position plus nuancée :

"Quoi qu'il en fût à l'époque du sens précis de *persona* dans le vocabulaire du droit, il n'est guère contestable que Tertullien en fait un usage juridique..." [41', p.568]

et

"A diverses reprises nous avons dit qu'à tel endroit il raisonne en 'juriste' ou donne une valeur 'juridique' à tel concept. Nous l'avons fait, et nous continuerons à le faire, au sens large où le langage commun qualifie par ces termes toute manière de penser, de s'exprimer ou de discuter, qui s'apparente à celle d'un homme de loi, à quelque catégorie qu'il appartienne. Plus précisément, nous le faisons sous la pression d'une nécessité qui s'est imposée à tous ceux, sans exception, qui ont étudié Tertullien, y compris ceux qui se défendent de voir en lui un vrai 'juriste'. L'adjectif 'juridique' sert, en effet, dans son cas à désigner des modes de raisonnement très caractéristiques, de type autoritaire ou procédurier, par prescription, préjugé, dénomination, imputation, etc.; et il sert pareillement à délimiter, dans l'usage qu'il fait de chaque mot, **une zone intermédiaire entre l'acception courante de ce mot et son utilisation philosophique**" [41', p.556, notre souligné].

D'une part, le sens juridique et un mode d'exposition inhérent se retrouvent dans les écrits de Tertullien. D'autre part, cette visée ouvre à d'autres effets de sens.

les expressions bibliques où "*persona*" traduit "*prosôpon*" (Ps 4, 7; 2 Co 4, 6), le sens précis de face ou visage se retrouva du côté latin avec l'idée plus large de manifestation. En accord sur ce point avec Cantalamessa, on peut affirmer que : "... **le terme personne naît avec le sens d'interlocuteur**, ou de sujet grammatical, qu'il avait dans l'exégèse prosopographique" [10, p.69]. Notons d'emblée que cette signification ne pouvait pas provenir de l'élaboration grecque puisque ce sens ne faisait pas partie du terme *hypostasis*.

De l'ancienne habitude de scruter les voix sacrées, de les identifier, Tertullien suggéra l'idée de démontrer la pluralité divine par la distinction des voix. Mettant ces voix en dialogue, selon l'Écriture, l'idée d'interlocuteur passa au concept de *persona*.

Selon J. Moingt, Tertullien peut être certes considéré comme débiteur et héritier de ce type d'exégèse mais cela ne suffit pas à expliquer directement l'usage de *persona* :

"Il avait l'habitude de la méthode exégétique qui consiste à discerner de qui vient telle voix, et il usait à cet effet de la formule *ex persona*, bien connue des rhéteurs. Cela ne lui avait pas donné l'idée de parler des "Personnes" divines, jusqu'au moment où survint Praxéas" [28 ou 41', p.565].

Rappelons que la formule grecque "trois *hypostasis*" est née de l'affirmation de l'existence réelle du Père, du Fils et de l'Esprit en réaction au modalisme.

2. Position de R. Cantalamessa et ses conséquences

De Tertullien, Cantalamessa reconnaît l'élément grammatical : "le terme de personne naît avec le sens d'interlocuteur, ou de sujet grammatical, qu'il avait dans l'exégèse "prosopographique"". Pour lui, "cette exégèse a préparé la route à la venue du terme "personne", mais n'en a déterminé le sens que dans une mesure secondaire. Elle a servi à mettre en lumière une pluralité (deux, trois) en Dieu ; peut-être a-t-elle facilité le recours au terme "personne"" [10, pp.69-70].

Il en conclut : "Mais quand, finalement, le terme "personne" a fait son entrée dans la théologie, son sens est apparu différent, signe que l'origine *aussi* était différente" [10, p.70] ¹¹.

¹¹ Notre souligné.

Cette citation donne lieu à deux interprétations que le texte n'élimine pas. La première, l'origine de "personne" est différente du sens de sujet grammatical (Tertullien) qu'il avait dans l'exégèse "prosopographique". En ce cas, l'origine ne s'oppose pas nécessairement au contenu théologique, mais revêt un aspect secondaire par rapport à l'originalité produite par la réflexion

Ainsi l'auteur considère que le sens d'interlocuteur étant secondaire, il sera supplanté par celui que *prosôpon* et *persona* avaient dans le langage usuel : individu, être humain particulier, réalité concrète dans une espèce donnée. L'importance de *persona* en tant que sujet grammatical (distinguant sujet parlant, sujet parlé, et sujet entendant) n'aura donc duré qu'un temps ¹².

En conséquence, c'est bien dans le rapprochement de *persona* avec *res* et son opposition avec *substantia* que Cantalamessa situe l'apport majeur de Tertullien sur le développement du concept :

"L'évolution du concept de personne commence au moment même de son ascension par *l'opposition substantia "persona" qui en délimite clairement la sphère* d'application métaphysique. Pour comprendre la signification originaire de "personne", il est toutefois indispensable d'avoir aussi présent le rapprochement *persona-res* ¹³" [10, p.70].

Certes, les conflits de terminologie qui surgiront au sujet des formulations trinitaires et christologiques montrent bien que la distinction entre *persona* et *substantia*, et sa correspondance du côté grec, furent la source de plusieurs difficultés qui en indiquent l'importance. Mais le problème que soulève Cantalamessa concerne la dissociation, ou la divergence entre l'étymologie de *persona* et les significations de ce terme dont les développements théologiques marqueront l'essor.

A son insu, il soutient en quelque sorte que Tertullien serait le témoin charnière lui permettant d'affirmer que les connotations étymologiques n'auraient rien à voir dans les significations de personne, celles-ci relevant du seul génie chrétien. En effet, pour Cantalamessa ce concept est apparu différent, "signe que *l'origine aussi était différente* ¹⁴" [10, p.70].

Cette position consiste à affirmer et à mettre en évidence l'originalité de la réflexion chrétienne, au point que Cantalamessa en établit la réciproque, à savoir que ce concept est "celui dans lequel se trouve *le plus exprimée* l'originalité chrétienne¹⁵" [10, p.76]. Un des principaux apports caractéristiques du christianisme serait d'avoir opéré cette distinction, c'est-à-dire cette divergence d'avec l'origine étymologique du concept de personne.

théologique.

La deuxième met en opposition l'origine de *persona* et son contenu théologique. Dans cette perspective, le sens de sujet grammatical se situe dans le même cas que l'origine, c'est-à-dire en divergence avec le contenu du sens chrétien.

Nous développons dans cette section les conséquences de cette deuxième interprétation, puisque la première deviendra un cas particulier de la deuxième.

¹². Le temps où l'exégèse "prosopographique" exerçait une influence ?

¹³. Notre souligné.

¹⁴. Notre souligné.

¹⁵. Notre souligné.

3. Étymologie et développement sémantique de *persona*

Notre analyse, partielle il va sans dire, consistera donc à mettre en relief la continuité qui existe entre l'étymologie de *persona* et son entrée en théologie¹⁶ dans son rapport inhérent au langage, et que Tertullien a souligné. Cette continuité sera développée par le surgissement d'une structure fondamentale¹⁷ qui s'y relie directement.

L'étymologie et le développement sémantique de *persona* s'avèrent obscurs et compliqués. Assez tôt, les Latins ont cru en une relation entre *persona* (masque) et *personare* (résonner, retentir). Si cette association entre *persona* et *personare* revêt plusieurs difficultés pour expliquer le passage de l'un à l'autre, il n'en demeure pas moins que sa précocité a permis une éventuelle influence sur l'évolution sémantique de *persona*.

Selon l'hypothèse la plus vraisemblable, le latin *persona* dérive du mot étrusque *Phersu* (ou du nom propre *Persepona*) [29, p.293], terme associé ensuite au culte et aux rites de la déesse Perséphone. Le nom de la déesse en serait venu à désigner le "masque"¹⁸ du fait que des masques étaient portés lors des fêtes de Perséphone.

Il se peut qu'à la racine de ce terme se trouve une forme adjectivale, telle "*larva*" *persona* [29, p.291]¹⁹ : "masque" *phersonien*, c'est à dire le masque de *Phersu*. Le substantif *larva* serait tombé tandis que l'adjectif *persona* employé substantivement aurait signifié masque.

Comme le suggère Nédoncelle, ceci entraîna en conséquence une étonnante confusion de racines : "*personus* (qui résonne) et *persona* ont dû confluer de bonne heure dans l'inconscient des Romains" [29, p.293]. L'association des mots aurait été rendue possible en raison de l'effet psychologique et technique du masque, en dépit de l'origine étymologique totalement différente. Ce rapprochement des deux termes proviendrait du fait que les premiers masques grossissaient sans doute la tête de l'acteur, sans renforcer le son. Mais du point de vue psychologique, le grossissement de la tête par les masques invitait l'acteur à enfler la voix. Puis, ces masques ont pu comporter ensuite des dispositifs facilitant l'effet de résonance ou d'émission.

¹⁶. Considération du cas particulier : divergence entre étymologie et le sens de sujet grammatical (Tertullien).

¹⁷. Considération de la différence radicale : à la fois l'étymologie et le sujet grammatical se dissocient du sens théologique.

¹⁸. Il s'agirait alors du déicide d'un dieu étranger.

¹⁹. Les Larves étaient des génies malfaisants qui venaient tourmenter les vivants sous des figures hideuses, d'où *larva* pour signifier le masque de leur apparition.

L'histoire de la signification du mot *persona* aurait donc commencé avec les rites étrusques et de là aurait gagné la scène. Comme le style du théâtre romain trahit manifestement une influence étrusque, *persona* en vint ainsi à signifier masque par substantivation. Au moment de la seconde guerre punique (218-201 av. J.-C.), *persona* peut signifier masque de théâtre, personnage d'une pièce de théâtre ou "rôle de théâtre", peut-être même déjà "personne" au sens d'individu.

Suite à un développement sémantique rapide, toutes les acceptions de ce substantif apparaissent d'un seul coup, avec Cicéron au I^{er} siècle av. J.-C. :

"Rôle en justice ; personnage ou rôle social ; réalité ou dignité collective ; personnalité marquante ou constituée en dignité ; personne juridique par opposition aux choses ; personnalité ou caractère concret d'un individu ; notion philosophique de personne, c'est-à-dire la nature humaine, soit en tant qu'elle est strictement individuelle, soit en tant qu'elle participe à la raison" [29, p.297].

Les racines étymologiques de *persona* (dans son rapport avec *Phersu*) d'origine étrusque peuvent expliquer une partie du contenu sémantique de ce terme : masque de théâtre, personnage d'une pièce et probablement rôle (théâtral). Quant à personne au sens d'individu, il serait difficile de confirmer cette acception au moment de la seconde guerre punique.

Si l'origine étymologique de *persona* vient du nom *Persepona* ou d'un adjectif archaïque relatif à *Phersu* [29, p.293], à qui ou à quoi pouvait correspondre ce terme étrusque "*Phersu*" ?

Dans la tombe des Augures de Corneto-Tarquinius, une fresque du mur principal présente deux fois l'inscription "*Phersu*". Sur le côté gauche, le terme se trouve inscrit près de la tête d'un personnage masqué vêtu d'un court habit frangé et d'une casaque serrée à fond rouge sur laquelle sont cousus de petits morceaux d'étoffe de teinte claire qui ressemblent à des ossements brisés [14, p.119-120]. Il porte un très haut couvre-chef conique à bandes blanches et noires. Devant ce personnage masqué se trouve un homme vêtu d'un pagne, la tête enveloppée d'un sac obstruant sa vue, qui tient dans la main droite une massue pour tenter de lutter désespérément contre un dogue furieux qui lui a planté ses crocs dans la jambe gauche. La lutte s'avère d'autant plus pénible que ses gestes sont entravés par le personnage masqué qui tient délicatement dans sa main gauche levée une longue laisse, peut-être attachée au collier du chien, s'enroulant autour du cou, du bras et de la jambe de l'homme encapuchonné.

Dans le prolongement d'une autre scène du côté gauche, l'individu masqué avec l'inscription "*Phersu*" se retrouve de nouveau et il semble danser ou peut-être fuir.

Dans la tombe du Polichinelle, il reparaît encore avec le bras levé et dansant légèrement. Bien que sa coiffure ressemble ici à un chapeau de magicien, avec un pompon à l'extrémité, il est sans contredit masqué de façon caractéristique avec un loup (demi-masque) de couleur foncée auquel est suspendue une longue barbe noire. Quant à sa casaque, elle est recouverte d'un damier de carreaux alternativement noirs et blancs. Jacques Heurgon souligne alors les rapprochements entre *Phersu* et le comique italien : "... une *Atellane* de Pomponius était intitulée les *Pannuceati*, de *pannus*, morceau d'étoffe, et l'on se rappelle la casaque de *Phersu*"²⁰ [21, p.267].

Dans une autre perspective, il s'avère pertinent de noter que le nom d'*Atellane* était un genre de farce populaire ayant eu ses premiers succès dans une petite ville nommée Atella, située en Campanie mais soumise à une profonde culture étrusque. Le masque constituait une caractéristique obligatoire pour les personnages au point que le poète Naevius (270-201 av. J.-C.) fit représenter une *Atellane* latine jouée par des acteurs dits "*Atellani, qui proprie vocantur personati*", "**qui s'appellent proprement les Masques.**" Le nom des masques est aussi connu, et certains sont reconnus comme étrusque : par exemple, Dossennus le Bossu [21, p.268].

Ce qui précède fournit une piste d'analyse concernant ce personnage de *Phersu* dans la tombe des Augures. Il ne faudrait pas croire que le "jeu funèbre de *Phersu*" avec le dogue était une simple fantaisie exceptionnelle. Le même duel entre l'homme encapuchonné et le fauve a été retrouvé dans la tombe des Jeux olympiques [21, p.265]. Dans cette tombe, *Phersu* apparaît dressé à mi-corps au bout de la piste où s'élancent les chars. Sa taille surhumaine semble celle d'un dieu. Ces monuments étrusques de 550 av. J.-C. décrivent donc une scène rituelle où le masque était en usage [14, p.119-120].

Peut-on arriver à déterminer ce que représente "*Phersu*" : le danseur masqué ou le masque lui-même ? Pourrait-on trouver une divinité y correspondant ? Il s'avère que la mythologie gréco-

²⁰. Ce lien avec le costume de *Phersu* établit aussi un rapport avec le narcissisme et le morcellement lié à la personnalité comme le souligne J.-M. Vappereau dans son excellent ouvrage, *Étoffe*, p.40-46 et 241-252.

Il présente la notion de personne et de masque comme étant "ce lien entre le moi et la tension (qui) s'établit par l'intermédiaire des jeux du cirque à Rome, des sacrifices, du costume de polichinelle (phallus)", p.42. Notre analyse lui doit beaucoup puisque c'est la même structure de la topologie du sujet développée par l'auteur que nous tenterons de dégager, par le biais d'une nouvelle conceptualisation du concept lacanien de Lettre en tant que ligne sans point.

étrusque ne nous donne pas tellement de précision à ce sujet, les interprétations étant multiples.

Phersu pourrait être aussi bien le père d'Hécate-Perséphone c'est-à-dire Persès fils du soleil, ou encore Perseus, héros qui tua la Gorgone ²¹ en se rendant invisible grâce au casque d'Hadès. Pourrait-il s'agir de l'époux de Perséphone ou de son mari déchu, ou encore d'un serviteur exécutant de ses hautes œuvres ? En somme, si *Phersu* ne désigne pas une divinité ou un démon particulier, il représente alors un bourreau qui porte le masque de cette divinité ou de ce démon. Selon les indications trouvées dans les tombes, M. Nédoncelle mentionne deux remarques importantes :

"Il paraît inconcevable que *Phersu* soit le nom du masque pur et simple" [29, p.289]

et

"La mention *Phersu* est si près du visage ou plus précisément de la bouche, dans l'un des tableaux, que le personnage semble proférer son *nom propre ou le nom de sa fonction* ²² ; en outre, les inscriptions qui concernent d'autres figures de la fresque suppriment le doute à ce sujet" (c'est-à-dire que *Phersu* ne désignerait pas le masque) [29, p.288].

Ainsi, *Phersu* serait soit le nom de cet individu masqué, soit la désignation du masque à condition qu'il dénomme l'être supérieur dont il est l'exécutant et dont il porte le masque. En conséquence, il s'agit bien de *Phersu* comme nom propre.

Cette interprétation permet de comprendre le lien avec l'expression "masque de *Phersu*". L'association de *Phersu* à l'*Atellane* où les acteurs sont à la fois appelés "Masques" et aussi du "nom de leur masque" indique la différenciation qui s'est établie entre l'acteur et sa fonction. Son rôle, ou sa fonction, se trouve marqué par le nom du masque **en tant qu'il se réfère au nom propre** du personnage présenté par l'acteur : ce qui correspond bien à l'inscription de la tombe des Augures.

Ces résultats révèlent le rapport de *persona* à un nom propre (du personnage directement, ou en tant qu'exécutant révélant le nom propre d'un Autre) et un nom propre inscrit, quelle que soit la désignation exacte de *Phersu*. A cet effet, il n'est pas anodin de noter qu'un nom propre marque une conjonction particulière à l'écriture et au concept de Lettre ²³ en psychanalyse.

²¹. Nom des trois sœurs, filles d'un dieu marin qui changeaient en pierre tout mortel qui osait les regarder.

²². Notre souligné.

²³. "Lettre" est inscrit avec une majuscule pour indiquer que ce concept ne se réduit pas au caractère d'écriture.

4. Le nom propre et la conjecture de Lacan sur l'écriture : une question de Lettre

Lacan s'est vivement préoccupé de la question de l'écriture, et spécialement depuis son séminaire sur l'Identification en 1961-1962. La remarque suivante en témoigne :

"... après m'être tapé les machins sur l'écriture de bout en bout, parce que je fais cela ... je me crois obligé de faire cela de bout en bout pour être sûr de choses que m'a apprises, en me le démontrant, mon expérience la plus quotidienne" [S XVIII, 10 mars 71].

De a discurso

Présentée en tant que reliée directement à ce qui surgit de l'expérience analytique, c'est donc dire l'importance qu'elle revêt pour ce qui est de l'inconscient et du langage.

L'élaboration de Lacan sur l'origine de l'écriture se réfère aux travaux de Sir Flanders Petrie ²⁴. Ce dernier montre que bien avant la naissance des caractères hiéroglyphes, on retrouve sur les poteries des marques qui constitueront à peu près toutes les formes utilisées par la suite dans l'alphabet grec, étrusque, latin, phénicien. Lacan en tirera les conséquences qui peuvent se résumer en trois temps [3, p.153-176]. Pour parler de conjecture sur l'origine de l'écriture, trois éléments déterminent les relations : du langage, des objets et des signes distincts des objets.

Le premier temps se constitue de la **lecture du signe** : les marques (traits inscrits, ou signes) sont seulement lues, c'est-à-dire que l'inscription graphique des traits de l'objet est nommée du nom de l'objet par des éléments du langage. L'inscription graphique "signe" la marque de l'objet, tout à fait comme l'inscription d'une marque de fabrication sur les poteries que mentionne Petrie. Cette distance, cet écart, cette différence entre l'objet et les traits constitutifs du signe, entre l'objet et les traits du dessin créent une équivoque au niveau de cette lecture du signe. Les traits, les marques effacent, enlèvent quelque chose de l'objet. Magritte le souligne fort judicieusement par ces traits du dessin d'une pipe, avec l'inscription en dessous: "ceci n'est pas une pipe". L'image de l'objet n'est pas l'objet ²⁵.

Avec le deuxième temps se produit un renversement du rapport de lecture des marques qui ont été vocalisées. Maintenant, le signe va servir à désigner le phonème qui a permis de le lire. **La marque écrit l'élément du langage qui la lisait.**

²⁴. Lacan soulignera ce travail explicitement à deux reprises au moins [S IX, 20 déc.1961 et S XX, p.36].

²⁵. Cette équivoque se retrouve aussi entre l'infans et son image dans le miroir, entre un individu et sa représentation photographique...

Selon cette perspective, il apparaît bien que la différence entre les deux temps est bien étroite puisque le même matériel au niveau du nom et du signe sert aux deux temps. Pourtant, ceci montre bien la conséquence qui découlait des travaux de Petrie développée par Lacan. Ces marques attendaient en quelque sorte d'être lues dans un premier temps, et les éléments du langage se trouvaient en latence d'être écrits dans le second temps. Ce caractère de latence donne lieu précisément à un phénomène de reprise, de redoublement qui se situe au cœur de cette structure (E a, pp.11-61) ²⁶.

Si ces deux temps n'indiquent qu'un renversement du rapport du nom au signe, la différence qui pourra en surgir sera d'autant plus grande. En effet, le signe pourra écrire le signifiant du nom mais pour un tout autre objet tel que l'illustre un rébus : le troisième temps. J. Allouch nomme cette opération, une translittération : "l'écrit se règle sur la Lettre" [3, p.18].

L'écueil à éviter serait de croire que la "Lettre" est la lettre, que le caractère d'écriture (le signe) est la "Lettre" lacanienne. La translittération ne se réduit pas une à transcription de caractère, mais plutôt à une **insistance** du fonctionnement de la Lettre ²⁷. Lacan y insiste dans un commentaire de son texte intitulé *Lituraterre* (1971) :

"Vous allez naturellement vous foutre dedans, c'est-à-dire que, sous prétexte que le caractère est lettre, vous allez croire que je suis en train de dire que dans le japonais les épaves du signifiant courent le fleuve du signifié. C'est la Lettre, et non pas le signe, qui ici fait appui signifiant ..."
[S XVIII, 12 mai 1971],

Cette méprise entre la Lettre et la lettre trouverait écho dans les vaines investigations des plus minutieuses fondées sur un quadrillage de l'espace ²⁸ qui esquivent pourtant la "Lettre en souffrance" à vouloir en ignorer ces effets de soustraction.

La Lettre est ce qui échappe, reste en marge du signifiant, bien qu'elle y soit conjointe. Elle est le réel ²⁹ du signifiant. La Lettre

²⁶. Comment faire une lecture du début des *Écrits* sans remarquer le texte "Introduction" situé à la page 44, alors que le séminaire sur "La Lettre volée" commence à la page 11 ? Il s'agit d'un style d'ouverture !

²⁷. L'écriture : "translittération" marquerait cet aspect de la Lettre qui insiste, qui fait corps, tandis qu'une traversée de la Lettre s'écrirait "une translittérance".

²⁸. L'investigation vaine des policiers pour retrouver la "lettre en souffrance" du conte de Poe en témoigne (E a, p.24-25 et S IV, p.236).

Dans ce séminaire sur "La Lettre volée", Lacan amorce une conception de la Lettre et de l'espace : "... une Lettre est justement nulle part" [S XVIII, 17 mars 1971].

²⁹. Il faut distinguer de la réalité qui serait plus près du registre de l'Imaginaire. Le réel réfère à ce qui est de l'ordre de l'impossible par rapport au dire (registre du Symbolique), et par rapport à ce qui donne consistance (registre de l'Imaginaire).

échappe à l'écriture et à la lecture comme de la voix ³⁰ échappe à la parole et du regard (du "se faire voir") à la vision. En considérant un caractère de l'alphabet, le travail de la Lettre révèle cet aspect. Le caractère "c" considéré seul n'est plus tout à fait le même lorsqu'il est pris dans un mot, par exemple "chose". Sa prononciation s'en trouve changée. La Lettre fait littoral entre réel et symbolique : tracement de bord en même temps que rature d'aucune trace (E t, p.3-10). *Littoral*

Lacan situe aussi le nom propre dans le sillage de la Lettre, de l'écriture. Le nom propre constitue l'ancrage où s'articulent le symbolique et le réel. Le nom propre correspond à cette latence des éléments du langage qui ne cesse pas de tenter de s'écrire par les traits lus (deuxième temps dans la conjecture de l'écriture) :

"... justement le nom propre en tant qu'il spécifie comme tel l'enracinement du sujet, est plus spécialement lié qu'un autre, non pas à la *phonématisation* comme telle, à la structure du langage, mais à ce qui déjà dans le langage, est prêt, si l'on peut dire, à recevoir cette information du trait" [S IX, 10 janvier 62].

Lié au tracement de la lettre, le nom propre est le même dans toutes les langues. Son ancrage dans le mouvement de la Lettre fait qu'il ne se traduit pas avec un sens, mais se transfère tel quel [24 p.162]. La fonction de la Lettre écrit l'homophonie mais ne s'y réduit pas. Le rébus marque à la fois le rapprochement par rapport à l'homophonie, mais aussi cette liberté de la Lettre : "son-poids" transformé en "poisson" par le travail de la Lettre [3, p.75-77]. Cette différence par rapport à la phonématisation se retrouve dans le malaise éprouvé à prononcer un nom propre dans une langue étrangère ³¹ : sa transmission est régie par la Lettre.

Cette distinction du nom propre, eu égard à la signification et à la phonématisation, implique qu'il ne se restreint pas au patronyme. En attente de cette information par le trait (de par le fonctionnement de la Lettre dans l'inconscient), le sujet ne cesse de s'avancer dans l'enchaînement du discours pour tenter de faire écriture de ses *traits distinctifs*, d'un tracement de bord que constituerait sa Lettre de créance en tant que sujet. Le nom propre se trouve relié au sujet de l'énonciation et non plus seulement au patronyme :

"... ce quelque chose (à l'origine de l'inconscient) par quoi en tant que le sujet parle, il ne peut faire que de s'avancer

³⁰ Il suffit de "se faire entendre" par un magnétophone pour se convaincre qu'au moins quelque chose de notre parole, et de celle des autres, reste en marge.

³¹ Mentionnons l'exemple du titre du film américain E.T. et son passage à la culture francophone : "E.T." a été conservé, et non "I-TI".

toujours plus avant dans la chaîne, dans le déroulement des énoncés, mais que, se dirigeant vers les énoncés, de ce fait même dans l'énonciation, il élide quelque chose à proprement parler ce qu'il ne peut pas savoir, à savoir le *nom de ce qu'il est en tant que sujet de l'énonciation*.³² [S IX, 10 janvier 62] .

Ce nom, propre au sujet de l'énonciation, concerne la problématique du sujet parlant, parlé, et de l'écriture.

5. Évolution sémantique de *persona*, translittération, et structure

M. Nédoncelle émet deux hypothèses pour rendre compte de l'évolution sémantique de *persona* en conciliant à la fois les éléments archéologiques et philologiques.

La première est que le latin *persona* dériverait du mot étrusque *Phersu* (ou du nom propre *Persepona*), terme associé ensuite au culte et aux rites de la déesse Perséphone. Le nom de la déesse en serait venu à désigner le "masque" du fait que des masques étaient portés lors des fêtes de Perséphone.

La deuxième affirme qu'à la racine de ce terme se trouve une forme adjectivale, telle "*larva*" *persona* : "masque" phersonien, c'est à dire le masque de *Phersu*. Le substantif *larva* serait tombé tandis que l'adjectif *persona* employé substantivement aurait signifié masque.

Soulignons que dans les deux cas, l'évolution sémantique s'est effectuée par le passage d'un nom propre à un nom commun. Ce passage est nécessairement en lien avec le fonctionnement de la Lettre, le même nom étant venu à écrire au moins deux objets différents³³. Cette opération définit la translittération.

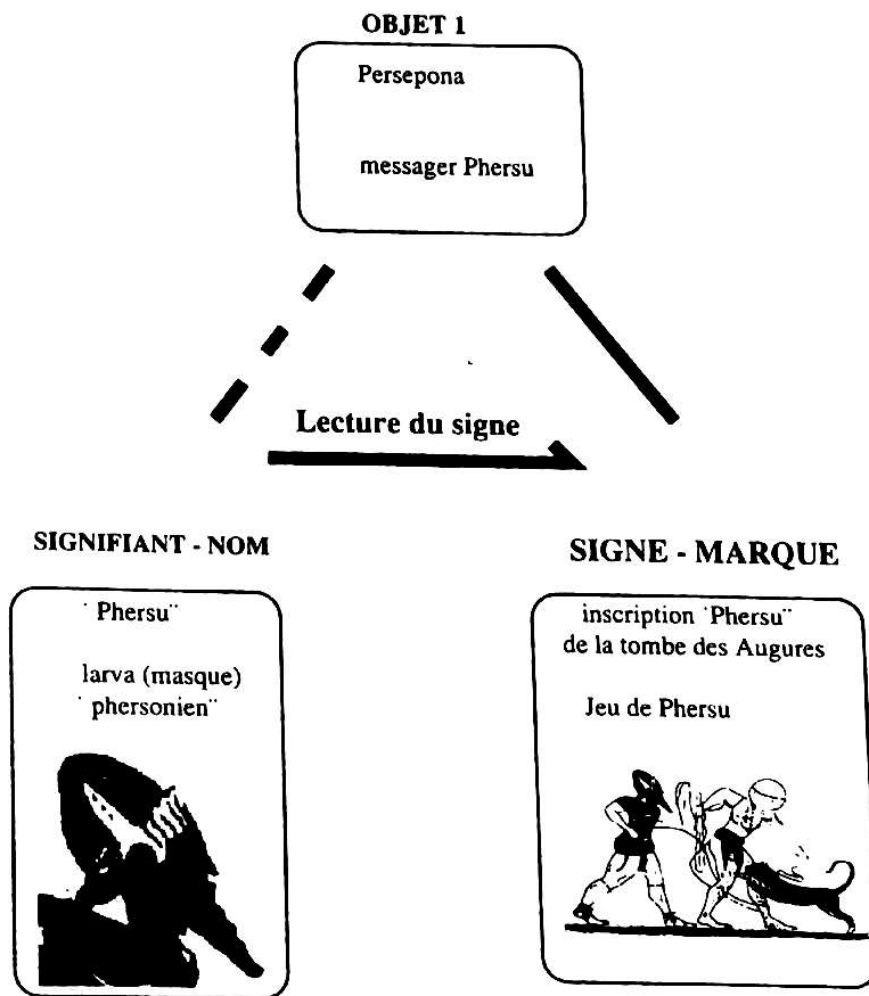
Résumons ces données en reprenant schématiquement les trois temps de la conjecture de Lacan sur l'écriture pour montrer ce passage du nom propre (*Persepona*) en latence de s'écrire au nom commun de masque.

³². Notre souligné

³³. Cette différence ne repose pas sur une succession, mais bien sur une structure dont le changement est régi par la fonction de la Lettre.

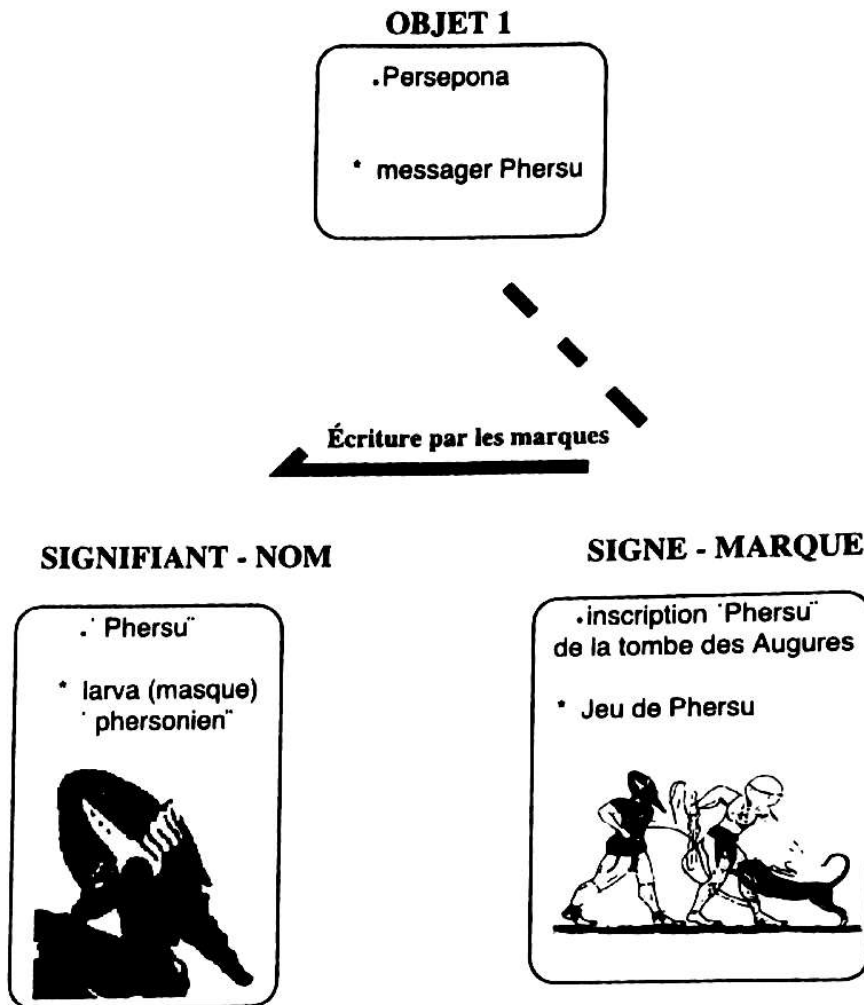
a₁ - Temps 1 : lecture du signe, ou de la marque

Le mot "Phersu" lit les deux inscriptions dans la tombe des Augures. Le masque utilisé lors des fêtes de Perséphone sert à lire les marques du personnage identifié dans le jeu de *Phersu*.



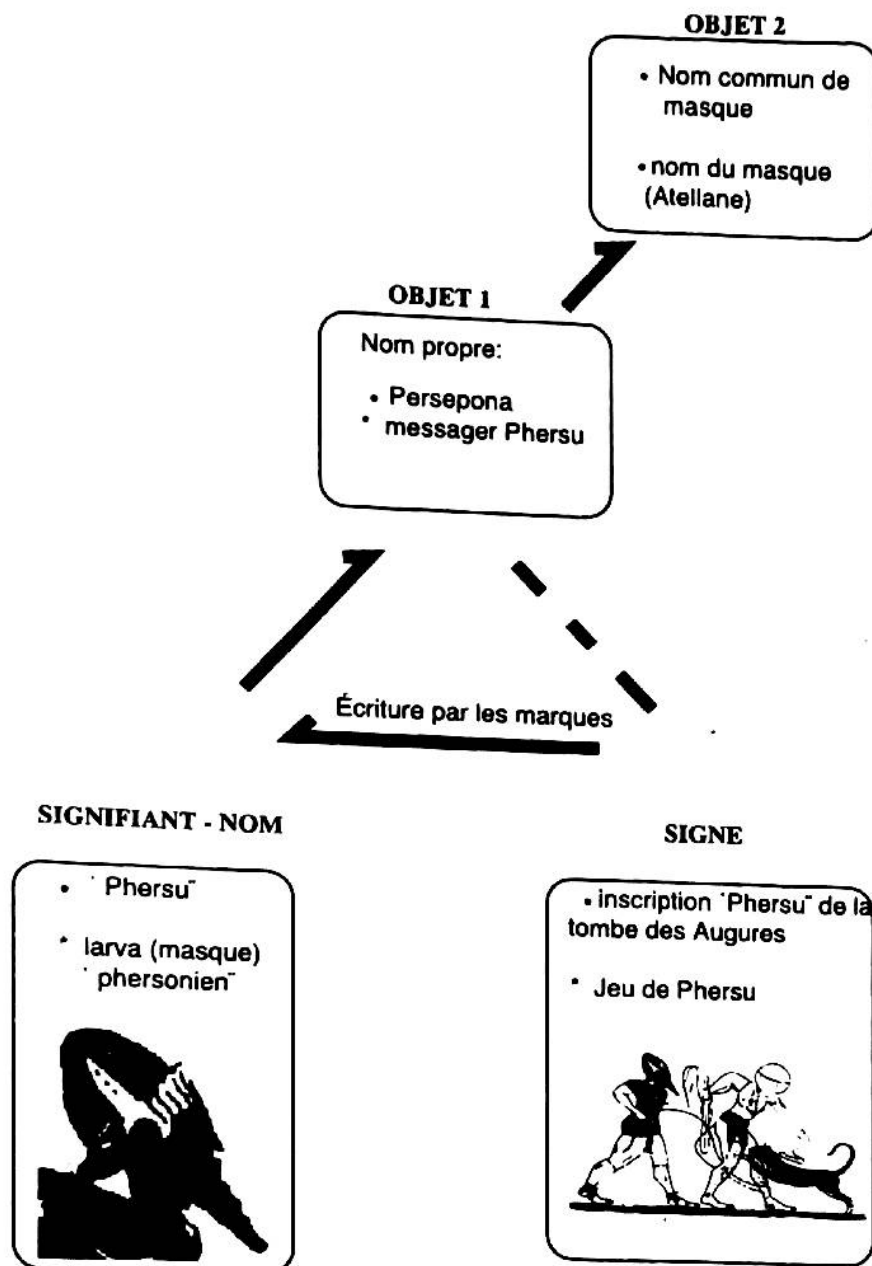
a₂ - Temps 2 : écriture par les marques

Les marques, les rets du personnage portant le masque dans le jeu de *Phersu* en sont venues à écrire non seulement le qualificatif "phersonien" attribué aux masques portés à l'occasion des fêtes de Perséphone (ou Persepona) mais aussi le lien à cette déesse. En effet, le masque porté mettait en rapport avec le nom propre de Persepona ou de son messenger *Phersu* puisque ce dernier portait ce masque.



Notons qu'à ce stade-ci, *Phersu* ne désigne pas le nom du masque, ou le masque lui-même. C'est le terme *larva* qui signifie le masque. L'association de *Phersu* à l'Atellane devient un moment charnière de l'effectivité de ce passage du nom propre au nom commun. Les acteurs sont assimilés à l'appellation de "Masques" et aussi du "nom de leur masque". Cette étape corrobore le fait de l'existence d'une écriture, à savoir une opération de translittération.

a₃ - Temps 3 : l'expression de la translittération



Allouch présente ce changement d'objet comme étant un rébus à transfert fondé sur l'homophonie. Ce troisième temps devient constitutif de la mise en continuité du tracé du signe avec les marques qui découpent une écriture s'alphabétisant, et dont témoigne la translittération :

"On fera un pas de plus dans l'interprétation de la conjecture de Lacan si on sait lire le rébus à transfert comme impliquant *nécessairement* - au titre d'en constituer le résultat - *l'opération d'une translittération*. [...] ; et le rébus à transfert ne dissocie le signe de l'objet auquel

il était primitivement lié (pour lui faire écrire le nom - homophone - d'un autre objet) qu'en *mettant en rapport cette écriture du signe et l'écriture alphabétique* présentifiée, dans le rébus à transfert, par l'homophonie. Or cette mise en rapport est une translittération ³⁴ [3, p.167].

Si par ailleurs, nous reprenons les rapports des termes théologiques hypostase et *persona* évoqués ci-dessus, il nous faut en conclure qu'à son tour, hypostase correspond "à la substitution d'une catégorie grammaticale à une autre (adjectif employé en fonction de substantif, etc.) ³⁵ [3]. Hypostase écrit en quelque sorte le mouvement même que *persona* a décrit.

Au cours de ce parcours, nous avons présenté une problématique du concept de personne, et posé un double enjeu. Nous avons ensuite montré le rapport entre *persona* et *res*, de même que celui entre *persona* et le langage, chez Tertullien. Réduisant l'importance que ce dernier accordait au sujet grammatical et à ses multiples aspects (numération, distinction des voix et des noms, énonciation, aspect concret...), Cantalamessa introduit une séparation entre *persona* et son origine.

La lecture de M. Nédoncelle qui associe *Phersu* à un nom propre a permis d'articuler le développement étymologique à la Lettre lacanienne, et de mettre en correspondance personne et translittération.

Donc, ceci remet en cause le double clivage introduit par Cantalamessa. Le premier instaurant une divergence entre l'étymologie et son rapport au langage se trouve réduit : la personne comme translittération permet de renouer l'apport de Tertullien avec les origines étymologiques.

Le deuxième clivage, plus radical encore, entre le contenu théologique de *persona* et son origine, n'accordait au sujet grammatical qu'un sens secondaire. Au contraire, nous avons montré que l'évolution du terme *persona* ouvre à la dimension du mouvement de la Lettre, structure de tout sujet parlant.

Ce premier abord concerne la question fondamentale de la structure ³⁶, qu'est la **Lettre**, entendue comme **coupure**. Celle-

³⁴. Notre souligné.

³⁵. Apparition de cette signification du terme en 1933 (Marouzeau).

³⁶. Une question reste en suspens. A l'égard de l'analyse de Nédoncelle, une interrogation se pose. A la suite du rapprochement entre *Phersu* et l'Atellane, une interprétation différente pourrait être donnée en objection à la perspective de M. Nédoncelle. *Phersu* désignerait simplement le masque lui-même puisque c'est ainsi que sont nommées les personnes en tant qu'acteurs de la comédie. En somme, la différence tiendrait au fait que *Phersu* est mis en référence à un nom propre ou à un nom commun.

En plus des deux arguments donnés par M. Nédoncelle se rapportant à la double inscription dans la tombe de Corneto-Tarquinius, il faudrait rappeler que le contexte de l'inscription est bien celui des jeux funèbres et que la tombe des Jeux olympiques montre la taille surhumaine de

ci détermine l'espace même de tout discours. La théologie elle-même ne peut y échapper. En plus, le concept de personne exprimerait quelque chose de l'originalité du discours théologique.

Guy-Robert St-Arnaud
décembre 1994

Phersu. Trois siècles d'intervalle pourraient expliquer le passage à la désignation générique des acteurs puis au masque lui-même à partir de celle, particulière, de Phersu. La transition se serait produite du nom propre d'un personnage particulier à une catégorie de personnes, puis aux objets qu'elles portaient.

L'ambiguïté pourrait bien indiquer un élément de la structure, à savoir un indiscernable. Pour montrer qu'il s'agit d'une discontinuité structurale, il faudra approfondir l'étude de la forme involutive en question, tout en tenant compte des masques.

Pour une explication de ce point, cf. G.-R. Saint-Arnaud, thèse de doctorat : *Trinité, appropriation, et translittération* : soutenance à l'université des sciences humaines, Strasbourg, 1995 (à paraître) et *La grâce du "troisième jour"*, Écriture topologique. Texte d'une conférence donnée en 1992 (à paraître dans les Actes du colloque "Les marques de la mort", au C.E.R.I.T., Strasbourg).