

# Zum Begriff der Parasubjektivität bei Augustinus

Von Hans RADERMACHER (Köln/Frankfurt)

Die Confessiones des Augustinus ergeben nicht ein Tagebuch, die Autobiographie einer Katastrophe, sondern sind der nachträgliche Bericht von jener Katastrophe, die zu einer intellektuellen Fulguration geführt hatte. Von jenem neuen Zustand aus werden autobiographisch die Linien und Tendenzen, ante factum, nachgezeichnet, sofern und so gut sie post factum noch auszumachen sind. Bei der Lektüre der Confessiones spürt man denn auch noch die Erschütterung des überstandenen Zusammenbruchs, sieht aber auch den fragenden, nachforschenden, desillusionierenden Rückblick auf die eigene Vergangenheit, die festgehalten werden muß, um sich vor dem Forum einer neuen Vernunft auszuweisen. Ein Zwang zur Selbstentstellung, zur Unterstellung ist unverkennbar. Genau an dieser Stelle ergibt sich das Problem der Mystifikation: wird ein Subjekt mehr entstellt, bloßgestellt, wenn es wahrhaftig den Prozeß seiner Katastrophe in actu protokolliert oder gewinnt die Wahrhaftigkeit mehr Wahrheitsgehalt, wenn nach einer Fulguration, der qualitativ neue Eigenschaften zugewachsen sind, die Entlarvung des vorherigen Zustandes erfolgt? Im ersten Fall ergibt sich die Unmöglichkeit der Sofortprotokollierung, eher ein Selbfullfillingprozeß, der allzu leicht die Selbstdestruktion beschleunigt, im zweiten Fall der Stillstand, die Begrenzung der Selbstentlarvung, sofern beide sich jener Lücke verdanken, die der neuen Qualifikation des Zustandes post factum entspringt. Oder anders: der erste Fall besagt, daß die Konstituentien von Subjekt negativer sind als jeweils vermutet; der zweite Fall beinhaltet, daß es ein Supremum an Entlarvung gibt: die Bosheit des Willens. In beiden Fällen ist Wahrhaftigkeit von äußerster Brisanz und ein völlig ungeeignetes Mittel zur Selbstfindung. Das zeigt sich noch beim anders gearteten „automatischen Schreiben“: Dieses mag wahrhaftig sein, ist jedoch ohne Bewußtsein von Wahrhaftigkeit. Auch die Fulguration zu einem neuen Ich geschieht ähnlich bewußtlos, gleichgültig, ob gelesen oder geschrieben wird. Novalis wird später im Zusammenhang mit der künstlerischen Produktion von „Catenation“ sprechen. Man sieht sehr bald, daß die augustiniische Entdeckung des Subjekts eben jenes Subjekt vor eine Paradoxie bringt.

Ich meine, daß der paradoxe Charakter des Begriffs der Subjektivität, soweit er sich bei Augustinus zeigt, nichteliminierbarer Natur ist. Er ist einer gesonderten Explikation würdig, weil er derart substantiell ist, daß sich sagen läßt, Augustinus habe gar nicht Subjektivität entdeckt, vielmehr die Strukturen von Parasubjektivität thematisiert. Vielleicht liegt hier der Grund für ein erneutes Interesse an dem Oeuvre von Augustinus. Eben jener Begriff einer Parasubjektivität soll im folgenden skizziert werden.

Zunächst bleibt festzuhalten, daß sich die Position des Augustinus gut von der des Platon unterscheidet. Wenn man sich nämlich fragt, wie Platon den Terminus der „Subjektivität“ faßt, so bietet sich eine Stelle im Charmides an. Dort heißt es: „Wenn denn also die Besonnenheit ein etwas Erkennen ist, so ist klar, daß sie eine Kenntnis, und zwar von Etwas sein muß. Oder nicht? Das ist sie ... und zwar die Kenntnis seiner selbst ... Besinne dich, ob es deines Erachtens ein Sehen gebe, das nicht ein Sehen derjenigen Gegenstände ist, auf die sonst alles Sehen sich bezieht, sondern ein Sehen seiner selbst ...“ (Charmides, 165b ff.) Am Beispiel des Selbsthörens erläutert Platon den Terminus einer Beziehung auf sich selbst derart, daß ein Widerspruch unabweisbar wird. „Du siehst also ..., daß von dem, was wir alles durchgegangen haben, es uns teils ganz und gar unmöglich, teils durchaus unglaublich erschien, daß irgend etwas jemals seine Bestimmtheit in Beziehung auf sich selbst haben könne.“ (Charmides, 168e) Wir können sagen, daß Platon die logische Unmöglichkeit von Selbstbewußtsein ausmacht, wenn Selbstbewußtsein primär durch eine *intentio obliqua* ausgemacht werden sollte. Ein *reditus in se* setzt ja voraus, daß bereits gewußt wird, wohin der Rückbezug erfolgen soll. Auch ein Rückbezug des Bewußtseins lebt nämlich von einer *intentio recta*, die schon erfolgt sein muß, wenn der Rückbezug Erfolg haben soll. Ob aber jene *intentio recta* auf ein Ich Erfolg hatte oder nicht, kann in der *intentio obliqua* nicht ausgemacht werden. Man sieht sehr bald, warum im *reditus in se ipsum* Augustinus nur höchst bedingt auf Ich rekurrieren konnte. Seine auf einen Innenraum gerichtete Introspektion zielt nicht so sehr auf ein Ich, vielmehr auf den Schacht von Ich, genannt Gedächtnis. Über das Gedächtnis hinaus gibt es lediglich die Leerheit dieses Schachtes. Wir können auch formulieren, in der *intentio obliqua* sitze bereits eine *intentio recta*. Ein *itinerarium* zum Subjekt erübrigt sich; dieses ist entweder verfehlt oder zu sich gelangt, ein Drittes scheint ausgeschlossen.

Gerade dann, wenn man sich die Strukturen von Reflexion vor Augen hält, ist die Position des Charmides von äußerstem Interesse. Da eine Reflexionslogik zur Zeit nicht ausgeführt vorliegt, wollen wir sagen, das minimalste Programm einer Logik von Reflexion sei durch folgende Implikate zu kennzeichnen: zunächst wird sie Gebrauch machen von objektsprachlich bezogenen Begriffen wie „indefinit“, „wahr“, „falsch“, „paradox“, aber auch „begründet“, sodann muß sie unendlich viele Reflexionsstufen verwenden können. Es ist vor allen Dingen der Terminus „paradox“, der bezogen auf Augustinus weiterführt. Charmides statuiert jedenfalls bei der Explikation des Terminus „Beziehung auf sich“ schlicht Unbegründbarkeit, weil logische Unmöglichkeit. Der hier gebrauchte Begriff der Paradoxie muß demnach von dem Terminus „Unbegründbarkeit“ im Sinne von logischer Unmöglichkeit abgehoben werden.

Wenn man sich fragt, was bezogen auf Augustinus reflexionslogisch „paradox“ heißen könnte, so bieten sich zwei Konzepte an: die „gemilderte Paradoxie“ und die „radikale Paradoxie“. Die gemilderte Paradoxie stellt sich zumeist bei Formulierungen ein, die der alltäglichen Erwartung und dem *common sense* zuwider laufen. Dabei führt sie zu sogenannten ausdrucksstarken Theorien oder zu oxymoronähnlichen Wendungen. Viele Sentenzen des Augustinus verdanken sich einer Tradition, die durch den Begriff der gemilderten Paradoxie gekennzeichnet

werden kann. Man möchte sie das rhetorische Element in Augustinus nennen. So heißt es bei ihm: „mit Zittern frohlocken“, „sich im Kot wälzen wie in Zimt“, „die Pracht des Elends“ etc. Solche Rhetorik erhält bei Augustinus eine psychoanalytische Komponente, die Paradoxe sind bekennder Natur. Auch ist eine gewisse lyrische Note zu beachten.

Vielleicht ist es von Nutzen, sich eine Unterscheidung von Mackie im Zusammenhang mit der Explikation von selfrefutation zu vergegenwärtigen, um den Begriff einer radikalen Paradoxie genauer zu erfassen. Mackie unterscheidet zwischen 1) einer strikten selfrefutation (Beispiel: es kann bewiesen werden, daß nichts bewiesen werden kann), 2) einer praktischen selfrefutation (Beispiel: ich schreibe, daß ich nicht schreibe). Man sieht sehr bald, daß die Gründe, die Platon in Charmides bewegen, am Theorem der strikten selfrefutation orientiert sind. Demgegenüber entdeckte Augustinus die praktische selfrefutation im Terminus „Subjektivität“. Genau sie aber ist für uns Veranlassung, den Begriff der Parasubjektivität zu bilden.

Denn es kann nicht übersehen werden, daß das radikale Paradox, „es kann bewiesen werden, daß nichts bewiesen werden kann“ vom anderen radikalen Paradox „ich schreibe hiermit, daß ich nicht schreibe“ wohl unterschieden ist. Eben der zweite Fall enthält eine Beziehungsfalle besonderer Art: Seine Art des Rückbezugs führt nicht zum Nachweis seiner Unmöglichkeit, vielmehr zu einem Widersinn auf der Basis einer „Realität“. Das wird sofort deutlich, wenn man die praktische selfrefutation „lesen Sie bitte diesen Satz nicht“ erläutert. Das Lesen des Satzes muß erfolgen, um den Sinn, der von Nichtlesen spricht, überhaupt zu gewahren. So ist es nicht unmöglich, derartige Sätze hinzuschreiben. Indem Augustinus Reflexion als Subjektivität von der hier skizzierten Struktur thematisiert, gewinnt er über Platon hinaus zwar nicht einen Begriff von Subjektivität, wohl aber Parasubjektivität, die das Thema der Störung von Ich einschließt.

Störung von Ich, Subjektivitätsverfehlung und deren Phänomenologie scheinen das Thema von Augustinus zu sein. Dabei hebt Augustinus in erster Instanz auf solche Störungen ab, die das Ich nicht beheben kann. So handelt es sich um strukturelle Störungen, sozusagen unabweisbare. Insofern bietet er keine Psychoanalyse an, auch keine Therapie. Es heißt bei ihm: „Unschuldig ist bei einem kleinen Kinde nur die Schwäche seiner Glieder, aber nicht seine Seele. Ich habe einen eifersüchtigen Knaben gesehen und beobachtet: er sprach noch nicht und wie schaute er bleich und mit bitterem Blick auf seinen Milchbruder! Wer weiß das nicht? Mütter und Ammen sagen, das besänftige sich; aber ich weiß nicht, durch welche Mittel.“ (Confessiones, Bd. I, VII) Eine Therapie vermag hier lediglich zu lindern, nicht aber, Abhilfe zu schaffen. Die praktische, radikale Paradoxie, sofern sie reflexiv ist, vermag Augustinus drastisch aufzuweisen. Sein Beispiel ist die Prügel. „O Gott, was habe ich da an Nöten und Enttäuschungen erfahren, weil man dem Knaben, auf daß er rechtschaffen lebe, kein anderes Ziel vor Augen setzte, als den mahnenden Lehrern zu gehorchen, damit ich in dieser Welt mich hervortäte ... Ich bat, ..., daß ich in der Schule keine Prügel mehr bekäme ... Die Erwachsenen lachten über meine Schläge, selbst meine Eltern lachten, die mich doch von allem Unheil bewahren wollten; das war ein großes und ein schweres

Leid für mich.“ (Ebd. IX) „Kann einer, der die Dinge richtig zu beurteilen weiß, zugeben, daß man mich mit Recht geprügelt hat, weil ich als Knabe lieber Ball spielte und dadurch weniger rasch jene Wissenschaften erlernte, mit denen ich als Erwachsener weit häßlichere Spiele trieb? Tat vielleicht der, von dem ich geprügelt wurde, etwas anderes?“ (Ebd. IX) Es dürfte leicht sein, die reflexive Struktur nachzuzeichnen bzw. zu steigern: Ich will nicht geprügelt werden, weil auch der Prügelnde Prügel verdient; deshalb will ich geprügelt werden. Oder intersubjektiv: Ich prügele, weil ich erwarte, daß du prügelst, weil ich prügele etc.

Wir kommen bei Analysen solcher Confessiones zu dem überraschenden Resultat, daß die Ausgangssituation von Autoren wie Augustinus und Laing familienähnlich ist. Bei Laing heißt es z. B.: „Sie spielen ein Spiel. Sie spielen damit, kein Spiel zu spielen. Zeige ich ihnen, daß ich sie spielen sehe, dann breche ich die Regeln, und sie werden mich bestrafen. Ich muß ihr Spiel, nicht zu sehen, daß ich das Spiel sehe, spielen.“ (Knoten, 7) Oder: „Ich muß dumm sein zu glauben, daß du glaubst, daß ich dumm bin, wenn du's nicht glaubst: oder du lügst. Ich bin dumm, wie ich's auch wende: zu glauben, ich sei dumm, wenn ich dumm bin; zu glauben, ich sei dumm, wenn ich nicht dumm bin ...“ (Ebd. 28) Man darf sagen, daß Augustinus Beziehungsfällen dieser Art bereits als Kind gesehen hat. Allerdings dürften seine Beziehungsfälle kulturkovariant gegenüber denjenigen des Engländers Laing gewesen sein.

Es ist schon erstaunlich zu sehen, wie Augustinus immer wieder zu reflexiven Strukturen der genannten Weise zurückkehrt. Hier ist vor allen Dingen seine Entdeckung des Gedächtnisses zu nennen. Eine erste Rückbezüglichkeit stellt sich ein, wenn man sich fragt, ob z. B. Freude auch traurig zu sein vermag. An dieser Stelle hilft die Einführung von Reflexionsstufen, von Metaprädikaten weiter. Augustinus statuiert vier Regungen des Geistes: „Begierde, Freude, Furcht und Trauer“ (a. a. O. Bd. X, XIV) und fragt sich, auf welche Weise sie im Ich stecken. Hier kommt es zu einer Phänomenologie des Gedächtnisses. „Denn daß ich froh gewesen bin, erinnere ich mich nicht im Frohsinn, und meiner vergangenen Trauer gedenke ich nicht traurig; daß ich einst Furcht gehabt, entsinne ich mich ohne Furcht und bin vergangener Lust eingedenk ohne Lust. Und es kommt vor, daß ich im Gegenteil mit Freude mich meiner überstandenen Trauer erinnere und traurig bin über eine Freude ... Das Gedächtnis selbst ist der Geist.“ (Ebd. Bd. X, XIV) Das Gedächtnis stellt sich hier dar als ein metastufiges Gefüge, demzufolge eine erinnerte Freude freudlos, aber auch traurig zu sein vermag. Man kann nicht umhin festzustellen, daß eine erinnerte Freude dann auch freudig erlebt sein kann. Objektsprachliche Freude oder Trauer, sofern sie erinnert werden, erhalten durchaus unterschiedliche Metaprädikate, weswegen sich auch der Fall denken läßt, daß eine erinnerte d. h. verlorene Freude den Erinnernden freudig gestimmt sein läßt, obwohl sie als präsenste Freude Unglück brachte. „Da sich das also so verhält, wie kommt es dann, daß sich, wenn ich mich freudig meiner vergangenen Trauer erinnere, der Geist freut, während im Gedächtnis Trauer ist, und der Geist deshalb freudig ist, weil in ihm Freude ist, während das Gedächtnis darüber, daß in ihm Trauer ist, nicht traurig ist? Gehört es etwa doch nicht zum Geist? Wer würde das sagen?“ (Ebd. X, XIV) Genau in diesem Zusammenhang

darf aber wegen der Mehrstufigkeit des Gedächtnisses nicht vergessen werden, daß eine Trauer manchmal traurig, manchmal freudig erinnert zu werden vermag. Da jene Mehrstufigkeit wie eine Bühne wirkt, auf der zu verschiedenen Zeiten das Selbe verschieden prädiert und erinnert wird, muß festgehalten werden, daß das Gedächtnis selbst ein prozessuales Geschehen ist und insofern zeitgebunden bleibt. Die Bedeutung von Trauer, Freude und Angst sind auf jener Bühne zeitgebunden, d. h. nicht fixiert. Subjektivität unter diesem Aspekt erhält damit einen prozessual-zeitlichen Charakter, der allerdings von der Mehrstufigkeit der Reflexionsstufen abhängig ist.

So Sehr dieser prozessuale Charakter des Geschehens, das Gedächtnis heißt, reflexiver Natur ist, so kann doch nicht übersehen werden, daß der eigentlich paradoxe Charakter noch nicht deutlich ist. Radikal paradox im Sinne einer praktischen selfrefutation, einer Selbstdestruktion, wird nämlich das Gedächtnis erst, wenn man sich den Zustand des Vergessens erläutert. „Wie ist es nun, wenn ich vom Vergessen spreche und ebenfalls weiß, was ich damit meine ...? Wenn ich mich also des Gedächtnisses erinnere, ist sich dieses Gedächtnis durch sich selbst gegenwärtig; erinnere ich mich aber des Vergessens, ist sowohl Gedächtnis als auch Vergessen gegenwärtig: das Gedächtnis, mit dem, und das Vergessen, an das ich mich erinnere. Was ist aber Vergessen, wenn es nicht die Ermangelung des Gedächtnisses ist? Wie kann es also da sein, damit ich mich seiner erinnere, wenn ich, nur sobald es da ist, mich nicht erinnern kann? Wenn wir uns an etwas erinnern, halten wir es im Gedächtnis fest. Wenn wir uns aber des Vergessens nicht erinnerten, könnten wir uns überhaupt nicht vorstellen, was es ist ... Also wird das Vergessen im Gedächtnis festgehalten. Es ist also etwas da, um nicht vergessen zu werden, das, weil es da ist, vergessen wird. Ob das so zu verstehen ist, daß es nicht durch sich selbst im Gedächtnis ist, wenn wir uns seiner erinnern, sondern nur durch sein Bild, weil das Vergessen, sobald es durch sich selbst gegenwärtig wäre, bewirkte, daß wir vergessen und nicht, daß wir uns erinnern? Wer wird zuletzt auch das erforschen? ... Es geht um mich, der sich erinnert, um meinen Geist.“ (Ebd. X, XVI) Wir sagen, daß die Erinnerung ein Vergessen des Vergessens ist, obwohl ein starkes Vergessen ebenfalls ein Vergessen ist, daß es vergessen ist. Zufolge der reflexiven Struktur von Vergessen erscheint es unmöglich, sich zu erinnern, obwohl nur durch den Vollzug von Reflexionsstufen zwar nicht das Vergessen, wohl aber das Bild von Vergessen im Gedächtnis auftaucht. Dabei darf die Brisanz der Paradoxie der reflexiven Natur von Vergessen nicht übersehen werden; wird sie artikuliert, so hilft auch die Metapher „Bild des Vergessens“ nicht viel weiter. Denn ist Vergessen von der Natur, daß es vergessen ist, daß es vergessen ist, dann läßt sich wie folgt argumentieren: „Mit welchem Recht kann ich sagen, es sei das Bild des Vergessens und nicht das Vergessen selbst, das von meinem Gedächtnis festgehalten wird, sobald ich mich seiner erinnere? Mit welchem Recht, da sich das Bild einer Sache nur unter der Voraussetzung dem Gedächtnis einprägt, daß die Sache selbst zuerst sich darin befindet, um ihr Bild einprägen zu können? Denn nur und auf diese Weise erinnere ich mich zum Beispiel an Karthago ... Wenn daher das Vergessen durch sein Bild und nicht durch sich selbst im Gedächtnis gehalten wird, dann war es jedenfalls einmal da, so daß

sein Bild aufgenommen wurde. Wenn es aber dagewesen ist, wie hat es dann sein Bild in das Gedächtnis einzeichnen können, wo das Vergessen doch durch seine bloße Gegenwart sogar alles auslöscht, was sich bereits eingezeichnet vorfindet? Und trotzdem bin ich sicher, daß ich mich auf irgendeine Art, sie mag ebenso unfaßlich wie unerklärlich sein, auch des Vergessens selbst erinnere, durch das gerade das vernichtet wird, woran wir uns erinnern.“ (Ebd. X, XVI) Da starkes Vergessen bedeutet, daß vergessen ist, daß es vergessen ist, wird die Erinnerung ausgelöscht derart, daß die Erinnerung an Vergessen ausgelöscht erscheint. Das gilt insbesondere dann, wenn im Gedächtnis das totale Vergessen aufsteigt. Gerade dann, wenn wir diese Struktur von Vergessen, die eine Voraussetzung für Erinnerung ist, vergegenwärtigen, wird unverstänlich, wie der Vollzug der Erinnerung möglich ist. Soll also das Vergessen dahin vergessen werden, daß Erinnerung möglich erscheint, dann ergibt sich die Paradoxie, auf beide Formen des Vergessens des Vergessens nicht verzichten zu können, obwohl die Konkordanz dieser Formen nicht thematisiert werden kann. Es ergibt sich somit eine Beziehungsfalle im Begriff des Gedächtnisses. Bei starker Vergeßlichkeit wird erst die unvorhersehbare Plötzlichkeit der Erinnerung verständlich. Sie ist ein ansichseiendes Geschehen im Gedächtnis.

Wie fundamental für Augustinus die Entdeckung des Gedächtnisses war, zeigt folgende Stelle: „Ich tue das im Inneren, in dem gewaltigen Hallenbau meines Gedächtnisses. Dort sind mir gegenwärtig Himmel, Erde und Meer mit allem, was ich in ihnen wahrnehmen konnte, bis auf das, was ich vergessen habe. Hier begegne ich auch mir selbst und erinnere mich, was ich getan, und wann und wo ich es getan, und was ich dabei empfunden habe.“ (Ebd. X, VIII) Das Ich begegnet sich wie auf einer Bühne, wie im Traum. Dabei verdankt sich die Kontinuität des Ich dem Gedächtnis derart, daß Ich im Gedächtnis erscheint und das Gedächtnis im Ich darinnen steckt. Die Macht des Gedächtnisses ist derart groß, daß gilt, daß wir nicht einmal mehr nach etwas Verlorenem mit Erfolg suchen können, wenn das Betreffende aus dem Gedächtnis selbst sich verloren hat. Insofern läßt sich mit Sinn nicht von einer Rechtfertigung des Wissens sprechen, wenn das „Gewußte“ nicht im Gedächtnis sein soll. Wir sagen, alles was im Gedächtnis aufbewahrt ist, sei eo ipso mit Recht darin aufbewahrt. Mit Sinn läßt sich die Rechtmäßigkeit des Erwerbs einer Spur im Gedächtnis nicht überprüfen. Das Gedächtnis wird damit zu einem nicht überprüfaren verlässlichen Prozeß seiner selbst. Genau der Prozeß zwischen Geschehen, Erleben einerseits und Erinnerung andererseits steckt in der Erinnerung, obwohl die Erinnerung ihrerseits einen Prozeß darstellt. Es ist diese erneute paradoxe Struktur eines ansichseienden Geschehens innerhalb und außerhalb des Gedächtnisses, die es erlaubt, auch weitere Termini wie *contuitus* und *exspectatio* einzuführen. Der radikale Selbstbezug zeigt sich darin, daß gesagt werden kann, daß das Innen nur dann ein Innen ist, wenn es Draußen ist, und das Draußen nur ein Draußen, wenn es das Innen ist. Die liberalere Fassung besagt, das Draußen sei im Innen das Draußen.

Schließlich ist es der Verfallscharakter, die Vergänglichkeit bzw. Instabilität des Gedächtnisses, die für Augustinus ein weiteres Thema wird. Denn wenn man sich fragt, was Erkenntnis heißen soll, dann ergibt sich, „daß es sich bei ihrem Erlernen

um nichts anderes handelt als, was zerstreut und ungeordnet vom Gedächtnis aufbewahrt worden war, nun im Denken gleichsam zu sammeln ... Sobald ich es unterlasse, diese Dinge in entsprechenden Zeitabständen noch einmal zu überdenken, versinken sie wiederum und verlieren sich derart in jene entlegenen Gemäcker, daß sie nun abermals von neuem ausfindig gemacht werden müssen und wiederum von dorthier, da es für sie kein anderes Reich gibt, zu denken sind, auf daß sie gewußt werden können. Das heißt, man muß sie aus ihrer Zerstreung zusammenholen“ (ebd. X, XI), derart, daß das Gedächtnis zum Ort der Zerstreung wird. Das Gedächtnis erhält hier die Qualifikation eines „Lagers des Todes“ (vgl. Fichte). Sofern die Zerstreung sich als nichthintergehbare Bedingung der Konzentration erweist, die Intensität des Erinnerungstendenzen sogar von der Kraft des Zwanges der Konzentration abhängt, kann die Maxime vertreten werden: es lebe der Tod.

Es war nur konsequent, wenn Augustinus wegen der Defizienz des Prozesses, der im Gedächtnis steckt, einen Ausweg suchte. Er empfindet nämlich die dadurch sich ergebende Subjektivität als Parasubjektivität. Nur so läßt sich die Suche nach einem Ausweg verstehen, den er *deus* nennen wird. Wir sagen, die Strategie des Augustinus bestehe darin, bei seinen Analysen auf eine derart paradoxe Struktur abzuheben, daß keine Lösung – weder die Lösung, daß es keine Lösung gibt, noch die Nichtlösung noch eine vorläufige Lösung – akzeptabel erscheint. Diese ausweglose Natur der Paradoxe, nämlich deren Aporien, gehen zu Lasten des Subjekts und bewirken, daß alle Prozesse für das Subjekt negativ, krankmachend, ausgehen. So verfehlt das Subjekt noch seine Selbstverfehlung, ohne zu sich selbst zu gelangen. Die Einführung von Reflexionsstufen dient dabei nicht zum Prolegomenon einer Lösung, sondern zum Erweis weiterer höherstufiger Paradoxien. Wie bemerkt, nennt Augustinus seinen Ausweg *deus*. Allerdings mit einer wichtigen Zusatzbemerkung; sie betrifft die Metapher „Buch“. Sofern man nämlich sich den unendlichen Behälter Gedächtnis, in welchem das Ich steckt, geordnet denkt, läßt sich die Vergänglichkeit, Zerfallssucht der Erinnerung durch das geschriebene Wort, die geschriebene Sprache behoben denken. Offensichtlich soll es geordnete Bücher vom jeweiligen Ich geben können, die im Buch der Bücher konkordant zu sein vermögen. In der Metapher des Buches, das ordentlich gebunden ist, erfährt die Parasubjektivität ihre Begrenzung. Anders als Vergil, für den die Seherin in der Unterwelt zwar auf Blättern schreibt, aber zugleich vergißt, die Blätter zu ordnen, gibt es bei Augustinus ein Regulativ: das Buch, die geschriebene Sprache. Dort sind alle Paradoxien gelöst. Wegen solcher geordneter Bücher werden Augustinus umgekehrt alle übrigen Bestimmungen des Bewußtseins zum nicht-akzeptablen Paradox, weshalb man den Verdacht hegen kann, der Name *deus* stehe stellvertretend für eine Harmoniemystifikation; jedenfalls werden Kontingenztoleranz, Konflikttoleranz bzw. Konfliktbejahung nicht prämiert. Abgesehen von derartigen Büchern bleibt der *reditus* des Subjekts in *se ipsum* immer foris. Das Subjekt ist Schmutz.