

3. Expressionismus und entpolitisierter Anarchismus: die Zeitschriften *Revolution* und *Die Freie Straße*

3.1 *Revolution* (1913)

3.1.1 Erich Mühsam und das 'Zerbrechen alter Tafeln (in Konvention und Kunst)'

'Dada war da bevor Dada da war', lautet ein Aphorismus von Hans Arp. Ob Dada tatsächlich da war, bevor Dada da war, ist fraglich. Sicher ist aber, daß Dada keine Schöpfung aus dem Nichts war. Nicht nur verstand sich Dada in Zürich als Synthese vorangehender Avantgardismen, auch kannten sich viele deutschsprachigen Dadaisten, jedenfalls die Züricher und Berliner, schon vor dem Ersten Weltkrieg aus der Berliner und Münchener (früh-)expressionistischen Bohème. In der Vorkriegsbohème lassen sich außerdem erste Anzeichen der späteren Zusammenarbeit im Rahmen Dadas insbesondere in der kurzlebigen Zeitschrift *Revolution* erkennen. Von dieser Zeitschrift erschienen in München im Herbst und Winter 1913 insgesamt fünf Lieferungen. Die Auflistungen von Mitarbeitern auf den jeweiligen Titelblättern lesen sich wie das Autorenverzeichnis einer expressionistischen Anthologie. Sie reichen von Benn, Blass, Blei über Hasenclever, Hiller, van Hoddiss bis Lasker-Schüler, Lichtenstein, Musil, Otten, Rubiner und Schickele. Getragen wurde die Zeitschrift jedoch von einem kleineren Freundeskreis: Hugo Ball, Johannes R. Becher, Klabund und Hans Leybold. Während Leybold als nomineller Redakteur der ersten vier Hefte auftrat, erschien das fünfte Heft unter Regie von Franz Jung.

Als Vorwegnahme des Dadaismus gilt die Zeitschrift namentlich aus zwei Gründen. Erstens treten mehrere Protagonisten des Dadaismus hier zum ersten Mal gemeinsam in Erscheinung. Neben Ball und Jung begegnet man von den späteren Dadaisten außerdem Emmy Hennings und Richard Huelsenbeck in *Revolution*. Zwar trifft man sie auch in anderen Organen des Expressionismus an, beispielsweise in *Die Aktion*, hier sind sie jedoch nicht nur Mitarbeiter, sondern im Großen und Ganzen Initiatoren und Träger der Zeitschrift. Zweitens lassen sich in bestimmten programmatischen Äußerungen in *Revolution* frühe Ansätze von Auffassungen erkennen, die gemeinhin als dadaistische verstanden werden. Das gilt nicht zuletzt für den ersten Beitrag des ersten Heftes, einen manifestartigen Auftakt von Erich Mühsam, der ebenfalls den Titel 'Revolution' trägt:

Revolution

Revolution ist die Bewegung zwischen zwei Zuständlichkeiten. Hierbei stelle man sich nicht das Bild einer sich langsam drehenden Rolle vor, sondern eines ausbrechenden Vulkans, einer explodierenden Bombe oder auch einer sich entkleidenden Nonne.

Alle Revolution ist aktiv, singular, plötzlich und ihre Ursachen entwurzelnd.

Revolution entsteht, wenn ein Zustand unhaltbar geworden ist: mag dieser Zustand in den politischen oder sozialen Verhältnissen eines Landes, in einer geistigen oder religiösen

Kultur oder in den Eigenschaften eines Individuums stabilisiert sein.
Die treibenden Kräfte der Revolution sind Überdruß und Sehnsucht, ihr Ausdruck ist Zerstörung und Aufrichtung.
Zerstörung und Aufrichtung sind in der Revolution identisch. Alle zerstörende Lust ist eine schöpferische Lust (Bakunin).
Einige Formen der Revolution: Tyrannenmord, Absetzung einer Herrschergewalt, Etablierung einer Religion, Zerschlagen alter Tafeln (in Konvention und Kunst), Schaffen eines Kunstwerks; der Geschlechtsakt.
Einige Synonyma für Revolution: Gott, Leben, Brunst, Rausch, Chaos.
Laßt uns chaotisch sein! (Mühsam 1913a)

Mühsam war bekanntlich Anarchist und Anarchistisches findet auch in diesem Beitrag Erwähnung. Die Rede ist von 'einer explodierenden Bombe', zitiert wird außerdem Bakunins bekannte Formel 'Alle zerstörende Lust ist eine schöpferische Lust'. Daneben scheint Mühsam Dada zu antizipieren, wenn er unter 'Formen der Revolution' auch das 'Zerschlagen alter Tafeln (in Konvention und Kunst), Schaffen eines Kunstwerks' verzeichnet, Chaos ein Synonym für Revolution nennt und abschließt mit der Parole 'Laßt uns chaotisch sein!'. Aus diesem Grund wird *Revolution* - wegen des programmatischen Charakters von Mühsams Beitrag und dessen prominenten Platzierung - oft als anarchistische Zeitschrift verbucht, die am Anfang des Dadaismus steht. Insbesondere Mühsams Worte werden in diesem Zusammenhang als anarchistische Wurzel des Dadaismus herbeizitiert (cf. Korte 1994:11).

Die Rechnung wird aber ohne den Wirt gemacht, in doppelter Hinsicht: In der Regel wird weder die besondere Stellung von Mühsams kleinem Beitrag in seinem Gesamtœuvre noch das Verhältnis seiner programmatischen Sätze zu den anderen Beiträgen in der Zeitschrift *Revolution* berücksichtigt.

Mühsam mag in gesellschaftspolitischen Angelegenheiten sehr radikal gewesen sein, seine ästhetischen und literarischen Auffassungen waren eher dem 19. Jahrhundert verhaftet. Mühsams Auffassungen und auch sein literarisches Schaffen vor dem Ersten Weltkrieg lassen sich als spät- oder post-naturalistisch bezeichnen. Ein Liebhaber avantgardistischer Innovationen war er nicht. Zwar sind von ihm keine Äußerungen über Dada erhalten, auch von anderen Avantgardisten war er alles andere als begeistert. So notiert er in seinem Tagebuch am 13. und 14. April 1912 über den Futurismus anlässlich des Vortrags von Marinettis 'Manifest des Futurismus', das gerade im *Sturm* erschienen war (cf. Demetz 1990:172-182):

Ich war über das Zeug (das brillant stilisiert war) so ungehalten, daß ich das Wort zu einer Polemik erbat (...). Ich wehrte mich dagegen, daß man das Grammophon höher werten sollte als den Gesang, den Kientopp höher als das Theater. Ich predigte Kultur und Kunst anstatt Zivilisation und Technik und schloß mit dem Wunsch, daß (...) die von den literarischen Futuristen glorifizierte Rapidität der Dinge zunächst mal über den literarischen Futurismus hinweggefegt möge (Mühsam 1994:78).¹

1. Während Chris Hirte in seinen Anmerkungen zu Mühsams Tagebüchern annimmt, daß Mühsam sich auf Marinettis 'Technisches Manifest der futuristischen Literatur' bezieht (cf. Mühsam 1994:382), da Mühsam schreibt, daß Hardekopf 'aus dem "Sturm" ein Manifest von Marinetti vor[las], der den literarischen Futurismus propagiert' (Mühsam 1994:78), ist Hirtens Annahme aus Zeitgründen auszuschließen: Das 'Technische Manifest' erschien erst im Oktober 1912 im *Sturm*,

Ebenso steht Mühsam stilistischen Neuerungen im Expressionismus äußerst skeptisch gegenüber (cf. Haug 1992); im 'Kondor-Krieg' zählt er zu den wichtigsten Stimmen, die gegen die expressionistische Lyrik in Hillers Anthologie 'Der Kondor' polemisieren (cf. Stark 1996). Als milde Verhöhnung ist auch sein 'Erster futuristisch-kubistischer Schüttelreim' zu begreifen, den er 1913-14 in mehrere Gästebücher eintrug und der lautlich an der Wortkunst aus dem *Sturm*-Kreis erinnert:

Der Nitter splackt.
Das Splatter nickt,
wenn splitternackt
die Natter splickt
(Mühsam 1989 2:717).

Gleichfalls äußert er sich in seinem Tagebuch recht abschätzig über Leybold und *Revolution*, als ihm im September 1914 dessen Tod im Militärlazarett in Itzehoe bekannt wird:

Ein junger unreifer Mensch voll Ehrgeiz und guten Willen. Seine Gründungen ("Die Revolution") und literarische Experimente waren naiv und unernst. Ich riet ihm oft, die Schriftstellerei aufzugeben und verspottete den Revolutionarismus, der mich zwar rückständig schalt, sich selbst aber mit wilden Attacken gegen Roda Roda genugtat (Mühsam Tagebücher, 17. September 1914).

Und im Jahre 1930 kommt er nochmals zum grundsätzlichen Urteil:

Manche revolutionären Dichter verkrampfen die deutsche Sprache und bilden sich ein, sonst wirke ihre Kunst nicht revolutionär. Manche revolutionären Maler verklecksen und verschmieren die Leinwand und bilden sich ein, der gesellschaftliche Umsturz müsse mit der Notzüchtigung der neun Musen beginnen. Die Wirkung ist, daß solche Kunst vom Proletariat schon nicht verstanden, erst recht nicht vom leidenschaftlichen Empfinden seines Weltgefühls aufgenommen wird (1978 1:426).

Zwar stammt diese Passage aus einem Aufsatz namens 'Kunst und Proletariat', der als Diskussionsbeitrag über proletarisch-revolutionäre Kunst und Literatur gemeint war, Mühsams Urteil entspricht jedoch noch vollends seinen Auffassungen aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, wenn man von der Aufwertung des Proletariats in der Zwischenzeit absieht. Mit seinen Worten 'Zerbrechen alter Tafeln (in der Konvention und der Kunst)' hatte Mühsam dann auch wenig Ikonoklastisches oder Avantgardistisches im Sinne, zumindest nicht auf literarischer oder künstlerischer Ebene. Und wohlgemerkt: Mühsam spricht nicht vom Zerbrechen alter Tafeln *der* Konvention und *der* Kunst, sondern *in* der Konvention und *in* der Kunst.

Wie ist nun das von Mühsam propagierte Zerbrechen alter Tafeln in der Konvention und in der Kunst zu begreifen? Was das Zerbrechen alter Tafeln in der Konvention angeht, bezieht Mühsam sich wohl zunächst auf das Leben der Boheme außerhalb und in offenem Widerspruch mit der bürgerlichen Normalität. Ein Leben, das er selbst lebte und das für ihn auch eine deutlich anarchistische Dimension besaß. So schreibt er 1904 in einem Brief an Julius Bab, als dieser ihm, als Bohemien, um Material aus erster Hand für eine Studie über die Boheme bittet:

Den meisten von denen, deren Temperament, und deren skeptische Kritik sie außerhalb

Mühsams Eintrag ist vom April 1912.

der uniformen Geister stellt, steigert sich die Abneigung gegen die Kreise, aus denen sie hervorgegangen sind, mit dem Quadrat der Entfernungen. So kommt es, daß sich manche von ihnen - also wie ich! - vor aller Welt in das Lager der erbittertsten Gesellschaftsfeinde stellen, und mit aller Macht gegen das Grundübel all der Widerwärtigkeiten im sozialen und individuellen Leben, den zentralisierten Staat anzurennen suchen. Wir Anarchisten (...) sind meiner Überzeugung nach die bewußtesten unter den Bohémiens. Bei vielen andern äußert sich das Bohémétum in gewollten Abweichungen der Kleidung, Frisur u.s.w., - auch dürften sexuelle Abnormitäten bei Bohémiens nicht selten auf die instinktive Sucht zurückzuführen sein, anders zu sein als die Mehrzahl der Menschen (Mühsam 1984 1:34).

In einem Essay in der von Karl Kraus herausgegebenen Zeitschrift *Die Fackel* erklärt Mühsam 1906 weiter, der eigentliche Konflikt in der bürgerlichen Gesellschaft entfalte sich nicht zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse, sondern zwischen Philistertum und Boheme, während die 'Arbeiterschaft (...) jetzt in der Mitte [steht] zwischen Bourgeoisie und Tschandala, auf deren Seite nur noch die unorganisierten Gruppen kämpfen: Verbrecher, Landstreicher, Huren und Künstler' (Mühsam 1979:45). Die Boheme verfügte daher, Mühsam zufolge, über eine deutliche anarchistische Tendenz:

Sehr verdienstvoll ist (...) die Parallele, die Bab zwischen der Boheme und dem Anarchismus zieht. Der Haß gegen alle zentralistischen Organisationen, der dem Anarchismus zugrunde liegt, die antipolitische Tendenz des Anarchismus und das anarchistische Prinzip der sozialen Selbsthilfe sind wesentliche Eigenschaften der Bohemenaturen. Daher stammt auch das innige Solidaritätsgefühl zum sogenannten fünften Stande, zum Lumpenproletariat, das fast jedem Bohemien eigen ist (Mühsam 1979:49).

Die Boheme sei in dieser Hinsicht dazu befähigt, 'einer neuen Kultur die Wege' zu weisen (Ebd.).

Was Mühsam hier unerwähnt läßt, ist die Tatsache, daß Julius Bab zwar in der Boheme ein reges Interesse für den Anarchismus verzeichnete und meinte, die Boheme, 'die ja doch stets ein Versuch praktischer Verwirklichung solchen Glaubens ist', sei 'mit dem beginnenden Einfluß der anarchistischen Lehre in das Stadium der Selbsterkenntnis getreten', zugleich aber einräumte, es sei 'unauf-schiebbar nötig',

die Begriffe "Boheme" und "Anarchismus" (...) hart gegeneinander abzugrenzen. Denn es sind doch keine in ihrer Tendenz identischen Begriffe. Die an-archistische Bewegung (...) richtet sich gegen jede Form der Beherrschung, gegen die durch Zentralgewalt organisierte und geleitete Gesellschaft (den "Rechts-Staat"). Es verträgt sich aber durchaus mit dem Anarchismus eine große Hochachtung der Gesellschaft, des sozialen Lebens an sich (...), weshalb man mit gutem Grunde von "sozialistischem Anarchismus" spricht. Jene Gesinnung aber, die das Wesen echter Bohémiens ausmacht, enthält wohl das negative Element des Anarchismus (den Protest gegen den "Staat") in sich - sie faßt aber einen weiteren Kreis: als die Quintessenz eines Individualismus *quand même* erstrebt sie nicht nur die Lockerung des staatlichen, sondern jedes sozialen Bandes. Mit einem Worte, der Bohemien ist nicht bloß An-archist, er ist *A-sozialist* (Bab 1904:1).

Obwohl Mühsam diese Grenze weniger scharf zieht, konzediert auch er, daß 'wir Anarchisten (...) die *bewußtesten* unter den Bohémiens sind' (meine Hervorhebung, HvdB) - Bohémiens seien also in der Regel weniger oder nicht bewußte Anarchisten.

Später scheint er sich in dieser Hinsicht weniger sicher zu sein. Nach 'bösen Erfahrungen' bei der politischen Arbeit unter denjenigen 'Elemente[n] der Ge-

sellschaft, deren Wesensart sich in das Gefüge des Staatsbetriebes nicht einordnen läßt', und die von der Sozialdemokratie 'verächtlich als "Lumpenproletariat" erledigt' werden, gesteht er 1910 in einem Aufsatz 'Der fünfte Stand' ein, sein Versuch, 'das Wort der unerzwungenen freudigen Arbeit der gegenseitigen Hilfe, der Gemeinsamkeit und des Sozialismus in ihre Herzen zu führen', sei in ein 'Fiasko' eingemündet (Mühsam 1979:62). Zwei Jahre später notiert er in seinem Tagebuch:

Ich hüte mich vor philiströser Versumpfung, indem ich mit möglichst vielen verschiedenen Kreisen umgehe und indem ich diese Kreise scharf voneinander getrennt habe. Da habe ich die Anarchisten, da das Café Stefanie, da die Torggelstube und da den Lotte-Uli-Kreis, lauter ganz verschieden interessierte Menschen, die gar nichts miteinander zu schaffen haben (1994:84).

Mühsam trennt hier also seine anarchistischen, sozialpolitischen Aktivitäten und Kontakte von anderen Lebenszusammenhängen, in denen er sich bewegt: dem Café Stefanie, wo er einen Stammtisch mit Frank Wedekind teilte, der Torggelstube, wo er im Keller zu den festen Mitgliedern von Max Halbes Kegelgesellschaft 'Die Unterströmung' zählte, und dem 'Lotte-Uli-Kreis', der sich aus 'kleinen Mädchen' zusammensetzt, darunter die Namensgeberinnen Lotte Pritzel und Uli Troelsch sowie u.a. Emmy Hennings, zu denen er in erster Linie sexuelle Beziehungen pflegte. Nun ist die Trennung weniger scharf, als Mühsams Worte glauben lassen. Alles kommt u.a. zusammen in seiner Monatsschrift *Kain. Zeitschrift für Menschlichkeit*, in der sich Anarchistisches, Literaturkritik sowie Glossen zum Bohemeleben, zur Sittlichkeit und zur Sexualität vermischen. Darüber hinaus bildet die Boheme, als Gegenstück zur 'philiströsen Versumpfung' die übergreifende Klammer der genannten Einzelsphären - auch des Anarchismus.

Schwerpunkt des Anders-Seins der Boheme und zugleich der die einzelnen Kreise verbindende rote Faden war bei Mühsam nicht zuletzt eine befreite Sexualität - das Streben nach einer Freisetzung von Sexualität und die Durchbrechung der Schranken bürgerlicher Sittlichkeit. Dieser rote Faden verbindet Mühsams Bohemeverständnis mit seiner Auffassung von Anarchismus, der - wie auch bei anderen Boheme-Anarchisten - sehr stark auf Fragen der (Sexual-)Moral bezogen war: gegen Sittlichkeitsparagrafen, wie den berüchtigten - männliche Homosexualität inkriminierenden - §175 des Strafgesetzbuchs sowie die 'pornographische' Literatur ahndende Lex Heinze, aber auch für 'freie Liebe', verstanden als eine auf Freiwilligkeit beruhende, von keinerlei moralischer Instanz außer der menschlichen Natur regulierte, polygame hetero- wie homosexuelle Sexualität.²

In diesem Zusammenhang kam es zwischen Mühsam und seinem weitaus bürgerlicheren anarchistischen Lehrmeister Landauer zu einem grundsätzlichen Meinungsunterschied, wie Mühsam selber 1928 in seinen Boheme-Memoiren, *Namen und Menschen*, eruiert:

Der einzige tiefgreifende Konflikt, den ich in den langen Jahren unserer Freundschaft mit Gustav Landauer hatte, betraf unsere weit auseinandergehende Auffassung über Ehe, Familie, geschlechtliche Ausschließlichkeit, Eifersucht und Promiskuität, ein Konflikt, der

2. Cf. Linse 1969, van den Berg 1992a, Fähnders 1995. Für Auffassungen anderer anarchistischer Theoretiker über Familie und Sexualität cf. Mayer 1936.

zwar das persönliche Verhältnis zwischen uns nicht lange trüben konnte, sachlich aber nie überbrückt wurde. Landauer sah in der ehelich unterbauten Familie die Voraussetzung der "Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit", die nach seiner Definition Sinn der von uns beiden erstrebten anarchischen Gesellschaft ist. Ich sah (und sehe) in der Ehe als einer gesellschaftlich geschützten Einrichtung die Wurzel persönlichkeitsunterbindenden Zwanges, in der Einschätzung des monogamen Lebens als Treue die Verfälschung sittlicher Grundbegriffe, in der Anerkennung der gesellschaftlichen Eifersucht als berechnete und zu Ansprüchen berechtigende Empfindung, die Förderung schlimmster autoritärer Triebe und in der Gleichsetzung von Liebe und gegenseitiger Überwachung eine die Natur vergewaltigende, tief freiheitswidrige und reaktionären Interessen dienende Sklavenmoral (1949:234-5).

Landauer verstand in diesem Zusammenhang die Boheme als Ausdruck sittlichen Verderbens. Dort 'ertön[ten] Stimmen von entarteten, entfesselten und entwurzelteten Weiblein und ihrem Männertroß, die Promiscuität verkünden, an die Stelle der Familie das Vergnügen der Abwechslung, an die Stelle der freiwilligen Bindung die Schrankenlosigkeit' (1923:118). Bei den 'Weiblein' ist u.a. die Gräfin Franziska zu Reventlow gemeint, bei dem 'Männertroß' Mühsam. Umgekehrt verkörperte für Mühsam (1929) die Gräfin zu Reventlow die in der Boheme vorgelebte freie Sexualität.

Der rote Faden der Freisetzung von Sexualität und Durchbrechung moralischer Restriktionen verbindet nicht nur Anarchismus und Boheme, sondern auch der gelebte Bohemealltag mit Mühsams 'unpolitischer' literarischer und publizistischer Arbeit. Seine erste selbständige Veröffentlichung war eine Verherrlichung der Homosexualität (1903). In Mühsams Zeitschrift *Kain* trifft man wiederholt Aufsätze an, in denen er die Zensur sexuell expliziter Bücher und Theateraufführungen (u.a. von seinem Freund Frank Wedekind) attackiert und die geschlechtliche Freiheit für Frauen als wichtigste Voraussetzung von Frauenemanzipation propagiert wird. Auch in Mühsams Literaturkonzeption vor dem Ersten Weltkrieg, die er 1902 in einem Aufsatz 'Tendenz-Lyrik' (1978 2:7-9) formuliert, kommt der Sexualität eine besondere Bedeutung zu.

In Übereinstimmung mit dem gängigen Gebrauch dieses Begriffs als Bezeichnung für politisch-agitatorische Dichtung, wird dieser Begriff 'Tendenzlyrik' in der Mühsam-Literatur meistens auf Mühsams sozialpolitische (Kampf-)Dichtung bezogen (cf. z. B. Kauffeldt 1983:126-9): politische Gebrauchslyrik ohne hohen literarischen Anspruch, die Mühsam in der anarchistischen Presse und - als Brotarbeit - in sozialdemokratischen und bürgerlich-liberalen Zeitschriften, wie *Der wahre Jakob* und *Simplicissimus*, publizierte. Diese Tendenzlyrik im konventionellen Sinne wird dann in der Regel von seiner 'persönlich-existentialen' Lyrik in den Gedichtbänden *Wüste* (1904), *Der Krater* (1909) und *Wüste-Krater-Wolken* (1914) getrennt (cf. Kauffeldt 1983:123). Freilich entspricht diese Auffassung von Tendenzlyrik nicht Mühsams erweitertem Verständnis von 'Tendenz-Lyrik' im gleichnamigen Aufsatz. Tendenzlyrik ist darin nicht so sehr politische Dichtung, sondern primär die Alternative zu einem weltabgewandten Ästhetizismus, 'besonders Jung-Wiens Lyre-Rührerei' (1978 2:8) - gemeint sind u. a. Werke von Stefan Zweig und Hugo von Hofmannsthal. Zugleich grenzt er die Tendenzlyrik von der politischen Gebrauchslyrik ab: 'Tendenz-Lyrik wird meist *sozialen* Einflüssen entspringen. Aber man unterscheide wohl zwischen sozialer *Lyrik* und sozialer

Reimerei' (Ebd.). Beispiele sozialer Reimerei seien 'die Witzblatt-Poesie' und 'meine eigenen politisch-satirischen "Nolo"-Versen im "A[rm]en T[eu]fel"', die er als 'gereimte Leitartikel' charakterisiert (1978 2:9). Als Beispiele sozialer Lyrik erwähnt er zunächst Vormärz-Dichter - Heine, Freiligrath, Herwegh - sowie seine Zeitgenossen John Henry Mackay und Karl Henckell, deren 'sozial-tendenziöse Lyrik' er 'für den notwendigen und selbstverständlichen Ausdruck sozialen und revolutionären Empfindens' hält (1978 2:9). Er weitet aber den Begriff der Tendenzlyrik aus:

Unter die Tendenz-Lyrik gehören übrigens gar nicht nur die sozialen Gedichte. Ich rechne darunter mit demselben Recht z.B. die Poesien überschäumender Erotik; denn diese stellen in den meisten Fällen einen durchaus tendenziösen Protest dar gegen die verrotteten Sittenbegriffe der "guten Gesellschaft" (1978 2:9).

Mühsam zieht hier im Grunde genommen die Konsequenz aus seiner Auffassung, daß der Grundkonflikt in der bürgerlichen Gesellschaft sich nicht mehr zwischen Bourgeoisie und Proletariat, sondern zwischen Philistertum und Bohème entfaltet, indem er den Begriff Tendenzlyrik aus der Sphäre der Arbeiterbewegung und des sozialpolitischen Kampfes nach der Bohème verpflanzt. Auch in der Tendenzdichtung, die sich 'gegen die verrotteten Sittenbegriffe der "guten Gesellschaft"' richtet, unterscheidet Mühsam zwischen Lyrik einerseits und Reimerei - zotigen Kabarettliedern oder pornographischen Versen andererseits. Als Vertreter der ersten, lyrischen Kategorie erwähnt er namentlich Margarete Beutler, Richard Dehmel und Frank Wedekind.

Wendet man Mühsams erweiterten Begriff der Tendenzlyrik auf sein eigenes Œuvre an, so enthalten auch - darüber kann es keinen Zweifel geben - jene 'persönlich-existentialen' Gedichtbände Tendenzlyrik im erweiterten Sinne, denn ein Hauptthema der darin aufgenommenen Gedichte ist die Sexualität. Dabei unterscheidet er in diesen Bänden bewußt zwischen anspruchsvoller Poesie und 'schlichten Gesängen'. Diese letzte Bezeichnung trennt in *Der Krater* den Hauptteil von einem Anhang mit Bänkelliedern, die ihm zwar als Literat die größte Bekanntheit besorgten (und wohl deshalb Aufnahme fanden), die er selber jedoch als unbedeutende Reimerei abqualifizierte, allerdings - so gibt seine Poesiekonzeption in 'Tendenz-Lyrik' an - als Tendenzreimerei. Denn diese 'schlichten Gesänge', wie 'Amanda', 'Adelgunde' und 'Meta und der Finkenschäfer', thematisieren fast ausnahmslos außereheliche Sexualität und Schwangerschaft sowie das tragische Schicksal, das den Protagonistinnen dadurch in einer durch rigide Moralvorstellungen geprägten Gesellschaft zuteil wird (cf. Mühsam 1909:111-143, Kauffeldt 1983:149-150, van den Berg 1993a).

Nicht nur für die Versdichtung, auch für seine Theaterkonzeption wendet Mühsam seinen erweiterten Tendenzbegriff an. Sein Drama *Die Freivermählten* (1909 geschrieben, 1914 veröffentlicht) bezeichnet er im Vorwort als 'Tendenzstück', mit der Absicht geschrieben, 'durch Rede und Beispiel Stimmung zu machen für ganz bestimmte gesellschaftsrevolutionäre Ansichten' (Mühsam 1978 1:717). Ansichten, die nochmals eine anti-bürgerliche Sexualmoral betreffen. Gegenstand der *Freivermählten* sind 'Dinge der Liebe, Treue und Eifersucht vom Standpunkt einer radikalen Verneinung der geltenden Moralbegriffe aus' (1978 1:717). Die Entfesselung der 'Liebe' und die Überwindung von 'Treue und

Eifersucht' waren, wie Mühsam in einem Aufsatz aus dem Jahre 1929 angibt, Kernpunkte des sexualpolitischen Programms der Boheme.

Wenn Mühsam nun 1913 in seinem Geleitwort für *Revolution* vom Zerbrechen alter Tafeln in der Konvention und in der Kunst spricht, so dürfte deutlich sein, daß er damit jene Inhalte und Formen des unkonventionellen Bohemelebens meint, insbesondere im Bereich der Sexualität, sowie jene Literatur und damit verwandte Kunst, auf die sein erweiterter Tendenzbegriff zutrifft - nicht avantgardistische Literatur und Kunst, sogar nicht Literatur und Kunst, die sich in gemäßigerer Form durch stilistische Neuerungen auszeichnet (wie der symbolistisch-impressionistische Ästhetizismus der Jahrhundertwende). Vielmehr sind förmlich eher konventionelle Kunst und Literatur gemeint, die 'nur' thematisch alte Tafeln zu zerbrechen suchen, wie von Mühsam angedeutet wird, wenn er erklärt, man stelle sich bei einer Revolution das Bild 'einer explodierenden Bombe oder auch einer sich entkleidenden Nonne' vor, 'der Geschlechtsakt' sei eine Form der Revolution, 'Brunst' und 'Rausch' seien Synonyma für Revolution.

Daß der Redaktion von *Revolution* Mühsams literarischer Standort bekannt war - darüber kann es keinen Zweifel geben, da Mühsam in seiner Zeitschrift *Kain* regelmäßig gegen den Expressionismus, auch gegen (andere) Beiträge der *Revolution* polemisierte - gegen deren 'gereimte Prosa', die 'als "fortgeschrittene Lyrik" aufgetischt wird', jedoch für ihn 'dem blanken Bankrott deutscher Lyrik' gleichkam (1978 2:99). Umgekehrt habe der Redakteur der *Revolution*, Hans Leybold, ihn, wie Mühsam in seinem Tagebuch verzeichnete, 'rückständig' gescholten. Der Grund dafür, daß Mühsam trotzdem die Ehre zukam, die Zeitschrift *Revolution* zu eröffnen, lag daher gewiß nicht im Bereich des Ästhetischen oder Stilistischen. Dagegen gibt es aber durchaus andere Verwandtschaften zwischen Mühsam und dem engeren Mitarbeiterkreis der *Revolution*.

Biographisch verband sie die gelebte Boheme-Subkultur, in der Mühsam zu den 'etablierten' Galionsfiguren zählte, die jungen Expressionisten dagegen größtenteils Neukömmlinge waren (und Mühsams Bekanntheit dürfte hier sicherlich dazu beigetragen haben, ihn für den Auftakt der Zeitschrift zu fragen, um ihr damit mehr Gewicht zu verleihen). Daß diese Expressionisten sich der Boheme zuwandten, hing - wie im vorigen Kapitel dargestellt - unmittelbar mit ihrem 'Totalaufstand gegen die bestehende Ordnung' (Hamann/Hermand) zusammen.

Bereits im allgemeinen wurde darauf hingewiesen, daß sich Expressionismus und Anarchismus, insbesondere der intellektuelle Boheme-Anarchismus, im sozialen Kontext der Boheme berührten und einander teils überschneiden. Auch Mühsams Beteiligung an *Revolution* könnte man als einen solchen Schnittpunkt bezeichnen. Allerdings gilt hier zu beachten, daß Mühsam nicht nur Anarchist war, sondern auch einer der wichtigsten Repräsentanten der Schwabinger Boheme. Und ferner, daß in Mühsams kleinem Beitrag auf Anarchistisches zwar angespielt wird, die von ihm in *Revolution* propagierte Revolution jedoch nicht eine anarchistische oder sozial-politische ist. Anspielungen auf Anarchistisches erscheinen in Parenthese mit anderen Formen einer Revolution, die sehr weit als 'Bewegung zwischen zwei Zuständlichkeiten' gefaßt werden. Man stelle sich, so Mühsam, bei einer Revolution das Bild 'eines ausbrechenden Vulkans, einer explodierenden

Bombe oder auch einer sich entkleidenden Nonne' vor. Deuten die Bombe und die Nonne auf einen politischen und moralischen Radikalismus, so ist die Naturmetapher des ausbrechenden Vulkans hier nicht nur ein Hinweis auf die Gewaltförmigkeit, Unaufhaltsamkeit und Plötzlichkeit von Revolutionen. Wie sich dem Titelgedicht von Mühsams Gedichtband *Der Krater* (1909) entnehmen läßt, wird Mühsam zufolge, nicht *auf* dem Vulkan getanzt, sondern *im* Vulkan, im Chaos des Kraters - 'Da unten ist Musik... und Hexen taumeln' (1909:5). Der Krater bzw. der Vulkan ist - mit anderen Worten - auch Sinnbild des ausgelassenen Bohemelebens. Ein Vulkanausbruch als Gleichnis für eine Revolution hängt hier also unmittelbar mit Mühsams Vorstellung der Boheme als einer genuin revolutionären Kraft zusammen. Die anschließenden Bilder der explodierenden Bombe und sich entkleidenden Nonne können als weitere Bilder von Revolutionen, aber auch als Elemente des ausbrechenden Vulkans gelesen werden. Weitere Auflistungen in Mühsams Beitrag in *Revolution* legen Letzteres nahe. Formen der Revolution seien 'Tyrannenmord, Absetzung einer Herrschergewalt, Etablierung einer Religion' - wiederum Hinweise auf den Anarchismus, aber auch 'Zerbrechen alter Tafeln (in Konvention und Kunst), Schaffen eines Kunstwerks; der Geschlechtsakt'. 'Einige Synonyma für Revolution' seien 'Gott, Leben, Brunst, Rausch, Chaos'. Mag man aufgrund des konventionellen Anarchie-Verständnis dazu geneigt sein, Chaos als Anarchie zu lesen, so gilt zu beachten, daß der Anarchismus für Mühsam durchaus destruktive Züge besaß, allerdings die 'religiöse Idee der Anarchie' (Kauffeldt 1983:206) auch bei Mühsam mit der Vorstellung einer utopischen Neuordnung verbunden war. Chaos war dagegen, wie sein Leitgedicht 'Der Krater' andeutet, Merkmal des brodelnden Bohemelebens.

Obwohl 'explodierende Bomben', 'Tyrannenmord' und die 'Absetzung von Herrschergewalt' sowie die namentliche Erwähnung Bakunins gewiß als Anspielungen auf den Anarchismus gedacht sind, ist zugleich festzuhalten, daß Mühsam in seinem programmatischen Text nirgends explizit von Anarchismus oder Anarchie spricht und die Anspielungen nicht per se anarchistisch sind. Auch andere linksradikale (wie rechts-nationalistische) Gruppierungen bedienten sich gewaltsamer Mittel. Der Bakunin, der von der Lust der Zerstörung als schöpferischer Lust sprach, war kein Anarchist und wird dann auch von Mühsams anarchistischem Ziehvater Landauer in dessen *Aufruf zum Sozialismus* (1911) mit Garibaldi als Personifizierung betrachtet von 'alle[m], was nach freier Luft und Wildheit und Initiative aussieht' (1923:45-6) - und nicht primär als Anarchist. Anzunehmen ist, daß eben dieses Bakuninverständnis auch der Erwähnung Bakunins in Mühsams Beitrag für *Revolution* zugrundeliegt. Nicht Anarchismus wird von Mühsam propagiert, sondern vielmehr ein umfassenderes Verständnis von Revolution - als Bewegung zwischen zwei Zuständlichkeiten, als Ausbruch aus erstarrten Verhältnissen, so wie er in der Boheme vorgelebt wurde. Mühsam zufolge, kennzeichnete sich, wie angedeutet wurde, die gelebte Revolte der Boheme zum einen durch ein anarchistisches Moment, zum anderen durch ein anderes Verhältnis zur Sexualität, das radikal mit dem bürgerlichen Moralkodex brach.

Vergleicht man nun diese an der Boheme geschulte Auffassung von Revolution sowie den Stellenwert des Anarchismus und der 'freien Liebe' darin mit dem Inhalt

und der Thematik weiterer Beiträge der Zeitschrift *Revolution*, so ist Mühsams manifestartiger Auftakt durchaus mit dem Rest der Zeitschrift im Einklang.

3.1.2 Anarchismus und 'Radikalismus auf der ganzen Linie'

Nicht nur in Mühsams Auftakt, auch in anderen Beiträgen der Zeitschrift *Revolution* wird auf Anarchistisches angespielt oder findet Anarchistisches Erwähnung:

■ Auf der Titelseite befindet sich ein Holzschnitt von Richard Seewald, ebenfalls mit dem Titel 'Revolution'. Gezeigt wird ein Demonstrationszug zwischen städtischen Hochhäusern, von denen Fahnen wehen. Von den Demonstranten wird ein Transparent mit der Aufschrift 'FREIHEIT' mitgeführt. Der Zug ist von Ordnungshütern eingekesselt. Auf einem Platz im Hintergrund haben Pferdestaffeln die Demonstranten vertrieben. Es galoppieren dort Pferde, auf dem Platz liegen tote oder verletzte Demonstranten. In einer breiten Seitenstraße im Vordergrund versucht eine Linie von Soldaten oder Polizisten den Aufzug mit Gewehrfeuer aufzuhalten. Auch hier sind am Rande der Demonstration Verletzte oder Tote sichtbar, die dem Kugelhagel offensichtlich erlegen sind. Zugleich sind ausgehobene Pflastersteine erkennbar. Scheinen einige Demonstranten offenbar zur Übergabe bereit - sie strecken die Arme in die Luft -, so weist vorne eine Figur vom Bild weg, zeigt quasi eine Möglichkeit, dem Kesseltreiben zu entkommen. Zwar ist der Holzschnitt nicht explizit anarchistisch, er stellt immerhin eine Straßenschlacht dar, bei welcher die Demonstranten - heute wie damals - nicht selten als 'Anarchisten' bezeichnet werden. Man könnte auch sagen: es betrifft eine politische Konfrontation, vor welcher sich nicht zuletzt Anarchisten keineswegs scheuten. Und: die auf dem Spruchband geforderte Freiheit war nicht zuletzt Schlagwort (und Hauptanliegen) der anarchistischen Bewegung. Schließlich sind die Fahnen schwarz. Das mag zwar darauf zurückgeführt werden, daß es einen einfarbigen Holzschnitt betrifft, die Titelseite ist aber zweifarbig (rot-schwarz) und, ob nun Zufall oder nicht, die Fahne der Anarchisten war eben schwarz.

■ In dem an Mühsams Auftakt unmittelbar anschließenden Beitrag im ersten Heft von *Revolution*, verfaßt von Johannes R. Becher, bringt die 'Erinnerung (...) aus frühen Kampftagen' eine 'aus den großen kalten nordischen Städten (...), aus Strohütten, Spelunken, trübsten Höhlen der Hungernden, Verworfenen, Verbrechern, Verbannten' offenbar in 'geträumte Länder, warme Länder, Sonnenländer' geflüchtete Ich-Figur dazu, ein ekstatisch-pathetisches 'Freiheitlied' anzustimmen:

Ihr Lumpenhunde, Saufkumpane! Gaukler! Gecken! Onanisten! Päderasten! Fetischisten! Kaufleute, Bürger, Aviatiker, Soldaten! Louis, Dirnen! Ihr großen Metzgen! Syphilitiker! Brüder, Menschenkinder alle! Erwacht! Erwacht! Ich rufe euch zum hitzigsten Aufruhr, zur brennendsten Anarchie, zum bösesten Widerstreit begeistere, reize ich euch! Revolution! Revolutionäre! Anarchisten! Gegen den Tod! Gegen den Tod! Brüder, Höllen und Dämone! Mein sprühendes Manifest! Kanonendonner, Lichtgarben! Ich führe euch. Vorwärts! Marsch! Marsch! ... (Becher 1913).

■ Im zweiten Heft wird in einem Pariser Atmosphärenbericht von Richard Huelsenbeck, 'Chauvinisten: hier und da' (1913a), ein Café Source erwähnt,

‘wo der Schatten Ferrers umgeht’. Francisco Ferrer war ein damals allgemein bekannter katalanischer Anarchist, der 1909 in Spanien hingerichtet worden war.

■ Im dritten Heft wird in einem Reisebericht Hugo Balls, ‘Die Reise nach Dresden’ (1988:11-14) über eine Ausstellung futuristischer Gemälde berichtet. Dabei registriert Ball nicht zuletzt Anarchismus, oder besser: das Auftreten von Anarchisten, als wichtigen Bestandteil der futuristischen Bilderpalette:

Wenige Bilder in kleinem Raum. Explosionen, Erdbeben, Anarchistenschlacht, Wahnsinn, tellurische Mystik. Wo Häuser gemalt werden, stürzen sie über- und durcheinander, schießen sie senkrecht in den Abgrund. Wo der Auswurf der roten Lyriker seinen Janitscharentumult gegen "Wohlstand" und Schlendrian richtet (wie in Russolos "Revolution") oder eine Kavallerieattacke über Anarchisten hinwegtobt (wie in Carras "Beerdigung des Anarchisten Galli"), sausen, brennen und schwirren Kraftlinien durch das Bild, die das Gehirn anspringen, die das Blut aufpeitschen zu Fisteltönen. Man versteht diese Bilder nicht. Gott sei Dank! Alles wollen sie verstehen; um es loszuwerden (1988:12, cf. 1992:15).

■ Das fünfte Heft ist eine ‘Sondernummer für Otto Gross’, herausgegeben von Franz Jung, der eine Kampagne für die Freilassung des anarchistischen Psychoanalytikers führte. Gross war kurz zuvor in Jungs Wohnung in Berlin verhaftet und als ‘geisteskranker Anarchist’ an sein Geburtsland Österreich ausgeliefert worden, wo er in eine psychiatrische Klinik eingesperrt wurde. Grund für die Auslieferung war zum einen ein Haftbefehl aus der Schweiz wegen Beihilfe bei Selbsttötungen (Gross hatte in zwei Fällen Freundinnen Medikamente verabreicht, mit denen sie sich das Leben nahmen). Zum anderen war Gross’ Verhaftung die Folge seiner Entmündigung durch seinen Vater Hanns Gross, einen bekannten Kriminologen aus Graz, der mit dem unkonventionellen Leben seines Sohnes Schluß machen wollte. Zwar wird Gross’ Anarchismus im Sonderheft nicht erwähnt - im Mittelpunkt steht der Vater-Sohn-Konflikt -, freilich ist hier Erich Mühsam nochmals vertreten (u.a. neben Blaise Cendrars und Ludwig Rubiner) und Gross’ Anarchismus war nicht nur Grund für seine Abschiebung, sondern auch eine allgemein bekannte Angelegenheit. Daß Anarchistisches in der Affäre mitspielte, dürfte dem Leserkreis der *Revolution* sicherlich nicht entgangen sein.

Wie bei Mühsam erscheint Anarchismus in *Revolution* insgesamt - so läßt sich zusammenfassen - als Element einer breiter angelegten Lebensrevolte oder - wenn man so will - einer ‘Revolution’. Während sich Mühsams im Auftakt von *Revolution* dargelegter Revolutionsbegriff in dieser Hinsicht mit den Hinweisen auf Anarchistisches in anderen Beiträgen der Zeitschrift weitgehend deckt, gibt es trotzdem einen gravierenden Unterschied. Anarchismus ist bei Mühsam nämlich auch, oder besser: in erster Linie, eine elaborierte politische Konzeption. Mühsam ist selber einer der Wortführer der sozialpolitischen anarchistischen Bewegung, auch regelmäßiger Beiträger in Organen der proletarischen Sparte, tritt ferner regelmäßig als anarchistischer Aktivist in Erscheinung. Und in diesem Zusammenhang ist es sicherlich kein Zufall, daß die in *Revolution* von ihm skizzierte Revolution nicht eine politische ist, sondern eher die Lebensrevolte der Boheme

bezeichnet. Auf Anarchistisches wird zwar angespielt, aber Anarchismus wird nicht explizit als Form oder politische Farbe dieser Revolution aufgeführt. Aus Mühsams politischer Perspektive betrifft es hier zwar eine Revolution, jedoch eine Revolution, die nur begrenzt anarchistisch ist.

Umgekehrt läßt sich feststellen, daß in den erwähnten Beiträgen von Seewald, Becher, Huelsenbeck, Ball und Jung zwar auf Anarchistisches angespielt wird oder gar Anarchistisches offen erwähnt wird, die anarchistische Allusion jedoch nicht primär als politisches Bekenntnis zum Anarchismus aufzufassen ist. Hinweise auf Anarchistisches dienen eher zur Akzentuierung des 'Revolutionarismus' von *Revolution* (Mühsam), zur Unterstreichnung der Radikalität eines 'Radikalismus auf der ganzen Linie' gedacht ist, so wie René Schickele im Gespräch mit Hugo Ball später das expressionistische Aufbegehren bezeichnete (cf. Ball 1992:131). Insofern in *Revolution* auf Anarchistisches angespielt oder Anarchismus tatsächlich evoziert wird, betrifft es wohl letztendlich diesen Protest gegen die bestehende Ordnung, gegen die Welt der Väter und Philister, bei der man sich gerne mit den Prädikaten 'anarchisch' und 'anarchistisch' ausstattete (und wenn nicht, dann wohl von der Außen- und Nachwelt damit ausgestattet wurde).

Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang ein Leserbrief und eine redaktionelle Entgegnung im zweiten Heft von *Revolution*. In dem Brief fordert ein anonymes Briefschreiber aus dem Berliner Café des Westens 'Entlimonadisierung des Phänomens!' Gemeint ist die Zeitschrift und die in ihrem Titel lautstark geforderte Revolution:

Ich würde "Skizzen" (und so) überhaupt nicht bringen; Gedichte nur ganz, ganz selten. In der Hauptsache: *Manifeste, Dekrete, Polemiken*. Lassen Sie Ihr Blatt zu einer Pamphletfolge avancieren! Veranstalten Sie fortgesetzt *Duelle zwischen den Mitarbeitern*; veröffentlichen Sie *Zuschriften*...
Leben! Radau!! Klamauk!!! Nicht Tumult der Gefühlichen, sondern Tumult der *Ideen!* Lieber talentlose Kämpfer als fade Begabungen. In die Wolfsschlucht mit "Stimmungen", "Kompliziertheit". - - Zum Teufel mit Symbolismus, Lyrismus, Impressionismus. Machen Sie ihr Blatt zu einer Stätte dessen, wonach uns ja alle dürstet: zu einer Stätte des *klaren Kampfs!*" (Anon. 1913d)

Eine Entgegnung der Redaktion wird von 'Adam' beigeliefert, einem Pseudonym, hinter dem sich Hans Leybold verbirgt:

Gegen Zuständliches

Einen Haufen Vorwürfe gilt es, kollektiv, zurückzuweisen.
Kinder nehmts doch nicht alles so lächerlich ernst! Einsichtslose blaffen die "Revolution", nein, eben leider nicht die "Revolution", sondern den Herausgeber an: warum er noch keine Barrikaden gebaut hätte. Warum er noch keine Gratis-Bombenverteilung veranstaltet hätte. Und so.
Erich Mühsam gibt eine Zeitschrift heraus, die heißt "Kain". Bitte fragt Herrn Mühsam, warum er noch nicht seinen Bruder erschlagen hätte. Oder: wo "stürmt" etwa der "Sturm"? Bestenfalls im Herbstsalon. Und da zieht es auch bloß. Einsichtslose!
Man hätte es wissen sollen: der Bürger will ein "Programm". Gut. Es folgt.
Zur Introdution: Es gab ein Blatt in München, das zersetzte, ohne (direkt) aufzubauen. Nunmehr ist es ... herbstlich, kompromißlich. Was, Leser, ist erfreulicher: ein Blatt das abreißt, oder eins das *nicht* aufbaut?
Programm: Kampf gegen Seiendes, für Keimendes. Gegen Kunstportiere, Kulturportiere, Avenariusse, Scharrelmänner, Obskuranten, Schwärtzliche, Hertlinge, Holzwege, Panteutschisten, Stagnaten, Kastraten. Gegen literaturbehaftete Oberlehrer, "kunstsinnige"

Kritiker, allgemeine Rundschauer. Ach: wozu noch weiter aufzählen: du weißt schon, Leser. Ergänze.

Wehrt euch gegen Zuständlichkeiten! Schlagt um euch: gegen alten Hausunrat! Geht ein wertvolles Stück dabei in Fetzen: Was schadets? Ihr Respektpersonen! Ihr Wohlposierte! Ihr Oberbonzen! Man soll euch hier die Zunge zeigen! Jungens, werdet ihr sagen. Greise! werden *wir* antworten. Hier ist der Tummelplatz: ihr, die ihr etwas auf dem Herzen habt gegen verrotten Stinkendes, gegen alte Saupfützen, gegen Klebrig-Abgegriffenes: hier ist der Tummelplatz! Schlösser vom Maul! ... (Adam 1913b).

Die Kritik und Klarstellung sind hier gerade deswegen so ausführlich zitiert, weil sie die Reichweite und Intensität des propagierten Aufbegehrens verdeutlichen: nicht eine strikt politische Revolution wird angestrebt, sondern vielmehr hat Leybold einen 'Radikalismus auf der ganzen Linie' im Sinn - jene Abneigung vor, jener Ausbruch aus und Bruch mit den erstarrten Verhältnissen in der wilhelminischen bürgerlichen Gesellschaft und Kultur, die Konstituierungsmerkmale der Vorkriegsboheme und des Frühexpressionismus waren.³

Mit dem Titel 'Gegen Zuständliches' bezieht sich Leybold direkt auf Mühsams programmatischen Beitrag im ersten Heft, in dem eine Revolution ja zunächst allgemein als eine Bewegung 'zwischen zwei Zuständlichkeiten' definiert wird. Auch im folgenden wird auf Mühsam rekurriert. Auffällig ist dabei, daß Leybold gerade die Anspielungen auf Anarchistisches in Mühsams Beitrag und auf dem Titelblatt als Metaphorik zu entschärfen sucht: Die Zeitschrift hieße zwar *Revolution*, das sollte jedoch nicht gleich so interpretiert werden, man würde auch sofort Barrikaden bauen oder eine 'Gratis-Bombenverteilung' stünde an. Der Hinweis auf Mühsams 'explodierende Bombe' wird im folgenden Absatz noch dadurch unterstrichen, daß Leybold zur Namensgebung von Mühsams Sprachrohr *Kain* vermerkt, man frage Mühsam ja auch nicht, 'warum er noch nicht seinen Bruder erschlagen hätte'. Hugo Ball merkt in diesem Zusammenhang 1927, nach langjähriger politischer Erfahrung an, die von der Zeitschrift anvisierte Revolution sei 'mehr stilistisch gemeint als politisch' gewesen, von Politik hätten 'die meisten der Mitarbeiter, und besonders der Redaktor, Freund L., kaum eine Ahnung' gehabt (1992:15). Nun war der Revolutionsbegriff der *Revolution* sicherlich nicht nur ein stilistischer. Zutreffender scheint Huelsenbecks spätere Einschätzung, die angestrebte Revolution sei keine politische, sondern eine allgemein menschliche gewesen (1984c:112), die Beiträger an *Revolution* seien 'keine Politiker' gewesen, 'oder besser gesagt, der politische Teil unseres Wesens war relativ klein im Vergleich zum menschlich ethischen, ästhetischen' (1984c:98). Primär politisch oder gar anarchistisch war die Revolution der *Revolution* allerdings mit Sicherheit nicht. Zwar kokettierte man mit dem Anarchismus: Auf Anarchismus und Anarchie wird angespielt, man assoziiert sich ostentativ mit dem Anarchismus, indem u.a. der

3. Und Leybolds Vorschläge scheinen auf künstlerischer Ebene Vieles zu enthalten, was gemeinhin als Wesen des Dadaismus verstanden wird: Zurückweisung der ästhetizistischen Stilkunst des Impressionismus und Symbolismus, Zersetzung, 'ohne (direkt) aufzubauen', Kampf gegen die etablierte Kunst und ihre Hüter, die 'Kunstportiere', Zerschlagung des 'alten Hausunrats', ohne sich darum zu kümmern, ob 'ein wertvolles Stück in Fetzen' geht; auch die 'Duelle zwischen den Mitarbeitern' könnte man als Vorwegnahme von Scheingefechten und fiktiven Mitteilungen im Rahmen Dadas betrachten.

prominente Anarchist Mühsam den Auftakt der Zeitschrift liefern durfte, die Zeitschrift dient zur Agitation für die Freilassung des anarchistischen Psychiaters Gross. Zugleich wird der Anarchismus aber entpolitisiert, nicht nur in Leybolds Erwiderung 'Gegen Zuständliches'. Und hier ist der Widerspruch mit Mühsam offenkundig, denn sein programmatischer Auftakt mag dieser Entpolitisierung Vorschub leisten und mit ihr auf den ersten Blick einhergehen, Mühsams Ausweitung und Aufweichung des Revolutionsbegriffs zielte jedoch, wie aus seinen Überlegungen zu Anarchismus und Boheme deutlich hervorgeht, nicht auf eine Entpolitisierung des Anarchismus, sondern auf eine Politisierung, auf eine Anarchisierung der Boheme ab. Daß er nicht nur in seiner politischen Agitation im 'fünften Stand', sondern auch in der Annäherung (oder Anbiederung?) an die frühexpressionistischen Intellektuellen um die *Revolution* nicht besonders erfolgreich war, zeigt Leybolds politische Entschärfung der Revolutionsvorstellung, die der Namensgebung der Zeitschrift zugrundeliegt. Auch die anderen Beiträge in *Revolution*, in denen Anarchistisches gestreift wird, deuten in dieselbe Richtung:

- Trotz der politischen Dimension von Seewalds Frontispiz ist die einzige konkrete Aussage darin das Wort 'FREIHEIT', das ja viele Deutungen zuläßt.

- In Bechers 'Freiheitlied' werden 'Revolutionäre' und 'Anarchisten' ebenso angesprochen, wie 'Saufkumpane', 'Gaukler', 'Onanisten', 'Aviatiker' und letztlich 'Menschenkinder alle', wenn es darum geht, auszubrechen aus erstarrten Verhältnissen und sich einem wilden, schnellen, ungehemmten Leben, dem 'hitzigsten Aufruhr', der 'brennendsten Anarchie' (Becher) zuzuwenden.

- In Balls Futuristenschau wird zwar von der futuristischen Präokkupation mit Anarchistischem gesprochen, Anarchismus ist hier in der Tat 'mehr stilistisch' gemeint, denn zum einen ist er Gegenstand der Bilder, zum anderen verstärkt der Hinweis auf den Anarchismus die folgende Beschreibung von deren 'Kraftlinien'. Das Anarchistische dient somit vor allem der Akzentuierung einer vitalistischen Tendenz, die nicht nur Balls Beitrag durchzieht, sondern *Revolution* insgesamt kennzeichnet. Werden von Becher 'Aviatiker' in einem Atemzug mit 'Anarchisten' angesprochen, so korrespondieren in Balls Futurismuskritik 'Explosionen', 'Anarchistenschlacht', aber auch die 'Kavallerieattacke', die 'über Anarchisten hinwegtobt', mit der 'ungeheuren Dynamik' der futuristischen Gemälde, 'ihrer Kraftstrahlenherrlichkeit, ihrer geheimen elektrischen Vibration und Radioaktivität'. Dabei entspricht Balls Eloge in weiten Teilen dem Selbstverständnis der Futuristen. Nicht nur die korrekte Wiedergabe ihrer Motive dürfte aber sein Ziel gewesen sein. Wenn Ball schreibt: 'Rotglühende Männer und aufbrüllende Sklaven, Wahnsinn und Umsturz: atemberaubende heulende Dinge, die kommen werden, die kommen werden', so ist er kein neutraler Berichterstatter, sondern er läßt sich vom *élan vital* des Futurismus mitreißen.

So wie die Futuristen zur Typisierung dieses Elans 'den Militarismus, den Patriotismus, die Vernichtungstat der Anarchisten' als Aspekte des von ihnen als 'einzige Hygiene der Welt' verherrlichten Krieges miteinander gleichsetzen (cf. Demetz 1990:174-5) und damit den Anarchismus einiger grundlegender politischer Spezifika berauben (namentlich: Antimilitarismus und Internationalismus), so wird - im Grunde genommen - auch in *Revolution* nicht zuletzt die

gewaltsame Geste, die Radikalität des Anarchismus, Anarchismus als 'Kraftlinie' vergegenwärtigt.

■ Die Entpolitisierung des Anarchismus zeigt sich in der letzten Ausgabe von *Revolution*, in der 'Sondernummer für Otto Gross', für die Franz Jung als Redakteur zeichnete. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Gross' Anarchismus in der Begründung seiner Abschiebung mitspielte, daß sein Anarchismus auch gewissermaßen durch einen Beitrag von Erich Mühsam angedeutet wird, der über seine langjährige Freundschaft mit Gross spricht und über dessen Qualitäten als Psychiater. Auch Mühsam verliert über Gross' Anarchismus kein Wort. Das ist gewiß kein Zufall: politische Verfolgung von Anarchisten war damals weder ungewöhnlich noch aufsehenerregend. Von der Zwangspsychiatisierung eines unorthodoxen Intellektuellen durch seinen stockkonservativen Vater dürfte man mehr Resonanz und Protest in liberalen Kreisen erwartet haben.

■ Schließlich geht in Huelsenbecks 'Chauvinisten hier und da' zwar der Geist Ferrers im Café Source um, dieser Fingerzeig wird aber sofort neutralisiert, indem im selben Café zugleich 'ein Häuflein portugiesischer Royalisten beim sandwich jambon' konspiriert. Insgesamt beschreibt Huelsenbecks 'Bericht' aus Paris vom 'Oktober 13' (tatsächlich war er in diesem Monat in München) eine revanchistische Kundgebung, wo anti-preußische Kräfte aus allen Himmelsrichtungen die Rückgabe bzw. Rückeroberung des 1871 annektierten Elsaß-Lothringen fordern.⁴ Den Geist Ferrers könnte man in diesem Zusammenhang als anarchistische und in diesem Sinne internationalistische, antimilitaristische, also: antichauvinistische Gegenposition verstehen. Er läßt sich aber auch als besondere Ausformung eines 'lateinischen Geistes' deuten, der die Revanchisten eint. 'Lateinisch' war der Geist des Katalanen Ferrers auf jeden Fall. Und der chauvinistische 'lateinische Geist' wurde - Huelsenbeck zufolge - von Franzosen, Portugiesen, Polen, Ukrainer, Serbokroaten, vereinzelt Deutschen und - so könnte man den Hinweis auf Ferrer interpretieren - auch von Spaniern bzw. Katalanen getragen.

Daß Huelsenbeck indessen den Chauvinismus sowohl 'hier' als 'da' ablehnt, darüber braucht es keinen Zweifel zu geben - das macht bereits die pejorative Bezeichnung 'Chauvinisten' deutlich. Man könnte somit meinen, daß Huelsenbecks Aufsatz, trotz der Unklarheit über den Stellenwert des Ferrerschen Geistes, auf einer höheren Ebene der anarchistisch-internationalistischen Nationalismuskritik entspricht. Für die Annahme eines solchen Zusammenhangs sprechen Tagebuchaufzeichnungen, die Huelsenbeck im Winter 1912-13 während eines Studienaufenthaltes an der Sorbonne machte. Aus einem Tagebuch, das er in Paris führte, geht hervor, daß der zwanzigjährige Huelsenbeck damals intensiv darüber nachdachte,

4. Reinhard Nenzels Behauptung, die revanchistische Kundgebung sei mit jenem 'Meeting gegen den Krieg' identisch, das Huelsenbeck in einem Pariser Tagebuch 1911-12 beschreibt (Nenzel 1994:90), ist aus politischen Gründen unglaubwürdig. Allerdings mögen in Anbetracht der Tatsache, daß er im Oktober 1913 nicht in Paris war, Huelsenbecks frühere Erlebnisse mit einer Großkundgebung (möglicherweise vermischt mit Informationen aus der Tagespresse), in 'Chauvinisten hier und da' eingeflossen sein.

welchen politischen Standort er einnehmen sollte. So heißt es z.B. am 17. Januar 1913:

Ein Tag wirft mich dem andern zu, mich als goldener Ball, wies in dem Märchen heißt, als welke Blume als ein mehr verdorrnder Zweig. Heute Socialist, morgen Egoist, heute Catolik morgen Anarchist. Herrje, das hurt, seufzt, brüllt und taucht im Meere meiner Meinungen, daß ich die Ohren verlieren könnte (Tagebuch 1912-13, S. 6).

Insgesamt scheint Huelsenbeck bei der Frage, wo er sich politisch einordnen sollte, zum Anarchismus oder Sozialismus zu tendieren. Dabei gibt es manche Formulierungen, die andeuten, daß er zwischen beiden unterschied. Am 16. Januar 1913 heißt es: 'Anarchist will ich sein, nicht Sozialist.' Andere Formulierungen deuten dagegen darauf hin, daß Anarchismus und Sozialismus für ihn mehr oder weniger dasselbe sind. Denn am selben Tag bezeichnet Huelsenbeck Anarchismus als Alternative zum 'großen Tohuwabohu- der Lieblosigkeit und Gleichgültigkeit'. 'Anarchist will ich sein, um Liebe zu spenden', so fährt er fort, 'denn nur ein ganz freier kann Liebe spenden' (Tagebuch 1912-13, S. 6). Befähigt hier 'Anarchismus' zu 'Liebe', so führt Huelsenbeck einen Monat später genau diese Eigenschaft des 'Anarchismus' als Definition von 'Sozialismus' auf, wenn er am 13. Februar 1913 'Sozialismus' als 'Ideal der Liebe und der Versöhnung' typisiert. Schon vorher, am 20. Januar, schrieb Huelsenbeck lapidarisch über 'Große Fragen, die unterdrückten Völker, die Juden, die Polen, die Serben, Bulgaren. *Alsace. Lorraine*' (seine Herkunft). Dabei stellt er dem Nationalismus, der in diesen 'großen Fragen' eine Hauptrolle spielte, eine mit 'Sozialismus, Tat, ja Anarchismus' verbundene 'Seeligkeit einer alles umfassenden Liebe' gegenüber (Tagebuch 1912-13, S. 9).

Dieses Bekenntnis zum Anarchismus bzw. Sozialismus entspricht im Großen und Ganzen dem Sozialismusverständnis des Anarchisten Gustav Landauer insofern, als auch dieser 'die Wärme und Liebe des verbindenden Geistes' in seinem *Aufruf zum Sozialismus* (1911) als Grundzug seines libertären Sozialismus aufführt (1923:6). Unterdessen wird das scheinbare Anarchismusbekenntnis von einer Rückblende namens 'Von der Erneuerung der Gesellschaft. Zum ersten von dem Ekel an ihr' (Tagebuch 1912-13, S. 8/9) untergraben. In dieser Rückblende, die den soeben zitierten Aufzeichnungen unmittelbar vorangeht, beschreibt Huelsenbeck Erfahrungen, die er bzw. eine Ich-Figur auf einem sozialistischen 'Meeting gegen den Krieg' im November 1912 machte.⁵ Die wahrscheinlich ungewollte Doppeldeutigkeit des Untertitels - denn was ekelt dem Ich des Erlebnisberichts an, die Gesellschaft oder ihre Erneuerung? - setzt sich im Text fort: Einerseits ist klar, daß die Ich-Figur sich mit den Zielen der Veranstaltung, insbesondere mit denen der ebenfalls anwesenden Anarchisten identifiziert, andererseits zeigt sich ein distanzierendes, zum Schluß sogar negatives Verhältnis zu den aufmarschierten Massen, darunter auch die Anarchisten. 'Die Anarchisten kamen und es war als habe mein Herz nun erst das erreicht, wonach es sich gesehnt hatte', heißt es zum einen. Zum anderen schreibt er, sie haben zur 'schwarze[n] entrollte[n] Fahne in ihrer Mitte'

5. Von diesem Meeting berichten - Zufall oder nicht - Zeitungsausschnitte in Picassos berühmter Collage 'Bouteille de Suze' (cf. Leighton 1989, Abb. VIII).

aufgesehen 'wie die Catoliken nicht anders zum Kleide der Mutter Gottes aufsehen'. Die Rückblende endet folgendermaßen: Die Ich-Figur

begann allmählich meiner Begeisterung müde zu werden. Langsam verkroch sich in mein eben noch so heißes Herz eine Kälte, die mir nun von den Massen zu kommen schien, die ich im Eifer lodern sah. Jetzt haßte ich sie. Ich sah nur noch die Menge, die Schar, das Formlose einer jammervollen zusammengewürfelten Materie und je länger ich nun das Schreien vernahm, umso größer wurde meine Angst eine unerklärliche Angst ... (Tagebuch 1912-13, S. 8/9).

Was bleibt, ist hier die gleiche politische Unbestimmtheit, die auch 'Chauvinisten hier und da' kennzeichnet. Huelsenbecks Biographin, Karin Füllner, konstatiert als Kern dieser Unbestimmtheit im Einklang mit dem Selbstbild des späten Huelsenbecks, die ersten Anzeichen einer 'der humanistischen Herkunft verpflichtete[n]' Konstante, die der bürgerlich-liberale Huelsenbeck der zweiten Nachkriegszeit auch in der - wie er später angibt - überwiegend 'menschlich-ethischen' Ausrichtung der Zeitschrift *Revolution* erkannt haben will. Es scheint zeitlich jedoch passender, das Verhältnis zum Anarchismus/Sozialismus sowohl in seinem Pariser Tagebuch als in 'Chauvinisten hier und da' im Lichte jenes 'Radikalismus auf der ganzen Linie' zu sehen, der sich zwar dem Anarchismus annähert, sich teils auch als anarchistische Gesinnung präsentiert, allerdings in einer entpolitisierten Form, und sich aus dem Anarchismus im Grunde nur das antagonistische - und das heißt im Kontext der (expressionistischen) Bohème: anti-bürgerliche - Moment aneignet. Eine Anti-Bürgerlichkeit, die ebenfalls in zwei Novellen von Huelsenbeck, *Azteken oder die Knallbude* und *Verwandlungen* (geschrieben 1913-14, veröffentlicht 1918) zu erkennen ist. Bürgerlichkeit sowie Nationalismus und Militarismus - als Elemente der wilhelminischen Bürgerlichkeit - werden zwar kritisch-distanziert, grotesk-überhöht dargestellt und lächerlich gemacht, von einer klaren politischen Linie ist hingegen keine Spur zu erkennen. Eher geht es darum, einen wichtigen Aspekt des bürgerlichen Denkens aus einer sich gegen die festgefahrenen Denkweisen der wilhelminischen Vatergesellschaft auflehrenden Perspektive der frühexpressionistischen Generation darzustellen. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß bei Huelsenbeck 1913-14 jene vitalistische Volte, die in den Beiträgen von Ball, Becher und Leybold ein hervorstechendes Merkmal ist, noch vollständig fehlt.

3.1.3 Anarchistische 'freie Liebe' und expressionistische Erkundung von Geschlechterbeziehungen und Sexualität

Die Sexualität in all ihren Formen ist ein natürliches Ereignis wie jedes, sogar das grausamste Geschehnis in der Natur. Man kann manches im Weltengang unangenehm, ungemütlich finden, aber wir haben keine Berechtigung, es zu verwerfen, sondern dürfen es nur registrieren (Szitty 1923:52).⁶

Im Hinblick auf das Verhältnis zum sozialpolitischen Anarchismus im Umkreis der Zeitschrift *Revolution* lässt sich aus dem Vorgehenden zunächst folgern: Der Anarchismus wird wahrgenommen und auf den Anarchismus wird zwar angespielt, der sozialpolitische Kern des Anarchismus bleibt jedoch unberücksichtigt, schwingt nur noch sehr verschwommen mit oder wird sogar ausgeklammert. Im expressionistischen Aufbegehren, so wie dieses sich in *Revolution* abzeichnet, wird zwar auf den Anarchismus angespielt, zugleich wird dieser Anarchismus entpolitisiert. Er wird zum vitalistischen Insignum und Stilismus, zum Hinweis auf die Radikalität eines politisch unbestimmten Unbehagens und diffusen Aufbruchs.

Indessen wird der Anarchismus nicht nur in entkernter Form äußerlich angeeignet. Insofern der Anarchismus nicht als Gesamtpaket übernommen wird, kann in dieser Hinsicht bei der Zeitschrift *Revolution* von Anarchismus im Sinne des anarchistischen Selbstverständnisses nicht gesprochen werden. Trotzdem gab es insbesondere ein Element aus der damaligen anarchistischen Theoriebildung und Praxis des Bohème-Anarchismus, das nicht nur in Mühsams manifestartigem Auftakt im ersten Heft von *Revolution* einen wichtigen Platz einnahm, sondern auch in anderen Beiträgen in *Revolution* übernommen wurde bzw. im expressionistischen subkulturellen und literarischen Selbstverständnis ebenfalls einen Schwerpunkt bildete: die Freisetzung reglementierter, unterdrückter Sexualität aus der Zwangsjacke bürgerlicher Konventionalität - die sogenannte 'freie Liebe'.

Eine sehr prägnante Rolle spielt die Sexualität insbesondere im ersten Heft, in dem - so darf man annehmen - neben Mühsams Auftakt auch die anderen Beiträge einen richtungweisenden Charakter besaßen. Dabei ist die Bezugnahme auf Sexuelles ein augenfälliges Merkmal vieler Beiträge im ersten Heft von *Revolution*. Das gilt bereits auf der ersten Seite für ein Gedicht von Hugo Ball, das neben Mühsams 'Revolution' in der zweiten Spalte erschien:

Der Henker

Ich kugle Dich auf Deiner roten Decke.
Ich bin am Werk: blank wie ein Metzgermeister.
Tische und Bänke stehen wie blitzende Messer
der Syphiliszerg stochert in Töpfen voll Gallert und Kleister.

6. Diese Textstelle wurde von Hugo Ball in seinem Handexemplar von Szittys *Kuriositäten-Kabinett* mit blauem Bleistift markiert, cf. Handexemplar im NL Ball-Hennings im Robert-Walser-Archiv, Zürich.

Dein Leib ist gekrümmt und blendend und glänzt wie der gelbe Mond
deine Augen sind kleine lüsterne Monde
dein Mund ist geborsten in Wollust und in der Jüdinnen Not
deine Hand eine Schnecke, die in den blutroten Gärten voll Weintrauben und Rosen
wohnte.

Hilf, heilige Maria! Dir sprang die Frucht aus dem Leibe
sei gebenedeit! Mir rinnt geiler Brand an den Beinen herunter.
Mein Haar ein Sturm, mein Gehirn ein Zunder
meine Finger zehn gierige Zimmermannsnägel
die schlage ich in der Christenheit Götzenplunder.

Als dein Wehgeschrei dir die Zähne aus den Kiefern sprengte
da brach auch ein Goldprasseln durch die Himmelssparren nieder.
Eine gigantische Hostie gerann und blieb zwischen Rosabergen stehen
ein Hallelujah gurgelte durch Apostel- und Hirtenglieder

Da tanzten nackichte Männer und Huren in verrückter Ekstase
Heiden, Türken, Kaffern und Muhammedaner zumal
Da stoben die Engel den Erdkreis hinunter
Und brachten auf feurigem Teller die Finsternis und die Qual.
Da war keine Mutterknospe, kein Auge mehr blutunterlaufen und ohne Hoffen
Jede Seele stand für die Kindheit und für das Wunder offen (Ball 1913).

Ferner werden im 'Freiheitlied' von Becher (1913) Onanisten, Päderasten, Fetischisten, Louis, Dirnen, große Metzzen und Syphilitiker zur Revolution aufgefordert. In einem Gedicht von Klabung, 'Müde schleich ich', ist von 'meinen Lippen, die noch dunkel bluten/von des Weibes ungehemmten Gluten' die Rede (1913a). In einem kleinen Prosafragment desselben Autors, 'Das Herz der Lasker', wird Else Lasker-Schüler gerühmt, weil sie 'ohne Scham' sei und 'ihre Gedanken (...) sich ganz preis[geben] in ihrer Körperlichkeit' (1913b). Ungebändigter Sexualtrieb ist auch Gegenstand einer Kurzerzählung von Leonhard Frank (1913), 'Der Erotomane und diese Jungfrau'. In einer Skizze von 'Adam' (d.i. Hans Leybold) wird eine von 'katholischen Gegenfüßler[n]' veranstaltete 'Protestversammlung gegen den freireligiösen Moralunterricht' der Lächerlichkeit preisgegeben (1913a). Emmy Hennings dichtet in 'ich bin zu gleicher Zeit': 'ein Liebespaar wandert die Hecken entlang/Arm in Arm lächelnd und sehnsuchtsbang (...) ich fühle unbekanntes Sehnen/und gebe fremde Zärtlichkeit' (1913b). Und nicht zu vergessen: Befreiung und Freiheit der Sexualität werden von Mühsam als Hauptmerkmale der von ihm skizzierten 'Revolution' angedeutet. Bei einer Revolution stelle man sich, es sei nochmals wiederholt, das Bild 'einer explodierenden Bombe oder auch einer sich entkleidenden Nonne' vor, neben 'Tyrannenmord' oder 'Schaffen eines Kunstwerks' sei 'der Geschlechtsakt' eine weitere Form der Revolution und zähle 'Brunst' zu den 'Synonyma für Revolution' (1913a).

Im Hinblick auf die Thematisierung einer wollüstigen und ungebändigten Sexualität gilt zunächst, daß es sich nicht um eine spezifisch anarchistische Angelegenheit handelt, sondern um ein wichtiges Element im subkulturellen Selbstverständnis und in der Selbstwertsetzung der Boheme. Die Abweichung von der bürgerlichen Normalität war nicht zuletzt in sexuellen Angelegenheiten Unterscheidungsmerkmal der Boheme. Entgegen der bürgerlichen Geheimnistuerei,

Doppelmoral und heterosexuellen Monogamie wurde quasi öffentlich gegen die wilhelminischen Sitten verstoßen, wurden Promiskuität, aber auch Homosexualität offen vorgelebt. Sexuelles wurde unverhüllt in Kunst und Literatur thematisiert, auch, so kann man feststellen, im Literaten- und Künstlerkreis um *Revolution* und in *Revolution*. Und nicht nur in *Revolution*: Die Vergegenwärtigung von Sexualität kann man - allgemeiner - als wichtigen Topos des Expressionismus verstehen. Dabei ist die Thematisierung einer freigesetzten, ungebändigten Sexualität in *Revolution* zunächst als diffuser Ausdruck der frühexpressionistischen Revolte zu betrachten, wie Hamann und Hermand ausführen:

Im Gegensatz zum Impressionismus, wo man in diesen Dingen mehr das Spielerische und Pikante hervorgekehrt hatte, verbreitet sich in expressionistischen Bereichen ein Pansexualismus, der selbst das Sadistische nicht verschmäht und den Moment des Orgasmus zu einem geradezu lustmörderischen Simultanrausch auszuweiten versucht (1977:98-9).

Die expressionistische Literatur weiche 'ins Hurenhafte' aus. 'Dirnenkult' sei mit einer 'besonderen Vorliebe' für 'die archaischen Geschlechtskulte Afrikas, die Welt der Negerfetische' verbunden gewesen (Hamann/Hermand 1977:100). Angeregt durch den Freudianismus (oder vielleicht genauer: Grossianismus, cf. *intra* 3.2.2) strebten die Expressionisten 'noch mit der ganzen Vehemenz ihrer jugendlichen Triebhaftigkeit nach rauschhafter Ekstase' und gaben sich - so Hamann und Hermand - 'einer sexuellen Raserei' hin. Man wollte 'nicht mehr genießerisch enthüllen oder elegante Formen bewundern, wie das die kultivierten Jugendstil-Künstler getan hatten, sondern packen, zeugen, foltern, Wollust feiern' (Hamann Hermand 1977:101-2). Und:

auch "normale" Geschlechtsbeziehungen werden im Expressionismus gern ins Archaische oder Tierhafte stilisiert. Ständig liest man von Weibern mit prallen Schenkeln und milchstrotzenden Eutern, die brünstigen Kühen oder heißen Hündinnen gleichen und deren Geschlechtsgier überhaupt nicht zu stillen ist. Auf dieser Weise bekommt man manchmal das Gefühl, als ob das Ziel der expressionistischen Revolution ein einziger Blocksberg sei, wo Männlein und Weiblein willkürlich übereinander purzeln (Ebd.).

Obwohl die meisten Beiträge in *Revolution* so weit nicht gehen, trifft diese Typisierung durchaus den Kern oder zumindest die sexuelle Dimension von Balls Gedicht 'Der Henker'. Auch in anderen Gedichten in *Die Neue Kunst* und *Die Aktion*, die er teils gemeinsam mit Leybold und Klabund verfaßte, sowie in seinem Drama *Der Henker von Brescia* (1914), das in einem Bordell situiert ist, spielt eine zum Apokalyptischen tendierende ungebändigte Sexualität eine prägnante Rolle.⁷

Hamann und Hermand bewerten die expressionistische 'Sexualwut', wie diese z. B. in 'Der Henker' zum Ausdruck gebracht wird, als Ausdruck eines 'anarcho-radikalistische[n] Umsturzverlangen[s]' (1977:94), eines 'anarchistisch-ichbezogene[n] Charakter[s] weiter Bereiche des Expressionismus' (1977:103), 'einer bohemienhaften oder anarchistischen Promiskuität' (1977:109). Diese Charakterisierung ist -

7. Bezeichnend ist auch, daß in Balls - teils autobiographischem - Roman *Flametti oder vom Dandysmus der Armen* (1918), geschrieben als er sich schon weitgehend vom Bohemeleben verabschiedet hatte, eine solche Sexualität ebenfalls das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in einer Boheme-ähnlichen Varieté-Gesellschaft wesentlich prägt, im Roman jedoch den Zusammenbruch der Varieté-Gesellschaft und den Untergang des Protagonisten Flametti bewirkt.

sieht man vom pejorativen Beiklang ab - insofern nicht verfehlt, als auch im Kreis der *Revolution* eine befreite Sexualität als Wahrzeichen von Revolution in Parenthese mit Anarchie und Anarchismus erscheint.

In der Zeitschrift selbst werden in Bechers 'Freiheitlied' und Leybolds 'Gegen Zuständliches' - wie in Mühsams Auftakt - freie Sexualität und Anarchismus miteinander verbunden. Außerhalb der Zeitschrift bekommt zum Beispiel in Huelsenbecks Pariser Tagebuch dessen Wunsch, 'Anarchist' zu sein, 'um Liebe zu spenden; denn nur ein ganz freier kann Liebe spenden', eine sexuelle Dimension, wenn er selbstkritisch notiert, daß es 'im Meere [s]einer Meinungen' 'hurt, seufzt, brüllt', er aber sei ein Anarchist, 'der nicht wagt, eine Frau anzusprechen' (Tagebuch 1912-13, S. 6). Und auch Ball stellt in einer 'Totenrede', die er im Februar 1915 für den im Vorjahr gestorbenen Freund Leybold hielt, einen Zusammenhang zwischen politischem Anarchismus und expressionistischem Sexualismus her, indem er die polizeiliche Beschlagnahme des ersten Heftes von *Revolution* als Nachweis des politischen Charakters der Zeitschrift aufführt. 'Kein Satz Politik' stünde 'drin. (...) 5 Minuten später waren wir konfisziert mit Nummer 1' (1988:25).

Grund der Beschlagnahme wenige Wochen nach dem Erscheinen dieser ersten Nummer, war Balls Gedicht 'Der Henker'. Für Ball bildete diese Beschlagnahme somit jedenfalls im Februar 1915 ein Indiz für den politischen Charakter der Zeitschrift, den er in seinem Nekrolog für Leybold anschließend als Sprachrohr 'jeglicher Anarchie' (1988:26) mit dem Anarchismus in Zusammenhang bringt. Einer Anarchie, die also insbesondere in seinem Gedicht enthalten sei bzw. auf die Ordnungshüter in seinem Gedicht am Anstößigsten gewirkt habe. Wie aus Presseberichten (abgedruckt im dritten Heft von *Revolution*) hervorgeht, störten sich die Münchener Staatsanwaltschaft und Polizei vor allem an den vermeintlich pornographischen Beschreibungen. Gewissermaßen wird 'Der Henker' somit von Ball als jene erotische Form von Tendenzlyrik verstanden, mit welcher Mühsam den herkömmlichen Begriff von Tendenzdichtung erweiterte, obwohl Mühsam hier wohl nicht von Tendenzlyrik, sondern von Tendenzreimerei gesprochen hätte. Von der 'gereimte[n] Prosa, wie sie uns hier als "fortgeschrittene Lyrik" aufgetischt wird', hielt er, wie seinem Aufsatz 'Die Rigorosen' (1912) zu entnehmen ist, nicht viel. Verse 'der Blass-Hardekopfschen Art', zu denen wohl auch Balls 'Der Henker' zählt, sollte man - so Mühsam - nicht als Lyrik verstehen. Sie seien vielmehr mit seinen 'Schlichten Gesängen' vergleichbar - kurzum: Reimerei, in Balls Fall: erotische Tendenzreimerei (cf. Mühsam 1978 1:99).⁸

8. Daß die Literarisierung einer antagonistischen Sexualpraxis bei Ball wahrscheinlich eine libertäre Dimension besaß, daß z. B. 'Der Henker' vielleicht nicht primär, aber immerhin in nicht unwesentlichem Maße politisch-tendenziös gedacht war, wird auch durch ein nicht verwirklichtes Publikationsvorhaben mit Klabung nahegelegt. Ausgelöst durch die Schwierigkeiten mit der Zensur, plante Ball gemeinsam mit Klabung eine Anthologie 'Die Konfiszierten'. Diese Sammlung sollte Texte enthalten von Autoren, die in irgendeiner Weise von Zensurinstanzen belästigt wurden. Auffällig ist dabei die große Zahl von Literaten, die sich entweder ausdrücklich zum Anarchismus bekannten, Gedichte mit anarchistischer Signatur schrieben, sich in ihrem Œuvre explizit mit Sexualität auseinandersetzten oder beides kombinierten: u. a. Karl Henckell, John Henry Mackay, Erich Mühsam, Oskar Panizza und Stanislaw Przybyszewski (cf. Ball/Hennings 1979:34-6). Diese

3.2 Die Vorarbeiten der *Freien Straße* (1915-17)

3.2.1 Franz Jungs Entpolitisierung von Otto Gross

Otto Gross wurde in dem von Jung redigierten Sonderheft von *Revolution* nicht als Anarchist, sondern als psychoanalytischer Querdenker und als Partei und Opfer in einem Vater-Sohn-Konflikt dargestellt. Das mag teils auf Überlegungen zurückzuführen sein, mit welchen Argumenten Gross' Freilassung am ehesten bewirkt werden könnte. Hervorzuheben, daß Gross Anarchist war, wäre im Rahmen der für ihn geführten Freilassungskampagne sicherlich kontraproduktiv gewesen. Es war jedoch nicht nur eine taktische Überlegung, Gross' Anarchismus weitgehend auszusparen.

Franz Jung war von den dadaistischen Protagonisten im Umkreis der Zeitschrift *Revolution* derjenige, der sich in der Vorkriegszeit am intensivsten mit dem Anarchismus auseinandersetzte und auch in politisch-anarchistischen Zusammenhängen aktiv war. Er war damals Mitglied in der von Mühsam geleiteten 'Tat'-Gruppe. Ihn interessierte jedoch die anarchistische Dimension von Gross' Überlegungen oder genauer gesagt: der sozial-politische Anarchismus, mit dem Gross seine psychoanalytischen Vorstellungen zu verbinden suchte, im Grunde wenig. So wird aus Mühsams Tagebuch, aber auch aus den Erinnerungen Oskar Maria Grafs, eines anderen Mitglieds der 'Tat'-Gruppe, deutlich, daß Jungs Teilnahme an den Diskussionen dieser Gruppe alles andere als widerspruchsfrei war. Oskar Maria Graf berichtet, daß Jung gegen Mühsam und Landauer, die den anarchistischen Grundsatz vertraten, die Abschaffung des Staates sei eine erste Voraussetzung einer neuen Gesellschaft, einwandte:

Das ist doch alles Quatsch! (...) Anarchismus, direkte Aktion und so! ... Überhaupt - Humbug, das mit dem Staat, der gestürzt werden muß... Das sind rein funktionelle Angelegenheiten... Nur Idioten quatschen da von Revolution und so... (cit. Rieger 1987:78-9).

Wie Wolfgang Rieger mit Recht angibt, ging es Jung nicht um den politischen Anarchismus, sondern für ihn fand 'die wirkliche Revolution in den zwischenmenschlichen Beziehungen statt' (Rieger 1987:79). Dabei bezog Jung sich vor allem auf die psychoanalytischen Überlegungen von Gross.

Während sich bei Gross in vorangehenden Jahren eine allmähliche Politisierung der Psychoanalyse abzeichnet (cf. Hurwitz 1980, Michaels 1983), die darin gipfelt, daß er die Psychoanalyse als Grundlage politisch-revolutionärer Theoriebildung auffaßt, wird diese Politisierung von Jung vorerst zurückgenommen.⁹

inhaltliche Schwerpunktsetzung dürfte von der realen Zensur eingegeben worden sein, die sich insbesondere im Bereich der vermeintlich verletzten Sittlichkeit und der Gefährdung des politischen Status quo manifestierte, deutet aber nochmals an, daß Ball der Zusammenhang von libertärer Freiheitlichkeit und libertinischer Freizügigkeit wohl nicht entgangen war (und es ihm darauf ankam, diesen Komplex als solchen darzustellen).

9. Eine Entpolitisierung, die Jung selbst wiederum im Zuge seiner Hinwendung zum Kommunismus 1918-19 rückgängig macht (cf. *intra* 4.2.2), wobei er 1920 sogar beansprucht, daß es nicht Gross', sondern sein Verdienst war, 'jene Denktechnik aus einem therapeutischen Mittel umzubie-

Gross' vorangehende Politisierung der Psychoanalyse unter anarchistischen Vorzeichen gipfelt darin, daß er in einem 1910 geschriebenen, 1913 in *Die Aktion* veröffentlichten Aufsatz 'Zur Überwindung der kulturellen Krise', die Psychoanalyse den ärztlichen Behandlungsraum verlassen läßt und als Gebälerin einer neuen Ethik bezeichnet, 'die auf dem sittlichen Imperativ zum wirklichen Wissen um sich und um den Nächsten beruhen wird' (1980:13). In diesem Sinne bezeichnet Gross die 'Psychologie des Unbewußten' als

die Philosophie der Revolution, d. h. sie ist berufen, das zu werden als das Ferment der Revoltierung innerhalb der Psyche, als die Befreiung der vom eigenen Unbewußten gebundenen Individualität (1980:13).

Frühere Revolutionen seien deshalb gescheitert, weil sie den 'Konflikt der Individualität mit der ins eigene Innere eingedrungenen Autorität' (1980:14) und diese durch das Patriarchat bewirkte autoritäre Disposition (die Herrschaft des 'Fremden' über das 'Eigene' im Individuum) unberührt ließen. Die anstehende 'unvergleichliche Umwertung aller Werte' sei - so Gross - erst 'in dieser Gegenwart' durch die philosophischen und psychoanalytischen Erkenntnisse von Nietzsche und Freud möglich geworden. 'Zum ersten Male' erlaubten sie es, 'das Unbewußte für die empirische Erkenntnis freizumachen, d.h. für uns, es ist jetzt möglich geworden, sich selbst zu erkennen' (1980:13). Aus dieser Selbsterkenntnis sollte 'eine neue Ethik' folgen, 'die auf dem sittlichen Imperativ zum wirklichen Wissen um sich und um den Nächsten beruhen wird' (1980:13) und als Voraussetzung und Leitfaden der kommenden Revolution angewandt werden sollte. Die 'neue Ethik' sei für den Erfolg der 'kommenden Revolution' - kurzum - entscheidend und sollte daher als revolutionäre 'Vorarbeit' propagiert, internalisiert und vorgelebt werden. Dabei sei, Gross zufolge, die 'kommende Revolution' zum einen eine Rückkehr zum Matriarchat - darüber gleich mehr -, zum anderen eine anarchistische Revolution. Seit 1906 verstand er sich politisch als Anarchist, nachdem er in Ascona Mühsam kennengelernt hatte; der Aufsatz 'Zur Überwindung der kulturellen Krise' war ursprünglich als Diskussionsbeitrag in einem anarchistischen Rahmen konzipiert - als Erwiderung auf die Polemik gegen die Psychoanalyse und gegen seine Person, die von Landauer in der Zeitschrift *Der Sozialist* geführt wurde (cf. Landauer 1910a, Berndt 1911). Dort sollte auch dieser Aufsatz erscheinen. Landauer verhinderte jedoch die Publikation.

Gross' politisch-anarchistische Dimensionierung der Psychoanalyse kommt nicht nur in 'Zur Überwindung der kulturellen Krise' zum Ausdruck, sondern auch in einer Reihe von Zeitschriftsplänen. Schon 1907 plant er gemeinsam mit Mühsam die Gründung einer Zeitschrift 'Nachwuchs. Zeitschrift für psychologische Gesellschaftskritik'. In den Jahren 1911-12 äußert er mehrmals das Vorhaben, selbständig eine Zeitschrift für 'Anarchismus und Psychologie', eine 'Psychologi-

gen zu einer [politischen] Angriffswaffe' (cit. Gross 1980:130-1).

sche Zeitschrift für Anarchismus' bzw. ein 'Organ für psychologische Probleme des Anarchismus' zu gründen.¹⁰

Verwirklicht werden diese Pläne nicht, stattdessen kommt es 1913 zu einer erneuten Ankündigung, nun gemeinsam mit Franz Jung. Im April 1913 erscheint in *Die Aktion* eine von Jung und Gross unterzeichnete 'Mitteilung'. Darin kündigen sie eine Monatsschrift namens 'Sigyn' an, die sich

nicht direkt mit Propagierung und Vertretung der Psychoanalyse befassen, sondern von der Basis einer individuellen Psychologie aus Kultur- und Wirtschaftsprobleme darstellen und das Wissen um eine neue Ethik propagandistisch als Vorarbeit einer Sozialumwertung vertreten [wird] (Jung 1981:77).

Die 'Mitteilung' beginnt mit einer Korrektur - 'in Berichtigung eines Druckfehlers' sollte die Zeitschrift erst ab Juli 1913 erscheinen. In der Vorbemerkung zum kurz zuvor in *Die Aktion* erschienenen Aufsatz 'Zur Überwindung der kulturellen Krise' wurde die Zeitschrift - von Gross - bereits für Juni angekündigt. Doch nicht nur das Erscheinungsdatum wird korrigiert, denn in Gross' Vorbemerkung heißt es außerdem, in der Zeitschrift sollte 'die Psychoanalyse energisch propagiert und vertreten werden' (Gross 1980:13). Das ist freilich, wie die gemeinsame Berichtigung angibt, 'nicht direkt' das Ziel der Zeitschrift. Programmatisch scheint die Zeitschrift nunmehr viel breiter angelegt, was jedoch fehlt ist eine klare politische Stoßrichtung. Im Vergleich mit dem eigentlichen Beginn von Gross' Aufsatz fällt auf, daß die programmatische Ausrichtung von 'Sigyn' damit zwar weitgehend übereinstimmt, allerdings ihrer politischen Dimension beraubt worden ist. Nicht von einer 'kulturellen Krise', wie bei Gross, sondern von 'Kultur- und Wirtschaftsproblemen' ist die Rede, wobei die Ergänzung 'Wirtschaftsprobleme' aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Wirtschaftsstudenten und -journalisten Jung zurückgeht. Ferner wird sowohl in Gross' Aufsatz als auch in der gemeinsamen Mitteilung von Gross und Jung vom 'Wissen um eine neue Ethik' gesprochen. Allerdings gilt die Propaganda für diese 'neue Ethik' nicht mehr als Vorarbeit einer anarchistisch-matriarchalen Revolution, sondern - viel vorsichtiger - als 'Vorarbeit einer Sozialumwertung'. In der Ankündigung von 'Sigyn' wird also die anarchistisch-politische Dimension, die von Gross sowohl in der Vorbemerkung zur 'Überwindung der kulturellen Krise' als auch im Aufsatz selbst hervorgehoben wird (das unmißverständliche Ziel ist letztendlich eine politische Revolution wie die französische, der Diskussionsrahmen ist ein anarchistischer), erheblich abgeschwächt. Nicht mehr 'Anarchismus und Psychologie', sondern 'Kultur- und Wirtschaftsprobleme', nicht mehr die Revolution selbst, sondern nur noch die Vorarbeit einer Sozialumwertung sind die Themen von 'Sigyn'. Das eine schließt zwar das andere nicht aus, trotzdem ist die Verschiebung frappant. Und sie setzt sich im fünften Heft von *Revolution* vom 20. Dezember 1913 fort. Zwar heißt es auf dem Titelblatt militant, eine Gross-Sonderausgabe der *Aktion* und diese 'Sondernummer für Otto Gross' seien 'Manifeste der Eroberung', im Beitrag von Jung ist dagegen nur noch die Rede

10. Cf. Mühsam 1984 1:98, ein Polizeibericht zitiert in Hurwitz 1978:107, Mühsam in einem unveröffentlichten Eintrag seines Tagebuchs am 4. Juli 1911 (cf. auch Mühsam 1994:41) und Gross in einem Brief vom 20. April 1912 an Fritz Brupbacher im IISG, NL Brupbacher.

von einem Vater-Sohn-Konflikt und der 'Verständigung zwischen Jugend und Alter'. Zwar dürfte das Wort der 'Verständigung' als Versuch gedacht sein, die Situation zu deeskalieren und den Vater zur Freilassung seines Sohnes zu bewegen. Es ging selbstverständlich in erster Linie um den im Schlußsatz formulierten Wunsch: 'Aber wir wollen Otto Gross wiederhaben.' Dennoch ist die Ausklammerung der anarchistischen Dimension von Gross' Überlegungen alles andere als eine taktische, wie die vorangehende 'Mitteilung' zum Zeitschriftsvorhaben 'Sigyn' und eine spätere 'Bemerkung' im ersten Heft der von Jung mitinitiierten Zeitschrift *Die Freie Straße* andeuten. Diese Zeitschrift erschien zunächst in den Jahren 1915-17 als Reihe von sechs kleinen Heften, die als 'Folgen der Vorarbeit' angekündigt wurden: *Was suchst du Ruhe, da du zur Unruhe geboren bist. Erste Folge der Vorarbeit* (1915), herausgegeben von Jung, *An Dich - Erde! Zweite Folge der Vorarbeit* (1915), herausgegeben von Georg Schrimpf, *Dem Anderen in Dir. Dritte Folge der Vorarbeit* (1916), herausgegeben von Richard Oehring, *Um Weisheit und Leben. Vierte Folge der Vorarbeit* (1916), herausgegeben von Gross und Jung, *Verantwortung - zu fremdem Zwang. Fünfte Folge der Vorarbeit* (1916), wiederum herausgegeben von Richard Oehring, und schließlich *Die Technik des Glücks. Sechste Folge der Vorarbeit* (1917), wiederum herausgegeben von Jung. Ende 1918 erscheinen noch zwei weitere Ausgaben von *Die Freie Straße*, nun im Zeitungsformat, die bezeichnenderweise nicht mehr 'Vorarbeit' heißen: Im November 1918 eine 'Nr. 9' mit der Schlagzeile 'Gegen den Besitz!' und im Dezember 1918 eine 'Nr. 10', die dem 'Präsidenten Baader' gewidmet ist.¹¹

Die erste *Vorarbeit* schließt mit einer Bemerkung von Jung ab, in welcher er erwähnt, daß er mit Otto Gross eine Zeitschrift plante (gemeint ist wohl 'Sigyn'),

doch sind die Vorbereitungen durch Überwindung der eigenen Widerstände sehr langwierig. Es soll in der Zwischenzeit gesammelt werden. Dieses Heft stellt eine damit nur im losen Zusammenhange für sich alleinstehende Veröffentlichung dar. Es kann eine Vorarbeit und auch werbend sein und soll mich selbst für meine Aufgabe sicherer machen (Jung 1915a:15).

Die 'Vorarbeit', die *Die Freie Straße* bilden sollte, ist, mit anderen Worten, nicht mehr die 'Vorarbeit einer Sozialumwertung', sondern vielmehr Vorarbeit dieser Vorarbeit und zwar nicht mehr als Versuch, eine 'neue Ethik' zu entwickeln und zu leben, sondern nur noch um 'mich selbst für meine Aufgabe sicherer zu machen' - die politisierte Psychoanalyse von Otto Gross, die auch der *Freien Straße* zugrundelag ist hier wiederum vollkommen reprivatisiert und personalisiert. Bog Gross die Psychoanalyse von einem therapeutischen Verfahren zu einem Instrument der Gesellschaftskritik um, so wird sie von Jung hier wiederum im persönli-

11. Es fehlen somit eine siebte und achte Folge. Fritz Mierau nimmt in diesem Zusammenhang an, daß die zweite Wochenausgabe der *Neuen Jugend* vom Juni 1917, die zugleich 'Prospekt zur Kleinen Grosz-Mappe' war, und das Heft *Club Dada*, im April 1918 als 'Prospekt des Verlags Freie Straße' veröffentlicht, als die fehlenden Folgen gelten können, da Jung an beiden Ausgaben maßgeblich beteiligt war (1980:22). Ob diese Annahme zutrifft, scheint nicht zuletzt deshalb fragwürdig, weil hier das Heft einer anderen Zeitschrift der *Freien Straße* zugeordnet wird. Denkbar wäre auch, daß die beiden fehlenden Hefte nicht zustandegekommen sind oder lediglich eine deutliche Zäsur angedeutet werden sollte, die auch äußerlich die broschierten 'Folgen der Vorarbeit' von den beiden Zeitungsausgaben der *Freien Straße* voneinander unterscheidet.

chen Leben und Verkehr als Leitfaden der persönlichen Lebensgestaltung eingesetzt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung in dem Beitrag 'Feinde ringsum', der der soeben zitierten 'Bemerkung' vorangeht: 'Es ist unerheblich, gegen den Staat zu sein. Gesetze sind eine unsicher kindliche Vorstufe' (Jung 1915a:14, cf. auch Jung 1917a:8).

3.2.2 Von der anarchistischen Psychoanalyse zum 'Erleben von Beziehungen': Otto Gross und *Die Freie Straße*

Während Jung dem sozialpolitischen Moment der anarchistischen Theoriebildung eher skeptisch gegenüberstand, setzte er sich sehr intensiv mit jenen sexualpolitischen (und man könnte vielleicht auch sagen: privatpolitischen) Theoremen auseinander, die von Gross im Rahmen seiner psychoanalytischen Lehren entwickelt wurden, in denen - wie in der Psychoanalyse insgesamt - die menschliche Sexualität und deren Spuren im Unbewußten einen zentralen Platz einnehmen. Vergleichbar mit der Stellung von Wilhelm Reich als 'Sexualguru' in den sechziger Jahren und dessen Versuchen, Marxismus und psychoanalytische Sexualtheorie miteinander zu verknüpfen, kann der Psychoanalytiker Otto Gross als Sexualtheoretiker der expressionistischen Generation betrachtet werden, der seinerseits Anarchismus und Psychoanalyse zu verbinden suchte. Er war es, der in den zehner Jahren die Psychoanalyse in der Boheme, insbesondere in München verbreitete, nicht in der von Freud entwickelten klinisch-therapeutischen Form, sondern - wie gesagt - als Voraussetzung einer gesellschaftlichen Revolution.

3.2.2.1 Otto Gross' Politisierung der Psychoanalyse

Folgte Gross in seinen frühen psychoanalytischen Schriften im Großen und Ganzen Freuds Überlegungen, so setzte in den Jahren 1907-09 eine Eigenentwicklung ein, die ihn immer weiter von Freud wegführt. Kern der zunehmenden Differenzen mit Freud (aber auch mit anderen Psychoanalytikern jener Jahre) bildet Gross' Annahme, daß psychische Probleme und Neurosen eine gesellschaftliche Dimension innehaben und letztlich sozial determiniert sind. Zwar folgt Gross Freud in der Behauptung, daß Neurosen in der menschlichen Sexualität begründet liegen. Freud führt indessen psychische Störungen darauf zurück, daß in der sexuellen Entwicklung, die jeder Mensch von seiner Geburt an durchmacht, Probleme aufgetreten sind, also: daß es sich um Probleme im Verhältnis zur *eigenen* Sexualität handelt, die durch die (individuelle) psychoanalytische, klinische Befragungspraxis ans Licht zu bringen und zu beheben sind. Sexuelle Störungen werden dagegen in Gross' Erwägungen immer vordergründiger als Resultat von gesellschaftlichen Zwängen verstanden, denen das Individuum im Zuge der menschlichen Sozialisation ausgesetzt ist. Zwängen, die überwiegend - und insofern bleibt er Freud treu - auf dem Terrain der Sexualität verortet sind (cf. Gross 1980:14).

Diese Wendung in Gross' Überlegungen tritt erstmals in *Das Freud'sche Ideogenitätsmoment* (1907) zu Tage:

Die Forderungen der Gesamtheit erfüllen sich auf Kosten der individuellen Regulation. Die sozialen Beschränkungen gestatten dem Individuum unter bestimmten Bedingungen nicht seine eigenen biologischen Regulationen, d. h. seine Affekte zu leben (cit. Michaels 1979:39).

Solche gesellschaftlichen Eingriffe in die individuelle Affektregulation können ernsthafte Neurosen zur Folge haben. So wird beispielsweise weibliche Kleptomanie von Gross aufgefaßt als 'etwas Verbotenes heimlich zu tun' (cit. Michaels 1979:39) und in diesem Sinne als Reaktion auf sexuelle Unterdrückung, als Möglichkeit, verdrängte Sexualität abzuladen, gedeutet.

Unter Rekurs auf Freud und Nietzsche, insbesondere dessen Konzeption des 'Willens zur Macht', führt Gross den Konflikt zwischen der individuellen Affektregulation und den Anpassungszwängen der Gesellschaft im dritten Kapitel seiner folgenden Schrift, *Über psychopathische Minderwertigkeiten* (1909), später selbständig nachgedruckt in *Die Aktion als Die Einwirkung der Allgemeinheit auf das Individuum* (1913), näher aus. Gross schreibt darin:

Zu den Entdeckungen, die nie mehr verloren gehen, gehört die durch Nietzsche der Wissenschaft erschlossene Erkenntnis von einer pathogenen Einwirkung der Gesellschaft auf das Individuum. Wir wissen durch ihn, daß gerade den gesündesten Individuen Expansionstendenzen innewohnen, auf deren Repression die Tendenzen der Allgemeinheit gerichtet sind (1980:16).

Eine Folge ist die direkte 'Schädigung des einzelnen Individuums durch das psychische Trauma des Konfliktes'. Wie dieses Trauma sich konstituiert, sei - so Gross - 'die Entdeckung der im eigentlichsten Sinne pathogenen Wirkung zurückgedrängter Affekte' gewesen. Gross 'möchte deshalb wagen, auf diesen Gebieten die Forschung Freuds als die geradlinige Fortsetzung der Forschungen Nietzsches anzusprechen' (1980:17). Nietzsche hat - Gross zufolge - gezeigt, daß 'der naturnotwendige Konflikt zwischen dem Individuum und der Allgemeinheit (...) sich unter dem Druck des sozialen Zusammenlebens naturnotwendig in einen Konflikt im Individuum selbst [verwandelt], weil sich das Individuum sich selbst gegenüber als den Vertreter der Allgemeinheit zu fühlen beginnt'. Die Psychoanalyse habe in diesem Zusammenhang gelehrt, daß dieser Konflikt sich 'in erster Linie' auf dem 'große[n] Gebiet der Sexualität' abspielt, auf welchem 'ideelle Momente zu ganz besonders wichtiger pathogener Bedeutung gelangen' (Ebd.). Nietzsche und Freud miteinander verknüpfend, hält Gross zunächst fest, der dem Menschen innewohnende natürliche, individuelle Sexualtrieb könne sich durch den gesellschaftlichen, damals auf Monogamie (und Beschränkung der Sexualität auf den ehelichen Rahmen) abzielenden Moralkodex nicht frei entwickeln bzw. nicht ungehemmt ausgelebt werden. Das führt, so lautet Gross' These, zu einem Konflikt zwischen 'sexuellen Regungen' einerseits, die 'in ihrer wahren [natürlichen] Wesenheit (...) nie und niemals in der Gestalt jener ausschließlich monogamen und familiären Tendenzen [erscheinen], in der sie Eingang ins Bewußtsein finden', und eben dem diesen Tendenzen zugrundeliegenden, internalisierten 'Wertkomplex' andererseits führt (1980:18). Je mehr das Individuum sich der sittlichen, monogamen Norm anpaßt, desto schärfer entwickelt sich im Individuum der Konflikt zwischen äußerer, internalisierter Sitte und innerer, eigener Sexualität. Und je stärker in diesem Zusammenhang die Sexualität 'in ihrer wahren Wesenheit' verdrängt wird,

desto mehr staut sich die Energie der verdrängten Affekte an. Diese Energie strömt letztlich 'auf den von den assoziativen Zusammenhängen präformierten, von der Persönlichkeit und ihren dominierenden Werten und Gefühlen unkontrollierbaren Wegen in das bewußte Seelenleben herein'. Die verdrängte, 'von innerem Zusammenhang der Persönlichkeit ausgeschlossene' Sexualität 'wirft [dadurch] fremde unverständliche Charakterzüge, perverse und abnorme Triebe und Hänge in die Persönlichkeit' (1980:18). Da von Frauen eine weitaus größere Sittlichkeit erwartet wurde, wurde die Frau 'auf sexuellem Gebiet von weitaus mehr Gegensuggestionen beeinflusst als der Mann' (1980:17). So sei auch - laut Gross - die (damals angenommene) 'spezifische Anfälligkeit bei Frauen für Hysterie' erklärbar. Diese sei 'nicht durch eine Disposition des Geschlechts bedingt (...), sondern durch den Inhalt der allgemeinen sexualmoralischen Ideen':

Man darf wohl sagen, daß seelische Morbidität, daß pathologische Verzerrung der Persönlichkeit, so wie sie uns als hysterischer Charakter und als noch feinere und weniger merkliche pathologische Deprivation begegnet - daß alle diese so überaus verbreiteten, spezifisch weiblichen Psychopathien auf jenen stereotypen sexuellen Konflikt zurückzuführen sind (1980:17).

Obwohl Gross seine Vorstellungen nur ansatzweise und fragmentarisch in schriftlicher Form formuliert hat und immer wieder neue Elemente hinzukommen und ältere in den Hintergrund treten, lassen sich zwei Schwerpunkte in seiner gesellschaftskritischen Wendung der Psychoanalyse unterscheiden: der 'Konflikt des Eigenen und Fremden' und die Destruktivität des Patriarchats.

Der 'Konflikt des Eigenen und Fremden' wird von Gross 1910 (bzw. in gedruckter Form 1913) in 'Zur Überwindung der kulturellen Krise' als Grundkonflikt beschrieben, der jeden Menschen durchzieht, veranlaßt durch eine unnatürliche Sexualmoral:

Die Sexualität ist das universelle Motiv für eine Unendlichkeit an inneren Konflikten, nicht an sich selbst, sondern als das Objekt einer Sexualmoral, die in unlösbarem Konflikt mit allem steht, was Wert und Willen und Wirklichkeit ist.

Es zeigt sich, daß das eigentliche Wesen dieser Konflikte im tiefsten Grund sich stets auf ein umfassendes Prinzip zurückführen läßt, auf den Konflikt des Eigenen und Fremden, des angeborenen Individuellen und des Suggestierten, das ist des Anerzogenen und Aufgezwungenen (1980:14).

Im *Zentralblatt für Psychoanalyse* wiederholt Gross 1914 seine gegen Freud gerichtete These eines 'Konfliktes des Eigenen und Fremden' in einem Beitrag 'Über Destruktionssymbolik', den er in der vierten *Vorarbeit der Freien Straße* nochmals gekürzt als 'Vom Konflikt des Eigenen und Fremden' (1916) abdrucken läßt:

In der Tiefe des menschlichen Innern lebt ein Konflikt, der die seelische Einheit zerreißt. Dieser Konflikt ist in jedem Menschen, diese Zerrissenheit durchzieht die ganze Menschheit, und diese Erkenntnis führt in die Versuchung, das Leiden an sich selbst als unvermeidbar, den inneren Konflikt als etwas "Normales" zu sehen (1916:3).

Freud gibt - Gross zufolge - dieser Versuchung nach, indem er die Regulation und somit Unterdrückung von Sexualtrieben in der individuellen Sozialisation des Kindes für unausweichlich und notwendig hält. Dagegen nimmt Gross - wie gesagt - an, der innere Konflikt zwischen 'eigenen', natürlichen Sexualbedürfnissen, die bei ihm polygam und bisexuell sind, und 'fremden', gesellschaftlichen Regulativen, die

eine heterosexuelle Monogamie fordern, sei weder 'normal' noch als 'tragische Inhalt der Kindheitsperiode' (1980:14) unvermeidbar.

In 'Über Destruktionssymbolik' kommt er nun zu einer näheren Bestimmung des 'Fremden'. Diese aufgezwungene Sexualmoral ist, so führt er darin aus, eine Implikation der patriarchalen Familienordnung, die ebenfalls für den Menschen alles andere als 'normal' ist. Gross stützt sich hierbei insbesondere auf die Lehren des Schweizer Rechtsgelehrten Bachofen und des amerikanischen Anthropologen Morgan, die in der Münchener Bohème namentlich vom Kreis der 'Kosmiker' - Ludwig Klages, Karl Wolfskehl und Alfred Schuler - sowie von der mit ihnen verbundenen Franziska Gräfin zu Reventlow als Grundlage einer dionysisch-matriarchalen Utopie propagiert wurden (cf. Green 1974, Schröder 1978, Fritz 1980, van den Berg 1993d). Er geht davon aus, das Patriarchat sei weder eine *condition humaine* noch Produkt einer natürlichen Entwicklung, denn:

Es ist nach den Ergebnissen der Anthropologie wohl nicht mehr zweifelhaft, daß die bestehende Familienordnung, die Vaterrechtsfamilie (...) das Ergebnis einer Umwälzung vorherbestandener andersartiger Verhältnisse darstellt. Als uranfängliche Institution erkennt die moderne Anthropologie das freie Mutterrecht, das sogenannte Mutterrecht der Urzeithorde. (...) Die Mythologie aller Völker bewahrt die Erinnerung an den prähistorischen Zustand des freien Mutterrechts in der Idee von einem gerechten goldenen Zeitalter und Paradies der Urzeit.

Über den Übergangsvorgang vom alten Mutterrecht zur jetzt bestehenden Familienordnung besteht zurzeit die sehr plausible Vermutung, daß die bestehende Form der Ehe als sogenannte Raubehe ihren Ursprung genommen hat, daß also die Grundlage der bestehenden Vaterrechtsfamilie aus dem Gebrauch von kriegsgefangenen Sklavinnen hervorgegangen ist. Es wäre damit gesagt, daß die Assoziation der Sexualität mit Vergewaltigungsmotiven, die sexuelle Vergewaltigungssymbolik, welche die Menschheit durchzieht, auf einen universalen Vergewaltigungsvorgang als ihre menschheitsgeschichtliche Ätiologie zurückgeht. Sei dem wie immer, auf jeden Fall müssen wir erkennen, daß die bestehende Familienordnung auf den Verzicht auf Freiheit der Frau gestellt ist, und daß diese Tatsache im inneren sexuellen Konflikt, genauer gesagt, in der sexuellen Vergewaltigungs- und Destruktionssymbolik ihren notwendigen psychologischen Ausdruck findet (1916:4-5).

Gross' Lösung wurde bereits vorhin angedeutet. Aufgrund der Erkenntnis, 'daß in der [patriarchalen] Familie der Herd aller Autorität liegt, daß die Verbindung von Sexualität und Autorität, wie sie sich in der Familie mit dem noch geltenden Vaterrecht zeigt, jede Individualität in Ketten schlägt' (1980:15), kommt er zur Schlußfolgerung:

Der Revolutionär von heute, der mit Hilfe der Psychologie des Unbewußten die Beziehungen der Geschlechter in einer freien und glückverheißenden Zukunft sieht, kämpft gegen Vergewaltigung in ursprünglichster Form, gegen den Vater und gegen das Vaterrecht.

Die kommende Revolution ist die Revolution fürs Mutterrecht (1980:16).

Obwohl es, so Gross anschließend, 'gleichgültig' bleibt, 'unter welchen Erscheinungsformen und mit welchen Mitteln' diese Revolution sich vollzieht (1980:16), war er zumindest vor dem Ersten Weltkrieg der Meinung, daß diese Revolution eine anarchistische sein sollte, wobei man die Mischung aus Psychoanalyse, Anarchismus und Matriarchatstheorie nicht nur bei ihm, sondern auch bei Erich Mühsam antrifft. Mühsam unterscheidet sich nur insofern von Gross, daß er das Mutterrecht als Lösung der sogenannten 'Frauenfrage' auffaßt, also nicht so sehr als

Lösung von psychischen Problemen, sondern als (vermeintliche) Erfüllung von feministischen Forderungen der Jahrhundertwende. Mühsam betrachtet in diesem Zusammenhang eine matriachale Umwälzung nicht so sehr als Voraussetzung einer erfolgreichen politischen Revolution, sondern versteht diese eher als Realisierung anarchistischer Ziele in der Privatsphäre *nach* einer anarchistischen Revolution. Erst der Anarchismus ermögliche das Mutterrecht, so Mühsam (cf. van den Berg 1992a). Gross und Mühsam stimmen aber darin überein, daß sie Anarchismus und Matriarchat als zusammenhängende Konzeptionen verstehen.

Nur die Rückkehr zum Mutterrecht ermöglicht bei Gross letztendlich die endgültige Befreiung des Individuums. Als Zwischenlösung schlägt er jedoch die Beschwichtigung und Vermeidung der Psychopathien vor, die im Individualfall aus dem 'Konflikt des Eigenen und Fremden' hervorgehen würden. Im individuellen, 'ursprünglichen pathogenen Konflikt(...) zwischen dem sexuellem Wunsch und seiner gewollten Verneinung' (1980:19) sei diese Verneinung zu bekämpfen und zurückzunehmen, indem die frei(re) Realisierung des sexuellen Wunsches erlaubt, ja sogar gefördert wird (wie er es mit eigens dazu arrangierten Orgien in Ascona versuchte). Eine endgültige Lösung des Konflikts sei erst und ausschließlich jedoch dadurch möglich, daß eine Moral eingeführt wird, die 'die sexuellen Strebungen in ihrer wahren, [natürlichen] Wesenheit' erlaubt, also: indem der bestehenden Sexualmoral mit ihrer Festschreibung 'ausschließlich monogame[r] und familiäre[r] Tendenzen' (1980:18) ein Ende bereitet wird. Dabei ging Gross davon aus, die menschliche Sexualität sei nicht nur ursprünglich, sondern noch immer grundsätzlich bisexuell und polygam veranlagt. In diesem Zusammenhang stimmten Mühsam und er weitgehend überein, insofern auch Mühsam das freie, 'unmoralische' Sexualleben in der Boheme als Vorwegnahme anarchistischen Zusammenlebens verstand und ebenfalls davon ausging, eine natürliche Sexualität sei polygam und könne hetero- wie homosexuell sein.

3.2.2.2 Gross und Jung zwischen Stirner und Nietzsche

Nun trennt Jung - wie gesagt - jene politisch-anarchistische, gesellschaftskritische Komponente, die in der Entwicklung von Gross' Konzeptionen erst später hinzukommt, wieder von der Gross'schen Psychoanalyse und läßt den Gross'schen Anarchismus bewußt außen vor. Insofern kann man sagen, daß dasjenige, was Jung von Gross übernimmt, keineswegs spezifisch anarchistisch ist. Dennoch betrifft es Überlegungen, den Jung in einem anarchistischen Kontext begegnet, in diesem Rahmen als das wirkliche Relevante wahrnimmt und sehr bewußt aus diesem politischen Zusammenhang herauslöst bzw. als relevantes, revolutionäres Element zu erhalten sucht, während er den Rest als überflüssigen oder zumindest sekundären Ballast zu tilgen sucht. Daß Jung die Gross'schen psychoanalytischen Ansätze bewußt in einem anarchistischen Rahmen wahrnimmt und daraus loslöst, wird bereits aus seinen von Oskar Maria Graf überlieferten Worten in der 'Tat'-Gruppe, aus seinen Bemerkungen in 'Feinde ringsum' sowie aus der allmählichen Verschiebung vom Politischen zum Persönlichen in den Programmatiken der Zeitschriftsvorhaben von Gross und ihm deutlich. Bezeichnend ist ferner, daß das Zeitschriftsprojekt *Die Freie Straße* nicht nur ein Unternehmen von Jung war, sondern von

einem Gruppenzusammenhang, den man als 'Verlag Freie Straße' bezeichnen könnte (in dem 1915-17 die sechs 'Vorarbeiten' erschienen). In diesem Gruppenzusammenhang waren mehrere Schriftsteller und Künstler vereint, die vor dem Krieg der 'Tat'-Gruppe angehörten, neben Jung u.a. Oskar Maria Graf, Georg Schrimpf sowie Otto Gross selbst. Schließlich kann in einem Tagebuch, das Jung von April bis Juni 1915 im Spandauer Gefängnis führte, festgestellt werden, daß er Gross' Überlegungen insofern noch in einem anarchistischen Zusammenhang sah, als er im Rahmen seiner Gefängnisexerzitien sich nicht nur mit Nietzsche, sondern auch mit Stirner befaßte.

Jennifer Michaels meint in *Anarchy and Eros*, daß Gross in mehrerer Hinsicht bei Stirner Anleihen gemacht hätte. Sie deutet insbesondere drei Übereinkünfte zwischen Gross' Überlegungen und den Ideen an, die Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) entwickelt hat. Ein Buch, das Gross sicherlich nicht unbekannt war. Erstens weist Michaels auf einen Zusammenhang zwischen Gross' Kritik der Sexualmoral sowie seiner Auffassung, die Familie sei als Grundform der autoritären Gesellschaft zu verstehen, mit der von Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* entfalteten, schonungslosen Kritik und Zurückweisung aller Kategorien hin, die den Einzigen in seiner Eigenheit einengen können (1979:78). Tatsächlich nimmt die Kritik der Institution Familie wie auch der Moral neben der Kritik anderer Fremdbestimmungen, wie religiöser Gebote und göttlicher Souveränität, weltlicher Gesetzgebung und staatlicher Herrschaftsansprüche, einen wichtigen Platz in Stirners Polemiken ein. Obwohl nicht auszuschließen ist, daß Gross' Auffassung der Familie als Herd aller Autorität teils von Stirner inspiriert (oder bestätigt wurde), ist diese Auffassung bei Gross von Anfang an mit der These eines gewaltsamen Übergangs vom Matriarchat zum Patriarchat verbunden und es gibt keinen expliziten Hinweis auf Stirner.¹²

Daneben lehnt Stirner grundsätzlich *jede* allgemeingültige Moral oder Wahrheit ab. So weist er im Bereich der Sexualität nicht nur - wie Gross - die Monogamie als 'Glaubenssatz' zurück, sondern ebenso das Inzesttabu. 'Vermischung der Geschwister' nenne man zwar 'Blutschande', sei jedoch ebenfalls nur ein zu überwindender 'Glaubenssatz', der untersagt, 'daß man seine Schwester auch als Weib berühren dürfe usw.' (Stirner 1901:47-8). Gross geht hingegen durchaus vom Sinn und sogar von der Natürlichkeit einer allgemeinmenschlichen Moral aus. Er verkündet ja eine 'neue Ethik', deren Normen er zum einen aus der Annahme einer natürlichen polygamen Bisexualität ableitet, zum anderen mit Darlegungen von Peter Kropotkin in *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* verbindet. Nicht nur gebe es im Unbewußten einen 'Konflikt des Eigenen und Fremden', nicht nur Protest gegen uneigentliche Fremdbestimmung, sondern auch eine Moral, wie nicht zuletzt 'durch die Entdeckungen P. Krapotkins' bekannt geworden sei:

der angeborene "Instinkt der gegenseitigen Hilfe", auf dessen Nachweis auf vergleichendem biologischem Wege P. Krapotkin die erste Basis für eine wirkliche Ethik als einer zugleich genetisch-begründeten und normativen Disziplin zu errichten begonnen hat (1980:56).

12. Dasselbe gilt für Mühsam, wenn er 1933 in *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* Gross' Kritik der Vaterrechtsfamilie als Herd autoritärer Dispositionen wiederholt.

Stirner würde sich im Grab herumdrehen, hätte er diese Sätze lesen können.

Jennifer Michaels meint zweitens, daß Gross sich außerdem auf Stirner bezieht, wenn er 1919 in einem Aufsatz 'Zum Problem: Parlamentarismus' den bürgerlichen Staat und den Parlamentarismus als autoritäre und nur scheinbar demokratische Konstellationen attackiert und stattdessen die Auffassung vertritt, Revolutionäre seien immer nur Einzelne (Michaels 1979:76-7). Hier gilt jedoch, daß die Ablehnung vom Staat als autoritärem Gebilde und vom Parlamentarismus als Scheinlösung dem ganzen Anarchismus eigen ist. Das gilt ebenso für die Auffassung, das revolutionäre Subjekt sei letztendlich als Individuum zu begreifen (cf. *intra* 2.2).

Jennifer Michaels führt drittens das Gegensatzpaar des 'Eigenen' und 'Fremden' auf Stirner zurück (1979:77). Stirner spricht aber nicht - wie Gross - über *das* Eigene und *das* Fremde als Widerspruch *im* Einzelnen, sondern über *den* Eigenen und *den* Fremden als *zwei* Einzelne, die einander mit ihren jeweiligen Ansprüchen fremd gegenüberstehen (Stirner 1901:167-8 und 190). Daneben spricht Stirner gelegentlich zwar auch über 'Eigenheit' und 'Fremdheit' sowie als Synonym für 'Eigenheit' über das 'Eigene' (Stirner 1901:161-2, 167-8 und 286). Hier betrifft es aber dasjenige, was den Eigenen oder den Fremden auszeichnet, nicht eine Antinomie im einzelnen Subjekt. Obwohl auch hier nicht auszuschließen ist, daß Gross von Stirner oder dessen individualanarchistischen Nachfolgern in seinen Überzeugungen gestärkt wurde¹³, gilt hier nochmals, daß Gross sich nirgends auf diese Literatur bezieht, dagegen aber ausdrücklich auf Nietzsche, der eine notwendige Ergänzung von Freuds Lehre geliefert hätte. Und es ist bei Nietzsche, wo man einen Konflikt des 'Eigenen' und 'Fremden' antrifft, und zwar in *Also sprach Zarathustra* im Kapitel 'Vom Geist der Schwere':

Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele *fremde* schwere Worte und Werte lädt er auf sich, - nun dünkt das Leben ihm eine Wüste!
Und wahrlich! Auch manches *Eigene* ist schwer zu tragen! Und viel Inwendiges am Menschen ist der Auster gleich, nämlich ekel und schlüpfrig und schwer erfaßlich -,
- also daß eine edle Schale mit edler Zierat fürbitten muß. Aber auch diese Kunst muß man lernen: Schale *haben* und schönen Schein und kluge Blindheit!
Abermals trägt über manches am Menschen, daß manche Schale gering und traurig und zu sehr Schale ist. Viel verborgene Güte und Kraft wird nie erraten; die köstlichsten Leckerbissen finden keine Schmecker!
Die Frauen wissen das, die köstlichsten: ein wenig fetter, ein wenig magerer - o wieviel Schicksal liegt in so Wenigem!
Der Mensch ist schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten; oft lügt der Geist Über die Seele. Also schafft es der Geist der Schwere (Nietzsche 1980 3:441, Hervorh. im Original).

Da Gross seine Innovation der Psychoanalyse auf eine Kombination von Nietzsche und Freud zurückführt, 'Eigenes' und 'Fremdes' hier auch auf Moralität bezogen sind und zusammen eine innere Konfliktualität bewirken, scheint der Nietzsche-

13. So war eine uneingeschränkte Sexualfreiheit Schwerpunkt mancher individualanarchistischer Ansätze (cf. Ruedebusch 1904, van den Berg 1992a). Im Kaiserreich gab es daneben eine individualistische Zeitschrift *Der Eigene*, die sich auch mit Sexualität befaßte und Sammelplatz homosexueller Emanzipationsbestrebungen war (cf. Fähnders 1995).

Bezug wahrscheinlicher als der Rekurs auf Stirner. Und hinzu kommt hier nochmals, daß Gross letztendlich als Lösung des Konflikts des Eigenen und Fremden nicht eine vollständige Autonomie des Individuums, nicht - wie Stirner - die vollkommene Restauration der Eigenheit des einzelnen Eigenen anstrebt.

Obwohl Gross sich über Stirner nicht äußert, hat er Stirners Vorschlag vermutlich abgelehnt. Wenn er nämlich patriarchalen Sexualbeziehungen einen Vergewaltigungscharakter zuschreibt, geht es ihm nicht nur um eine sich in Träumen manifestierende destruktive Symbolik, die Sexualität mit Vergewaltigung, Gewalt und Zerstörung assoziiert. Er begreift Vergewaltigung zugleich als Anpassungsdruck und Besitznahme, die einerseits ausgeübt, andererseits erfahren werden. Die Sphäre der Sexualität gestaltet sich dadurch zu einem Bereich der Machtkämpfe, der Konflikte zwischen Eigeninteressen. In dieser Weise, durch die Notwendigkeit und den Zwang zur Selbstbehauptung - so wie sie von Stirner, so könnte man meinen, propagiert werden - wird Einsamkeit zum Wesenszug des Individuums im Patriarchat, jedenfalls insofern es sich behauptet. Einsamkeit, die wiederum zu neuen Störungen der Persönlichkeit beiträgt, etwa Angst vor der sozialen Isolierung (1980:28). Konsequenz dieser 1913/14 entwickelten Vorstellung von Einsamkeit als Grundzug des sich im Patriarchat behauptenden Individuums (als patriarchale Scheinalternative zur [sexuellen] Selbstverleugnung) ist zunächst eine Rücknahme der 1909 formulierten Ansicht, im Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit, zwischen natürlichem 'sexuellem Wunsch und gewollter Verneinung' (d.h. dem Moralkodex) der individuellen Sexualität mehr Spielraum zur Beschwichtigung von Affektstörungen zu gewähren, welche durch Verdrängungen im Zuge der Sozialisation ausgelöst wurden. Eine solche Praxis führe, so Gross nun, nur vom Regen in die Traufe, von Affektstörungen als Folgen sexueller Repression zu neuen Störungen, die von der Einsamkeit ausgelöst werden.

Die Einführung von Einsamkeit als neuer Kategorie in Gross' Deutung von Sexual- und Persönlichkeitsstörungen führt auch zu einer Ergänzung seiner Lösung des patriarchalen Dilemmas von Individuum und Allgemeinheit. Nicht nur sei das Mutterrecht neu zu installieren, gleichzeitig sollte Sexualität nicht mehr als Teil der Person verstanden werden, den es vom einen Individuum dem anderen Individuum gegenüber zu behaupten, verteidigen oder durchzusetzen gilt. Sexualität sei stattdessen als Drittes, als Beziehung zu erleben, als gegenseitiges Erleben in einem unbesetzten Feld (der Beziehung) zwischen den Individuen, wie Gross in einer 'Notiz über Beziehung' unmittelbar vor seiner Verhaftung im Jahre 1913 festhielt:

Die Erkenntnis, daß die Sexualität als Überwindung der Einsamkeit nicht mit der Person identisch, sondern das reine große Dritte ist, bedeutet die hauptsächlichste Vorbedingung, die Quelle einer Intensität, die expansiv und ein neues Leben ist. Erst diese Intensität ermöglicht die Entfaltung der bisexuellen Anlage (1980:23).

Und nicht nur können sich so die natürlichen Sexualbedürfnisse ungehindert entfalten. Auch die Grundstruktur einer neuen Gesellschaft deute sich im 'Dritten', in der 'Beziehung' und im gegenseitigen 'Erleben der Beziehung', in der 'Kameradschaft' an:

Der aus der Reinheit des Erlebens resultierende Zwang zu dieser Beziehung ist organisch und psychisch zusammengehende Grundlage einer neuen Lebensform, Glauben, Sehnsucht und eine die zukünftigen Zeiten ausfüllende Lebensgemeinschaft (1980:22).

'Gemeinschaft' ist wiederum eines der Reizworte von Stirner, der darin eine nicht hinnehmbare Bändigung der Souveränität des Einzigen zu erkennen glaubt (cf. Stirner 1901:224-7).

Bemerkenswert ist nun, daß Jung im Gefängnis Stirner bei der Nietzsche-Lektüre heranzieht. Dabei hält Jung in seinem Notizbuch zu einzelnen Abschnitten in *Also sprach Zarathustra* fest:

Von tausend u. einem Ziel - mit einer Seite Stirner längst überholt. Verschleimt u. ängstlich verschwommen (1984:29, cf. Nietzsche 1980 3:322-4).

Von den Taranteln: Die herrliche Ehrlichkeit des Ressentiment-Menschen N. zu sagen: Denn daß der Mensch *erlöst* (!) werde von der Rache, das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung.

Das Kapitel fällt an sich gegen Stirner schrecklich ab. Ein Winden u. Würgen um die paar psychologischen Erfahrungen, ärmlich u. tut direkt weh' (1984:34, cf. Nietzsche 1980 3:356-9).

Kurz zuvor findet man in seinem Spandauer Tagebuch noch eine weitere positive Erwähnung von Stirner und einige Zitate aus dem *Einzigen und sein Eigentum*:

Stirner: Der Einzige u. sein Eigentum. Bei den Abschnitten über "Liebe" und "Eid" merke ich erstmalig das Aufdämmern des inneren Schwunges, des in-sich-hinein-Getriebenen - zum selbstbezweifelten (bis zu blutender Bitterkeit) Wirken nach außen (Tendenz, Wucht) (1984:25).

Stirner: Die Kritik der Menschenliebe./Gegen Ende bricht eine wundervoll sieghafte Freude durch.

"Ich aber sage Dir, du hast niemals einen Sünder gesehen, du hast ihn nur - geträumt"

"Dir kommt mehr zu als das Göttliche, das Menschliche u.s.w. Dir kommt das Deinige zu" (1984:28).

Daß Jung in seiner Schlußbemerkung der ersten 'Vorarbeit' angibt, diese Vorarbeit solle 'mich selbst für meine Aufgabe sicherer machen', dürfte vor diesem Hintergrund so verstanden werden, daß Stirner von ihm mitgedacht wird, gerade dort, wo es darum geht, das Individuum aus den Fängen der herrschenden Moralität herauszulösen. Daß Jung Stirner las und ihn offensichtlich wegen seiner Direktheit über den blumenreichen Stil Nietzsches stellte, sollte jedoch nicht zum vorschnellen Urteil verleiten, Jung sei somit als 'Stirnerianer' und Vertreter einer individualistisch-anarchistischen Position einzustufen, wie Dieter Lehner meint (1988:157, cf. auch Roters 1990:38). Nicht nur zeigt sich Jung unmittelbar nach der Bemerkung, daß Nietzsche 'gegen Stirner schrecklich abfällt', wiederum über eine andere Stelle in *Zarathustra* durchaus begeistert (cf. 1984:35). Außerdem hält er zwischendurch über den Abschnitt 'Vom neuen Götzen' fest: 'Der Staat innerlich durchlebter dargestellt als Stirner' (1984:26, cf. Nietzsche 1980 3:313-5). Nur eine sehr selektive Lektüre erlaubt die Auffassung, Jung habe Stirner über Nietzsche bevorzugt.

Zu beachten ist auch, daß Jungs Gefängnislektüre weiterhin als Vorbereitung für 'Sigyn' gemeint war und nicht nur Stirner oder Nietzsche, sondern auch

Thomas à Kempis' *Imitatio Christi* umfaßte; ein Buch, das man wohl kaum als individualanarchistisch bezeichnen kann. Und es ist genau aus diesem Buch, aus dem der Titel der ersten Vorarbeit der *Freien Straße* stammt, die als Realisierung des 'Sigyn'-Projekts zu verstehen ist: 'Was suchst du Ruhe, da du zur Unruhe geboren bist?' (cf. Jung 1915a:15).

Daß ein Stirnerianer Thomas à Kempis heranziehe und sogar einer neuen Zeitschrift ein Motto aus der *Nachfolge Christi* voranstelle, während es ein individualanarchistisches, zumindest stirnerianisches Paradigma war, man würde und sollte niemandem nachfolgen, schon gar nicht Christi, scheint unglaubwürdig. In den *Vorarbeiten* der *Freien Straße* geht es zwar auch um die Individualität des einzelnen Subjekts, die wieder instandgesetzt werden sollte, allerdings wird diese Individualität gleichzeitig im Kontext des 'Konflikts des Eigenen und Fremden' im Subjekt gedacht. Gross' gleichnamiger Beitrag war - wie gesagt - in der vierten *Vorarbeit* enthalten. Darüber hinaus wird die Individualität in *Die Freie Straße* von Jung und anderen Beiträgern der *Vorarbeiten* mit der von Gross in seiner 'Notiz über Beziehung' vorgeschlagenen Lösung dieses Konfliktes verbunden, mit den darin angedeuteten Beziehungen, dem Erleben dieser Beziehungen und jener Lebensgemeinschaft, die Gross als gesellschaftliche Utopie vorschwebte. Eine Utopie, die keineswegs stirnerianisch war, sondern vielmehr den Kropotkinschen Vorstellungen der 'gegenseitigen Hilfe' entsprach. Und auch in *Die Freie Straße* läßt sich feststellen, daß hier zwar die Stärkung des Individuums gefordert wird, nicht aber jene selbstgefällige, autoreferentielle Selbstvergötterung, der man bei Stirner begegnet (Stirner 1901:7-8). Diese Stärkung wird - im Gegenteil - vielmehr als Voraussetzung gleichwertiger Beziehungen gefordert: 'Gott ist Einer; ich bin nur viele, aber ich bin: Wir!', so Jung (1915a:5). Ausdrücklich merkt Richard Oehring in der dritten Folge der Vorarbeit, *Dem Anderen in Dir*, an: 'Was soll ein Individualismus, der theoretisch meine Beziehung zum anderen zu ertönen sucht, um mich frei zu machen - mich frei zu machen von einem Leid, das da ist wie Baum, Stein, eine Wirklichkeit für mich. (...) Ich und du, wir sind beide unleugbar einander da' (1916a:3). In der fünften Folge, *Verantwortung zu fremdem Zwang* erklärt derselbe Oehring: 'Mit dem Individualismus ist nichts getan' (1916b:3).

3.2.2.3 Das 'Erleben von Beziehungen'

Während die Utopie neuer persönlicher und sexueller Verhältnisse, die Gross in seiner 'Notiz über Beziehung' vorschwebte, von ihm auf politischer Ebene mit dem Anarchismus Kropotkinscher Signatur verknüpft wurde, ist im Hinblick auf Jung und *Die Freie Straße* zu beachten, daß die Utopie in dieser 'Notiz' nicht aus den Theoremen des politischen Anarchismus, sondern - stichwortartig - aus seinen eigenen psychologischen Erwägungen abgeleitet wird. Und es sind Elemente aus eben diesen Erwägungen, die man auch in Jungs Beitrag im 'Sonderheft für Otto Gross' der Zeitschrift *Revolution* antrifft. 'Der bekannte Kriminalprofessor Hanns Gross in Graz' ist nicht nur eine Anklage gegen dessen Vorgehen oder die Darstellung eines Vater-Sohn-Konfliktes, sondern zugleich auch eine sehr globale Anwendung von Otto Gross' psychoanalytischem Ansatz.

Jung schreibt über Hanns Gross, daß es sich bei ihm eigentlich um 'die Tragödie des Vaters' handelt, 'dessen Genialität an der des Sohnes sich zerreibt und im Erleben unproduktiv wird'. Hanns Gross müsse 'aus der Verdrängung einer Verneinung seiner Existenz' arbeiten und 'die eigene Lebensverneinung niederzwingen' (Jung 1913). Im Grunde genommen zeichnet Jung hier das Psychogramm jenes Individuums nach, das im 'Konflikt des Eigenen und Fremden' von diesem die Unterdrückung des 'Eigenen' bewirkenden 'Fremden' beherrscht wird und die Tatsache dieser Fremdbestimmung zu verdrängen sucht. Das führt, wie Otto Gross hervorhob, zu deviantem Verhalten (hier: die Verfolgung des eigenen Sohnes). Ein produktives Erleben, so wie es sich in der vom 'innersten Konflikt' befreiten 'Beziehung' entfalten könnte, werde blockiert.

Umgekehrt beschreibt Jung Otto Gross als eine Person, die von der 'Erlebendenz der Freiheit' determiniert ist, 'die neue Ethik, die Idee, den Zwang zur Idee' sublimiert und 'den Kompromiß' verabscheut, keine Anpassung an die Normalität will (Jung 1913) und sich somit im 'Konflikt des Eigenen und des Fremden' gegen jedes 'Fremde' auflehnt und sich folglich verkrampft: '... er wütet gegen sich, er braucht Rausch, Kokain, Opium. Er vernichtet sich - solange der "Vater" lebt' (Jung 1913). Gross war tatsächlich seit der Jahrhundertwende schwer drogensüchtig. Der Vater-Sohn-Konflikt zwischen Hanns und Otto Gross wird von Jung - kurzum - als exemplarischer Fall des 'Konfliktes des Eigenen und Fremden' beschrieben, wobei es letztendlich - als Lösung - darum geht, daß 'zwei Menschen um die Reinheit des Erlebens kämpfen', wie Jung festhält.

Vergleicht man nun die *Vorarbeiten der Freien Straße*, so kann man darin sowohl vokabularisch wie inhaltlich feststellen, daß es insbesondere diese 'Reinheit des Erlebens' sowie die Herbeiführung neuer 'Beziehungen' und deren Begründung in Gross' 'Notiz über Beziehung' sind, die im Zentrum der programmatischen Überlegungen des *Freie Straße*-Kreises standen. Offensichtlich ist dabei der Versuch, die von Gross in seiner 'Notiz' nur skizzenhaft angedeutete 'Beziehung' näher zu gestalten, wobei sich - wie bei Gross - zwei gegenläufige Tendenzen abzeichnen. Zunächst geht es darum, den 'Einzelnen', dem 'die Lebensgestaltung aus der Hand entwunden zu sein scheint' (Jung 1915a:3), wieder zu stärken, für seine 'Aufgabe sicherer' zu machen, 'Widerstände' zu überwinden (1915a:15), ein 'Gleichgewicht' im inneren Konflikt wiederherzustellen und zu halten (1915a:3), Sehnsüchte erfüllen zu können, wobei 'Liebe (...) ein unermesslich immer Reicher- und Stärker- und Besserwerden' ist - 'Einfach so sein, wie man ist' (Otto 1916:6). Daneben ist man bestrebt, 'aus dem sich ergebenden Zwiespalt des Gegeneinander-Erleben erst mühselig durch Überwindung der naturgemäß auftretenden Konflikte ein[en] Weg' zu suchen,

der das Miteinander-Erleben ermöglicht - ein Miteinander-Erleben, das nur der schwächliche, allen Konflikten schutzlos preisgegebene Abglanz des ursprünglichen Erlebens ist und zwischen Sehnsucht und ohnmächtiger Abwehr verzweifelt schwankt (Jung 1915a:3).

Bezeichnender Unterschied zu Gross ist in diesem Zusammenhang, daß nicht vom 'Eigenen' und 'Fremden' oder von 'Individuum' und 'Allgemeinheit', sondern von 'Bruder und Schwester' (Oehring 1916a:11), von 'einem Menschen', von 'einem Mann' und 'einer Frau' gesprochen wird, die als 'Ich' und 'Du' einander gegen-

überstehen, und im 'Erleben' ein 'Wir' werden sollten (cf. Jung 1915a:5-8). Außerdem ist vom 'Ruf des Andern' (Otto 1916:5) die Rede, vom 'Anderen in Dir', von der 'Möglichkeit einer Vereinigung zwischen dir und mir innerhalb meiner Reinheit', von der 'Erlebenssteigerung in der Forcierung des konfliktlosen Glückes' (Oehring 1916a:1-3 und 5), von 'Verständigung' (Jung 1915b:15) und 'Mitteilung' (Schrimpf 1915:4). Der religiöse Charakter dieser Redewendungen wird offen eingestanden, wenn nicht nur von 'Reinheit', 'Glück', 'Hingabe', 'Wärme' und 'Liebe', sondern auch von 'Glauben' und 'Erlösung' gesprochen wird, die 'Leid', 'Qual', 'Angst', 'Schwäche', 'Scham' und 'Zerrüttung' kontern sollten. Dieser Hang zum Religiösen kommt darüber hinaus in der feierlichen Darstellung von Sexualität zum Ausdruck. So setzt Richard Oehring bei Gross an, wenn er konzidiert:

In allen Beziehungen von Mann und Frau, einerlei, auf welcher Basis sie entstanden seien und nach welcher Tendenz hin sie entfaltet werden, tritt unter der Wirkung des Fluches, der noch immer auf der Sexualität ruht, das Bedürfnis der sexuellen Bestätigung ein. Ihr Ausbleiben ist mit der Empfindung einer Lücke verbunden, einer Distanzhaltung ... (1916a:4).

Mag bereits deutlich geworden sein, daß es sich hier nicht um einen wissenschaftlichen bzw. politischen Diskurs handelt (wie man ihn bei Gross antrifft), so überwiegt der religiöse Tenor in der Darstellung der Beendigung des 'Fluches':

Wird dagegen das Sexuelle erst klar als Bestätigung ohne Verwechslung mit der Beziehung selbst erkannt, so ist der Fluch gebrochen, die Erfüllung der Beziehung unweigerlich sicher gemacht - und nun erst braust die Möglichkeit auf, daß das Sexuelle rein als Beziehung, von anderer Bedeutung abgelöst, zu einem vereinigenden Glücke aufblüht; nicht mehr Verlangen, sondern Sein ist (Oehring 1916a:5).

Die Freie Straße unterscheidet sich nicht nur in dieser religiös-existentialistischen Zuspitzung von Gross' Ansätzen. Es gibt daneben noch eine grundsätzlichere Differenz, nämlich in einer vitalistischen Tendenz, die in den *Vorarbeiten* vor allem in den Beiträgen von Franz Jung artikuliert wird. Obwohl Gross' Forderung der freien Entfaltung des Sexualtriebes diesem Vitalismus Vorschub leistet, bekommt er in der *Freien Straße* eine neue Qualität. Denn, während Gross die Notwendigkeit neuartiger Beziehungen 'organisch' begründet sieht, indem sie aus den Bedürfnissen der menschlichen Physis hervorgehe, fügt Jung 'die Einsicht von dem Bewegenden als dem ursprünglich Organischen' hinzu (cit. Gross 1980:130-1). Das Basismuster 'Individuum' - 'Allgemeinheit', in dem 'Allgemeinheit' wohl in erster Linie als menschliche Gesellschaft zu verstehen ist, wird erweitert, indem nun von 'Ich' und 'Welt' gesprochen wird. Dabei ist 'Welt' mehr als die menschliche Gesellschaft. So spricht Jung vom 'All' zwar auch als Bezeichnung für die Gross'sche Allgemeinheit, jedoch zugleich vom 'All' im Sinne von Kosmos. Dieses kosmische All kennzeichnet sich durch Bewegung. Das Leben oder gar das Sein überhaupt wird als 'Geschehen' aufgefaßt. Die Rede ist vom 'Rhythmus des Lebensatem' (1915a:3), vom 'rhythmischen Wechsel von Tag und Nacht' (1915a:6) sowie von 'Lebensströmungen', deren 'Abwicklung (...) unbewußt oder bewußt [geschieht], wie der Strom der Natur dahinfließt und das Leben von Tag zu Nacht - unaufhörlich, über aller menschlichen Kraft' (1915a:4).

In diesem Zusammenhang kommt auch dem 'Erleben' eine besondere Qualität zu. 'Erleben' steht bei Gross dafür, daß man sich nicht zwingend in eine Beziehung einbringt, daß das 'Dritte' etwas ist, in dem (als Beziehung) von zwei Personen oder (als Gemeinschaft) von mehreren Menschen investiert wird, ohne sich selbst zu verleugnen. 'Erleben' ist dagegen in den Überlegungen von Jung dem Versuch verbunden, eine (natürliche) Einheit mit der kosmischen Beweglichkeit (wieder-)herzustellen, die das 'Allsein' durchzieht (Jung 1915a:4). Es handelt sich dabei um ein Streben nach 'religiösem Weiterleben' (Schrimpf 1915:3). Kosmisches, weltliches 'Geschehen' und 'Ich-Geschehen' sollten in der 'Wucht' übereinstimmen (Jung 1916b) und so eine neue kosmische Lebensintensität herbeiführen. Man sollte keine 'Ruhe' suchen, weil man zur 'Unruhe' geboren ist. Bemühungen in diese Richtung konnten unter den bestehenden Verhältnissen nur fragmentarisch und durch Rückschläge gekennzeichnet sein. Aus diesem Grund konnte zunächst nur von 'Miteinander-Erleben' als 'Abglanz' und Vorahnung des wahren, des 'reinen Erlebens' die Rede sein.

Was auffällt im Vergleich zwischen der *Freien Straße* und Gross ist schließlich, daß in der *Freien Straße* nicht nur der Anarchismus (oder Politik überhaupt), sondern auch die Hypothese eines ursprünglichen Matriarchats und seiner Ablösung durch ein gewaltsames Patriarchat sowie die von Gross hervorgehobene sexuelle Dimension seiner psychoanalytischen Überlegungen kaum Erwähnung finden. In dieser Hinsicht könnte man - mit Maier-Metz - meinen, daß *Die Freie Straße* sich nicht nur durch 'einen eher moralisierend-erbaulichen als kämpferischen Ton', sondern insgesamt durch einen 'Rückzug (...) in kontemplative Erbauung und lebensphilosophischen Mystizismus' auszeichnet (1984:115). Teils trifft diese Einschätzung sicherlich zu. Zugleich ist aber nicht zu übersehen, daß zwar eher abstrahierend in vielen Variationen von 'Beziehungen' und 'Erleben' gesprochen wird und eine Kritik der herrschenden sozialpolitischen Verhältnisse weitgehend fehlt, jedoch durchaus konstruktive Modelle entworfen werden, wie sich menschliches Zusammenleben, wie sich 'gemeinsames Erleben' gestalten sollte. In diesem Sinne kann Rembert Baumann durchaus zugestimmt werden, der einräumt, daß Jung sich zwar 'gegen eine "bestimmte Form" und gegen "irgendein festgelegtes Programm"' ausspricht (1996:21) - zu denken ist hier am dogmatischen Anarchismus -, jedoch die Vorstellungen der *Freien Straße* trotzdem als 'soziäre Utopie' (1996:20-4) begreift. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Entpolitisierung des Anarchismus, der man in der *Freien Straße* begegnet, grundlegend von der Entpolitisierung in *Revolution*, insofern diese letzte weitaus negativere, destruktivere Züge kennt und ein konstruktiver Gegenentwurf in *Revolution* eigentlich nur *ex negativo* vorhanden ist (cf. Adam 1913b). Das Utopische der *Freien Straße* kommt sehr deutlich darin zum Ausdruck, daß man sich zwar als 'Wenige, nach außen hin Getrennte und bisher Alleingehende' (Jung 1915b:15) versteht, die sich in einer Situation des 'Gerade-noch' (Jung 1915a:4) befinden, jedoch 'Vorarbeit' zu leisten haben, die letztendlich ein 'neues Sein' bewirken sollte, dessen Stichworte 'Wucht, Macht, Beziehung' (Jung 1917a:3) bzw. *Mehr Tempo! Mehr Glück! Mehr Macht!* (cf. Jung 1987) sind. Letztendlich - wenn auch in der *Freien Straße* nur andeutungsweise und sehr verschwommen - nimmt diese Utopie auch gesellschaftliche Züge an, wenn von 'Erlebensgemeinschaft' (Oehring 1916a:11) gesprochen wird, wenn

verkündet wird, 'daß unser Erleben Gemeinschaft heißt' (Oehring 1916b:3) und es sogar auf den letzten Seiten der sechsten Vorarbeit, *Die Technik des Glücks*, im Rahmen einer Notiz zur 'Verantwortung zum Glück' lapidar heißt: 'Revolution und Erlebensbestätigung' (Jung 1917a:9). Eine Revolution, die Jung in einem 1921 erschienenen Buch gleichen Namens so definierte:

Revolution ist rhythmisches, lebendige Gemeinschaft gewordenes Geschehen, ist der Bewegung des Weltatems nachgehender und angepaßter, melodisierter Widerspruch (1987:20).

3.3 Kontinuitäten im Vorfeld Dadas

Das Verhältnis zum Anarchismus, so wie es in und im Umkreis von *Revolution* in der Vorkriegszeit beobachtet werden kann, steht sicherlich nicht *pars pro toto* für den gesamten Expressionismus der Vorkriegszeit - politischer war der Bezug zum Anarchismus beispielsweise in *Die Aktion*, spiritueller in *Der Blaue Reiter*. Zugleich dürfte schon aus der vorangehenden Darstellung hervorgegangen sein, daß das Verhältnis zum Anarchismus in *Revolution* sich auch nicht auf diese Zeitschrift beschränkt. Es gibt biographische Kontinuitäten, die länger standhielten als das vierte Quartal des Jahres 1913, in denen die fünf Hefte von *Revolution* erschienen. Betrachtet man sowohl die persönlichen Entwicklungen der zunächst an *Revolution* und später an Dada beteiligten Schriftsteller als auch weitere proto-dadaistische Organe in der Periode zwischen *Revolution* und der Gründung des Züricher Cabaret Voltaire im Januar 1916 bzw. der Lancierung des Berliner Club Dada im Januar 1918, so kann man feststellen, daß die entpolitisierende Aneignung des Anarchismus bzw. von Elementen daraus nur zögernd einer (Re-)Politisierung Platz macht. Diese (Re-)Politisierung, die sich im Laufe des Ersten Weltkriegs im ganzen expressionistischen Spektrum abzeichnet, läßt auch die (künftigen) Dadaisten nicht unberührt. Zunächst ändert sich jedoch - auch nach Kriegsbeginn im Sommer 1914 - zumindest auf publizistischer Ebene sehr wenig, wie bereits für *Die Freie Straße* angedeutet wurde.

3.3.1 *Neue Jugend* (1916-17)

Neben der *Freien Straße* kann die Zeitschrift *Neue Jugend* im Vorfeld von Dada als wichtigstes Gremium der künftigen Berliner Dadaisten gelten. Nun kann man darüber spekulieren, inwiefern Angst vor der Zensur, vor der (nicht zuletzt finanziell verheerenden) Beschlagnahmung, vor der Verfolgung oder dem möglichen Verbot vielleicht auch noch dazu beigetragen haben, daß *Die Freie Straße* den Eindruck weckt, jeder Tagespolitik fernzustehen. So politisch uninteressiert und der Aktualität enthoben wie *Die Freie Straße* anmutet, verhielten sich ihre Mitarbeiter keineswegs. Dennoch spricht die vorhin skizzierte Kontinuität im Gedankengut der *Freien Straße* für die Annahme, daß es nicht primär Polizei und Justiz waren, die den eher unpolitischen, religiösen Charakter der *Vorarbeiten* bestimmten.

In der Zeitschrift *Neue Jugend*, die von Wieland Herzfelde ab Juli 1916 herausgegeben wurde, dürfte es dagegen nicht zuletzt die drohende Repression gewesen sein, die die Redakteure zu politischer Schweigsamkeit veranlaßte. Ein Nachwort des Herausgebers im ersten Heft der neuen Folge¹⁴ deutete an, daß man mehr sagen wollte, als damals möglich war:

Die Grenzen unserer Publikation werden nur bestimmt durch die Tendenz, die Zensur, den Umfang des Hefes und unser vorläufiges Unvermögen, Beiträge zu honorieren (Herzfelde 1916).

Was nun die Tendenz der Zeitschrift betrifft, so fällt auf, daß die von Herzfelde herausgegebene *Neue Jugend* nicht nur die neue Folge einer Zeitschrift war, die offensichtlich an die Folge der Vorkriegszeit anschließen wollte, insofern bereits in der ersten Folge 'die Arbeit junger Dichter, Intellektueller, Zeichner und Musiker' veröffentlicht wurde (Ebd.) und mit der neuen Folge wiederum eine Plattform geschaffen werden sollte, 'vor allem (...) für die *Jüngsten*, die keinen Platz in der heutigen Literatur gefunden haben'. Außerdem, so merkte Herzfelde anschließend an,

bedeutet die "Neue Jugend" die Fortführung der Ideen, die einerseits der "Neuen Kunst" und der zweiten Zeitschrift des ehemaligen Verlags Bachmair, andererseits dem "Forum", dem "Aufbruch" und dem "Anfang" zugrunde lagen.

Unsern früheren Standpunkt, ein *rein literarisches* Blatt der Jüngsten zu sein verwerfen wir: *es ist an der Zeit, daß alle Geistigen vereint dem äußeren Feinde entgegentreten!* Zunächst wird Künstlerisches im Inhalt unserer Zeit allerdings überwiegen. Wir leben im Zeitalter der Bekanntmachungen...

Alle freiheitlich Gesinnten (Expressionisten, die Anhänger der Jugendbewegung...) sollen in der "Neuen Jugend" zu Worte kommen (Herzfelde 1916).

Offensichtlich ist hier, daß Herzfelde versucht, die Zensur zu umgehen. Zugleich wird in den Aussparungen eine politische Botschaft formuliert, deren Schlüssel 'die zweite Zeitschrift' des Bachmair Verlags ist bzw. deren Titel: *Revolution*. Zwar sind die Formulierungen um die Aussparungen herum noch recht vage und die Leerstellen lassen sich auch nicht eindeutig interpretieren. Immerhin dürfte es jedem aufmerksamen Leser klar gewesen sein, daß man sich zwar der Tradition des Vorkriegsexpressionismus zuordnete - und viele Beiträge unterscheiden sich auch nicht von denjenigen, die man z.B. in *Revolution* antrifft -, daß man sich jedoch auch unpolitisch gab, weil man gezwungen war, sich Politisches auszusparsen. Trotzdem lassen sich der Hinweis auf *Revolution* und die Rede vom 'Zeitalter der Bekanntmachungen' - Zeitalter der autoritären Herrschaft - auf der einen, von 'allen freiheitlich Gesinnten', einschließlich dreier Pünktchen, auf der anderen Seite, als Anzeichen dafür verstehen, daß sich unter der Oberfläche bereits eine Änderung im Verhältnis zur Politik vollzogen hatte. Diese Änderung deutet sich bereits im ersten Beitrag des ersten Hefes an: ein Gedicht von Johannes R. Becher mit dem programmatischen Titel 'An den Frieden' (Becher 1916). Obwohl sich nicht eindeutig bestimmen läßt, welchen politischen Standort man tatsächlich vertrat, spricht zunächst das von Herzfelde verwendete Prädikat 'freiheitlich' - eine

14. Die ersten sechs Hefte der Zeitschrift erschienen 1914; zu Kriegsbeginn war sie vorübergehend eingestellt worden, cf. Herzfelde 1967.

nicht zuletzt von Anarchisten verwendete Selbstbezeichnung in Verbindung mit 'Sozialismus' - für eine Nähe zum Anarchismus. Daneben ist zu berücksichtigen, daß, wenn schon eine politische Richtung in der 'zweiten Zeitschrift' des Bachmair-Verlags, in *Revolution*, durchschimmerte, diese Richtung anarchistische Konturen besaß. Schließlich spricht die Präsenz von Gustav Landauer im ersten Heft der neuen Folge, sei es auch mit einem Beitrag über Strindberg (cf. Landauer 1916c), für die Annahme, daß der politische Standort der *Neuen Jugend* jedenfalls noch 1916 anarchistisch gefärbt war. Daß Landauer im ersten Heft der neuen Folge der *Neuen Jugend* mit einem Beitrag vertreten war, dürfte ebenso wenig ein Zufall gewesen sein wie Mühsams Beitrag in der ersten Ausgabe von *Revolution*. Und: ebenso wenig dürfte es ein Zufall gewesen sein, daß man nicht Mühsam, sondern Landauer fragte, einen Beitrag zu liefern. Anders als Mühsam, der durch eine zweideutige Haltung zu Kriegsbeginn in Diskredit geraten war und u.a. von Pfemfert aufs Korn genommen wurde (cf. Hug 1974:35-7), zählte Landauer zu den wenigen bekannten Vertretern des Anarchismus, die bereits im Sommer 1914 eindeutig gegen den Krieg Stellung genommen hatten. Insofern aber Landauer über Strindberg schreibt, nur die Zeitschrift *Revolution* und noch keine politische Revolution unmißverständlich angedeutet wird (wie in den zwei - sofort verbotenen - Wochenausgaben der *Neuen Jugend* aus dem Jahre 1917), wird die entpolitizierende Tendenz von *Revolution* vorerst noch fortgeschrieben, obwohl zwischen den Zeilen sich schon anderes ankündigt.

3.3.2 Hugo Ball

Im Vorfeld von Dada in Zürich kann man insbesondere bei Hugo Ball feststellen, daß eine Politisierung unter anarchistischen Vorzeichen bei ihm relativ früh einsetzt. Seinem Tagebuch zufolge läßt er sich bereits im November 1914 auf eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Anarchismus ein. Am 18. Dezember 1914 schreibt Ball in einem Brief an seinen Freund August Hofmann, daß 'ein neues Leben los[gehe]: anarcho-revolutionär', allerdings mit den Zusätzen: 'so heißt mans glaub ich' und 'widersprechend (ohne eigne Widersprüche)' (1957:36). Diese politische Standortbestimmung könnte man vor dem Hintergrund seiner ausführlichen Anarchismuskonzeption - u.a. Kropotkin, Bakunin, Landauer, Nettlau - als ein erstes Bekenntnis zum politischen Anarchismus auffassen und sie deutet sicherlich auch eben jenen Umschlag an, der sich ebenfalls am Anfang der neuen Folge der *Neuen Jugend* zeigte. Er ist aber eher verhalten und zweideutig: 'so heißt mans glaub ich' und 'widersprechend (ohne eigne Widersprüche)'.

Wie diese Widersprüchlichkeit zu begreifen ist, deutet u.a. ein Tagebucheintrag nach zu einer Begegnung mit Landauer an. Darin hält Ball seine Enttäuschung über Landauer fest, der ein 'abgeehrter älterer Mann' sei, den etwas 'pastoral Sanftes umgibt'; Landauer sei 'vorletzte Generation' und mache einen 'überlebten Eindruck' (1992:27). Ähnlich erscheint Landauer im August 1915 in Balls Aufsatz 'Die junge Literatur in Deutschland' in der Züricher linksradikalen Zeitschrift *Der Revoluzzer*, in der Landauer wegen seiner esoterischen Politikvorstellungen bereits früher kritisiert wurde, als 'müde gewordener, degoutierter Kämpfernatur' (1988: 34). Offensichtlich mißfällt Landauers kontemplative Art Ball auch (noch) im

Sommer 1915, vor allem weil Landauer *in persona* seinen Vorstellungen eines radikalen Anarchismus nicht entspricht.

Einen weiteren Widerspruch, zumindest zum politischen Anarchismus deutet sich in einigen Erklärungen im Rahmen einer - gemeinsam mit Richard Huelsenbeck organisierten - 'Gedächtnisfeier für gefallene Dichter' am 12. Februar 1915 an. Während dieser Feier verliest Ball seine bereits erwähnte 'Totenrede' für Leybold, in welcher er auf den politischen Gehalt der Zeitschrift *Revolution* insistiert:

Sprach jemand in Berlin: "Was ist das für eine Revolution, die ihr da macht in München! Da steht kein Satz Politik drin!" "Richtig", sprach Leybold, "da steht kein Satz Politik drin. Was soll man tun?" 5 Minuten später waren wir konfisziert mit Nummer 1. "Holla", sagte ich zu ihm, "da steht nur kein Sozialismus, keine Altersfürsorge, kein Mutterheim, kein Rotes Kreuz drin. Und auch die Rosa Luxemburg wird nicht mitarbeiten. Noch Frau Zetkin". "Aaber: Politik, zum Donnerwetter, Politik", sprachen wir zweistimmig, "ist das etwas anderes als die Lehre von den Mitteln, mit denen man sich selbst oder eine Idee durchsetzt? Und wenn unsere Idee - na, sagen wir schon - 'der Geist' ist, ist es vielleicht unsere Politik, daß wir 'den Geist' durchsetzen?" Unter Geist verstanden wir aber alles, was gegen das Gesäß, gegen die Verdauung und gegen das Finanzherz gerichtet ist. Jeglichen Fanatismus im Gegensatz zu jeglichem Traum- und Innenleben. Jegliche Anarchie im Gegensatz zu jeglichem Bonzentum (sei's, wer's sei). (...) Geistige Konspiration zwecks Ermöglichung geistiger Werte (1988:25-6).

Zunächst fällt hier auf, daß Ball eine politische Lesart von *Revolution* präsentiert. Den Aufhänger für Balls Behauptung, *Revolution* sei durchaus ein politisches Blatt gewesen, bildet der vorhin zitierte Leserbrief in der zweiten Folge, in dem die 'Entlimonadisierung' von *Revolution* gefordert wurde (cf. *intra* 3.1.2). Der Vorwurf darin lautet freilich nicht, daß 'kein Satz Politik drin' stehe, sondern daß 'das Blatt nicht "revolutionär" genug' sei (Anon 1913d). Während in Balls imaginärer Erwiderung Leybolds Antwort, 'Gegen Zuständliches', mitschwingt, fällt auch auf, daß Leybolds Reaktion ebenfalls leicht abgeändert wird. Nicht von 'unserer Politik' war bei Leybold die Rede, sondern nur von einer 'Revolution', die bereits von Leybold zwischen Gänsefüßchen gestellt worden war (cf. Adam 1913b).

Vor dem Hintergrund von Balls Präokkupation mit politischen Fragen im Winter 1914-15 wird auch *Revolution* in der Retrospektive politisiert. Freilich bleibt hier noch der 'Radikalismus auf der ganzen Linie' aus der vorangehenden Periode deutlich erkennbar, wenn, Ball zufolge, das Programm der in *Revolution* vertretenen Politik 'gegen das Gesäß, gegen die Verdauung und gegen das Finanzherz' gerichtet war und sich durch Fanatismus, Anarchie und Konspiration auszeichnete.

Aufgrund der Verwendung dieser Begriffe in Verbindung mit der an sich für den Expressionismus typischen Hervorhebung des Geistes kann man einen Zusammenhang mit Balls gleichzeitiger Anarchismus-Lektüre im ersten Kriegswinter vermuten. Wie aus Balls Tagebuch *Die Flucht aus der Zeit* hervorgeht, studierte Ball kurze Zeit vor der 'Totenrede' Max Nettlaus *Michael Bakunin. Eine biographische Skizze* mit einem Nachwort von Landauer (1901). In diesem Nachwort wird der mit der Aura des Anarchischen behaftete Bakunin nicht so sehr als Anarchist dargestellt, sondern der idealistisch argumentierende Landauer meint, daß die Bedeutung Bakunins zusammengefaßt werden kann als: 'Das Leben an eine Idee zu setzen' (1901c:57). Landauer gibt Bakunin, der eigentlich ein Materialist war,

kurzum eine idealistische Wendung, so daß er auch in Landauers Konzeption von Geistespolitik paßt. Dieses Leben-an-eine-Idee-setzen verbindet er einerseits damit, daß Bakunin 'aus schaffender Lust heraus (...) Altes und Morsches zerstören' geholfen hat, dabei getrieben von 'Verachtung des Philisters und Menschenliebe'. Andererseits zeige sich das Leben-an-eine-Idee-setzen in Bakunins 'Conspirationsmethode'(1901c:57-58). In der *Flucht aus der Zeit* paraphrasiert Ball in diesem Zusammenhang aus Landauers Epilog der Nettlauschen Bakunin-Biographie: 'Seine eigentliche Tätigkeit lag in der Konspiration, d. h. in Versuchen, die lebendigen Elemente der verschiedenen Länder für eine gemeinsame Tat zu gewinnen' (1992:24, cf. Landauer 1901c:58). Das Nachwort Landauers enthält kurzum die Hauptingredienzen von Balls Radikalismuskonzeption in der 'Totenrede' für Leybold: Geist, Antibürgerlichkeit, Konspiration. Während die Kategorien Geist und Antibürgerlichkeit zum Kernbestand expressionistischer Reflexion zählen, läßt sich in der Konspiration ein Zusammenhang mit Landauers Bakunin-Deutung vermuten.

Demselben Radikalismus, den man in der 'Totenrede' antrifft, begegnet man auch in einem 'Literarischen Manifest', das als Flugblatt anlässlich der Gedächtnisfeier für die gefallenen Dichter im Februar 1915 verteilt wurde. Darin erklären Ball und Huelsenbeck, daß sie '[a]ufreizen, umwerfen, bluffen, triezen, zu Tode kitzeln, wirr, ohne Zusammenhang, Draufgänger und Negationisten' und 'immer "gegen" sein' wollen, 'die Partei der Bilderstürmer und jeglicher Radikalisten' ergreifen, 'gegen alle "ismen" Parteien und "Anschauungen"' losgehen. In diesem Zusammenhang verkünden Ball und Huelsenbeck, daß sie 'den Appetit (...) an allem (...) Sozialismus' verderben wollen (cit. Teubner 1986:116).

Während 'Sozialismus' hier abgelehnt wird¹⁵, scheint Ball - zumindest privat - bereits im März 1915 in einem Brief an seine Schwester Maria Hildebrand-Ball 'Sozialismus' weitaus positiver zu beurteilen:

Ich sehe offenen Weg vor mir, Ziele, Sicherheiten. (...) Es sind Dinge politischer Natur; denn nur noch auf politischem Wege können die Dinge durchgesetzt werden, die - wichtiger sind als alle Politik. Ich lebe ganz und ausschließlich in sozialistischer Natur. Ich denke Dinge, die an Radikalität vieles übertreffen, was man bisher vorgebracht hat (1957:40).

Allerdings fällt auch hier auf, daß der Sozialismus, von dem Ball spricht, sich nicht zuletzt durch eine 'Radikalität' auszeichnet, die 'vieles' übertrifft, 'was man bisher vorgebracht hat'. Eine 'Radikalität', die in seiner 'Totenrede' noch als 'jegliche Anarchie' in Erscheinung trat - und ihn bald nach Zürich zog.

Aus einer Nachfrage bei Maria Hildebrand, kurz vor seiner Reise nach Zürich im Mai 1915 - 'ob Versammlungen stattfinden, von wem man besonders spricht, ob Arbeiter, die Sozialisten, die Friedenspartei, irgendetwas unternehmen?' (1957:38) - geht hervor, daß Balls primäres Interesse an Zürich eine politische Betätigung ist. Allerdings betraf es hier keine konventionelle Politik, wie die Worte 'Arbeiter', 'Sozialisten' und 'Friedenspartei' glauben lassen könnten,

15. Diese Ablehnung deutet sich auch in Balls Bemerkung in seiner 'Totenrede' an, die Revolution der *Revolution* sei nicht mit jener identisch, die Luxemburg und Zetkin anstreben würden. Beide waren prominente Wortführerinnen des revolutionären Sozialismus jener Tage.

sondern die Hoffnung, sich in Zürich an der Zeitschrift *Der Mistral* beteiligen zu können. Käthe Brodnitz schreibt er noch vor der Abreise aus Berlin:

In Zürich scheint neuerdings viel Leben zu sein. Vor einiger Zeit erhalte ich ganz überraschend von dort eine neue Zeitschrift "Mistral" (...), neuerdings erhalte ich eine Aufforderung zur Mitarbeit, unterzeichnet von Dr. Walter Serner. (also sind mindestens 5 junge Deutsche aus dem Aktionskreis zur Zeit in Zürich) Franzosen arbeiten mit, Italiener. Es ist nur noch im Ausland möglich. - Mich zieht es auch dorthin. Leben, Bewegung, Wille muß sein. (hier ist nichts nichts nichts von alledem. Nur gegenseitige Bergwöhnung, gegenseitiges Beschnüffeln.) (cit. Sheppard 1972:41-2).

Lassen sich die letzten Zeilen zunächst so interpretieren, daß ihm das bedrückende, vom Kriegszustand beeinträchtigte geistige Klima in Berlin nicht mehr paßte, so können sie - im Zusammenhang mit seinem Bedürfnis nach politischer Aktivität - auch als Hinweis auf einen anderen Umstand gelesen werden: Im April 1915 war es zu einer Verstimmung zwischen ihm und Pfemfert gekommen, nachdem Ball *Die Aktion* ein 'Zwirnblättchen' und einen 'nihilistischen Ableger von Rußland 1861' genannt hatte (Teubner 1986:109). Ball mußte sich daher nach einer anderen Plattform und einem anderen Betätigungsrahmen umsehen. Aus der Mitarbeit am *Mistral* wird jedoch nichts. Noch bevor Ball in Zürich eintrifft, ist die Zeitschrift eingegangen.

3.3.3 *Der Mistral* (1915)

Le groupe du journal *Le Mistral* était très restreint. Le *Mistral* se contentait d'enregistrer l'évènement. C'était une erreur. Il y a des époques où il faut savoir dire non (Szittyá, DLA NL Szittyá 80.1844).

Trotzdem ist es bemerkenswert und zugleich nicht verwunderlich, daß Ball sich dem *Mistral* anschließen wollte, denn zunächst ist es - aus der Retrospektive - vom *Mistral* zu Dada nicht weit. Es gibt deutliche Verwandtschaften mit späteren Organen des Züricher Dadaismus. Nicht nur ist der Drucker derselbe, auch die für *Cabaret Voltaire* und *Dada* charakteristische Mischung aus Expressionismus, Kubismus, Futurismus findet man bereits im *Mistral*. Auffällig ist weiter die internationale Signatur der Zeitschrift mit deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Beiträgen und Mitarbeitern aus Deutschland (u.a. Johannes R. Becher, Max Herrmann-Neiße, Hugo Kersten), Frankreich (u.a. Apollinaire), Österreich-Ungarn (u.a. Emil Szittyá, Lajos Kassák und Walter Serner) und Italien (Marinetti). Schließlich veröffentlicht Walter Serner im *Mistral* seine ersten Glossen zur Politik, die man in überarbeiteter Form in *Letzte Lockerung. manifest dada* 1921 wiederfindet.

Damit ist zugleich ein klarer Unterschied zu den Anfängen von Dada angedeutet, denn Dada wandte sich erstmals ausdrücklich von der politischen Aktualität ab. *Der Mistral* verstand sich dagegen - so der Untertitel der zweiten Ausgabe - als 'Literarische Kriegszeitung'. Eine Selbstcharakterisierung, die in ihrer Unbestimmtheit genauestens zutrifft. Fast ausnahmslos beziehen sich die Beiträge, sowohl die Kommentare, Kritiken und Notizen als auch die literarischen Texte, überwiegend Gedichte, auf den Krieg. Indessen läßt sich keine eindeutige politische Linie feststellen. Zum einen gibt es Glossen, wie von einem gewissen Dr. H. Berger aus Königsberg, der 'Im Delirium der Wissenschaft' zu Bergson vermerkt,

'der vitale Mystiker, der ehemals gegen die Todesstrafe plädierte, plädier[e] jetzt für den Massenmord' (1915:3). Ebenso gibt es antimilitaristische Gedichte von Johannes R. Becher (1915) und Max Herrmann-Neiße (1915). Zum anderen ist diese Kriegsbegeisterung nicht nur eine negative Größe, sondern - im Gegenteil - auch Lebensprinzip in Beiträgen von Marinetti, der in der zweiten Ausgabe den Krieg als Kampf gegen den Passatismus und als 'futurismo intensificato' verherrlichen darf. Eher doppeldeutig erscheint eine zynische Kriegsbejahung im ersten Beitrag der ersten Ausgabe, im programmatischen Auftakt 'In unserer Zeit', verfaßt von einem der Herausgeber, Hugo Kersten:

Es kommt nicht darauf an, Gesinnung zu haben, sondern es kommt darauf an, Temperament zu haben, sprungbereit und sehr jugendlich.

Unwesentlich ist die Art der Tendenz. Wesentlich aber ist die Tendenz. Wesentlicher als jeder Sozialist, der heute vorsichtig schweigt, ist jeder Bauernlümmel, der die Wacht am Rhein mit Überzeugung brüllt.

Für oder wider ist von einander nicht gerade sehr unterschieden, und eine Barrikade ist ebenso gut wie ein Schützengraben.

Aber stinkend ist es, temperamentlos und ein alter Herr zu sein. (...)

Besser als Kunst zu verfertigen ist es heute, im Kriege zu sein.

Schöner aber und größer ist heute das Abenteuer, jung und Empörer zu sein! (Kersten 1915a).

Und doch scheint die 'Art der Tendenz' nicht so belanglos, wie Kersten anscheinend meint. Der andere Herausgeber des *Mistral*, Emil Szittyta scheint in einer Glosse 'Über jene, die sich vielleicht hinüberretten' den Krieg zu begrüßen, denn er

liebe den Krieg, weil er Hoffnungen zerstört. Der Krieg fegt. - Viele, die erst zwanzig sind, merzen das Geheimnis aus sich. - Viele verstecken jetzt verschämt die Larve, die man sich in Friedenszeiten zurechtschnitt. - Brücken werden gebaut. - Ich freue mich, daß es so viele Kriegsfreiwillige gibt. - Ich freue mich, daß man Millionen von patriotischen Gedichten schreibt (1915a).

Allerdings hat hier die augenscheinliche Kriegsbegeisterung einen doppelten Boden. Der Krieg entlarvt für Szittyta nämlich all diejenigen, die vor dem Krieg allerlei gute Vorsätze zeigten, sich nun aber wie ein Blatt gewendet haben, wie z.B. Henri Bergson oder die 'Watschenpuppe' Max Oppenheimer, der 'in Berlin eine Österreicherin verprügeln [ließ], weil sie nicht "die Wacht am Rhein" sang' (1915a). 'Es ist schön zu sehen, wie viele sich des "Hanswurstkleides" entledigen', so kommentiert Szittyta. 'Das Buckelzeitalter ist wieder herangerückt' (1915a). Dennoch äußert Szittyta ebenso seine Bedenken gegen jene, die von vornherein kriegsbegeistert waren. Auch die Futuristen werden sich 'nicht in die Zeit nach dem Krieg hinüberretten können' (1915a), meint er. Scheint die Kriegsbejahung hier eher eine rhetorische Figur und die Kriegsgegnerschaft die unterliegende Tendenz, so ist auffällig, daß - wie gesagt - dem Futurismus im zweiten Heft das Wort gegeben wird und Marinetti den Krieg verherrlichen darf.

Ebenso widersprüchlich wie *Der Mistral* sich im Verhältnis zur politischen Aktualität zeigt, verhält sich die Zeitschrift zur politischen Ideologie, obwohl *Der Mistral* eine deutliche Präokkupation mit linkssozialistischen und vor allem anarchistischen Positionen aufweist. So verkündet Kersten in einem gleichnamigen Aufsatz die 'willentliche Politik des Individuums', das sich davor hütet, 'Künstler-

mensch' oder 'Sozialist' zu sein, sondern ein individualanarchistisch gefärbtes 'allgemeingütiges Ethos' für sich zu finden sucht (1915b). So wie die beiden Herausgeber des *Mistrals*, Szittyta und Kersten, in ihrem Urteil über den Krieg divergierten, so scheint Szittyta auch im Verhältnis zum individualistischen Anarchismus Kerstens Auffassungen abzulehnen. Jedenfalls greift Szittyta die 'willentliche Politik des Individuums' implizit an, wenn er moniert, daß 'sogar im extremsten Stirnerianismus' der individualanarchistische Anspruch, lediglich sich selbst zu gehorchen und '[n]icht im Sozialen aufgegangen zu sein (...), nur eine Grimasse' ist (1915b). Dabei fällt in Szittyas Glosse 'Die Grammatik des Ereignisses' weiterhin auf, daß er nicht nur gegen den Stirnerianismus, sondern gegen den gesamten Boheme-Anarchismus als 'intellektuelle Sektiererei' polemisiert. Gustav Landauers 'jetzt in Konkurs geratener sozialistischer Bund' wird in seiner vermeintlichen 'aristokratischen Sekt-Pose' mit dem George-Kreis gleichgestellt, obwohl Szittyta einräumt: '... lieber Gustav Landauer, ich glaube es gerne, daß Sie es mit dem Anarchismus ernst meinen'. Senna Hoy wird von Szittyta als 'der vielleicht ideellste Hochstapler der letzten zwanzig Jahre' bezeichnet, auch wenn er sich durch 'die Unlogik (oder vielleicht die Anständigkeit)' auszeichnete, 'daß er auch etwas Kameradschaftlichkeit besaß'. Dieser Anstand wird Mühsam wiederum entsagt, weil er Hoy 'als Polizeispitzel verschrieen' hätte (1915b).¹⁶

Wie nun ist diese Polemik zu interpretieren? Es mag naheliegen, Szittyas nicht besonders subtile Verdikte über Landauer, Hoy und Mühsam als Absage an den Anarchismus zu deuten. Auch Glossen des von Szittyta herangezogenen Walter Serner scheinen eine solche Absage zu enthalten (cf. *intra* 4.3.1).¹⁷ Trotz Szittyas wenig subtiler Polemik geht eine anarchistische Stoßrichtung ziemlich eindeutig aus der Genealogie des *Mistrals* hervor. Wie aus einer Mitteilung in einer anderen von Szittyta redigierten Zeitschrift, *Horizont-Flugschriften*, hervorgeht (cf. Szittyta 1919), zählte *Der Mistral* mit den Pariser *petites revues Neue Menschen/Les hommes nouveaux* (1910-11) und den in Budapest, Wien und Berlin veröffentlichten Periodika *Horizont-füzet/Horizont-Flugschriften/Horizont-Heften* (1918-19) zu einer Folge zusammenhängender, kurzlebiger Zeitschriften, deren Initiator immer wieder Szittyta war (cf. hierzu allgemein: Wallas 1993). Es betraf hier keine exklusiv politischen Veröffentlichungen, sondern eher kulturelle Zeitschriften, die jedoch anarchistische Anklänge besaßen oder zumindest eine Auseinandersetzung mit dem Anarchismus zeigen.

Das galt - wie angedeutet - für den *Mistral*, aber noch stärker für *Neue Menschen* (1910) und *Les Hommes Nouveaux* (1912). So schreibt Emil Szittyta im ersten (deutschsprachigen) Heft von *Neue Menschen* über 'Tolstoi und die Tolstoi-Kriti-

16. Mühsam urteilte bereits vor dieser Polemik kaum freundlicher über den *Mistral*, Szittyta und Kersten. So notiert er am 23. März 1915 in seinem Tagebuch: 'Die Herren Hugo Kersten und Emil Szittyta (der vorlaute Schlawiner) geben in Zürich eine neue Zeitschrift heraus, "Der Mistral", deren erste Nummer ich heute empfang. Ein elender Bockmist' (NL Mühsam, Tagebuch XIII, Inv.nr. III 3046).

17. Auch die Züricher Polizei war deutlich darüber in Verwirrung, wie *Der Mistral* einzustufen war. Sie konnte sich vom *Mistral* kein eindeutiges Bild machen: die Zeitschrift sei 'entweder bloße Geldmacherei oder eine Art Wühlarbeit', heißt es in einer Polizeizakte (cit. Meyer 1985:65-6).

ker', während ein gewisser Antoine Huré für Müßiggang in einem Beitrag über 'Arbeiter-Bewegung' plädiert und 'Der individualistische Anarchismus' von 'Le Rétif' - eigentlich Victor Kibalchich, dem späteren Victor Serge - vorgestellt wird. Serge war zu dieser Zeit Theoretiker jener Pariser individualanarchistischen Kreise, aus denen sich noch im selben Jahr die Bonnot-Bande rekrutierte, an der auch 'Le Rétif' am Rande beteiligt war (cf. Parry 1987). Die zweite deutsch-französische Ausgabe enthält u. a. einen Vortrag über 'Anarchismus und Schönheit' von Blaise Cendrars (unter dem Pseudonym: Jack Lee).¹⁸ In *Les Hommes Nouveaux* wird darüber hinaus für die 'Culturgemeinschaft "Freie Generation" geworben', eine Gruppierung um den österreichischen Anarchisten Rudolf Grossmann/Pierre Ramus, der eher einen kommunistischen Anarchismus vertrat. Als Mitarbeiter der späteren *Horizont-Hefte* treten 1919 nochmals Autoren auf, die gleichzeitig für Ramus' Zeitung *Erkenntnis und Befreiung* (1918-33) arbeiten. Für Szittyta selbst gilt, daß er sich durchaus als Anarchist verstand¹⁹ und sich vorzugsweise in anarchistischen Bohème-Kreisen aufhielt, wie seine kenntnisreichen Darstellungen in seiner Bohème-Monographie *Kuriositäten-Kabinett* (1923) andeuten, allerdings ohne eindeutige Stellungnahme für die eine oder andere Richtung. Er wirbt - wie gesagt - für Tolstoi und die *Freie Generation*. 1911 findet die Schweizer Polizei bei ihm Hefte der Zeitschrift *Le Mouvement Socialiste*, einer syndikalistischen Zeitschrift, die er offenbar kolportierte (cf. Wienek 1987:51). Er kannte Mühsam und dessen Freund Johannes Nohl aus deren Wanderzeit in Ascona, Paris und München. Am 15. Januar 1912 wird Szittyta in Berlin verhaftet, als er die Verlagsauslieferung von Landauers Zeitschrift *Der Sozialist* verläßt (cf. Wienek 1987:52, Meyer 1995:65-6). Frei nach Kersten könnte man sagen: Szittyta kam es auf die anarchistische Tendenz an, nicht auf die spezifische Art dieser Tendenz, die er 1923 in einem Artikel 'Idealistische Anarchisten' im *Berliner Börsen-Courier* folgendermaßen kennzeichnete:

Anarchismus ist nichts als Herrschaftslosigkeit. Nicht nur sich nicht beherrschen lassen, sondern auch andere nicht beherrschen wollen. Ich will statt der Staatsgewalt die gegenseitige Hilfe (cit. Wienek 1987:104).

Diese Tendenz wird auch angedeutet in einer Einladung zur Mitarbeit, die ein Hans Richter namens der Redaktion von *Neue Menschen* 1911 dem ungarischen Sozialdemokraten Ervin Szábo schrieb, wohl im Auftrag des ebenfalls ungarischen Szittyta. Als Prinzip der *Neue Menschen* wird darin angegeben, daß 'nous n'en

18. Cendrars, dessen erste wichtige Veröffentlichung, das Gedicht *Les Pâques à New York*, 1912 im Eigenverlag 'Hommes Nouveaux' erscheint, läßt interessanterweise einzelne Mitglieder der Bonnot-Bande in seinem Roman *Moravagine* (1926) figurieren, in dem eine gewaltsam operierende, politisch linksorientierte Gruppierung beschrieben wird, die weltweit Tod und Verderben sät und dabei die nicht gerade zimperliche Bonnot-Bande in ihrer Brutalität bei weitem übertrifft. Cendrars läßt die Aufzeichnung des Romans 1912 - also zur Zeit der Bonnot-Bande - beginnen. Szittyta kommt öfters auf die Bonnot-Bande zu sprechen, cf. 1994:29-30 und das Manuskript 'Individualanarchisten' im DLA Marbach, 80.1796.

19. So z.B. in einem Manuskript 'Wer war Senna Hoy?', das in seinem Nachlaß im Deutschen Literaturarchiv aufbewahrt wird (80.1853).

voulons pas faire le domaine de n'importe quelle idée, mais une place de libre discussion'.²⁰

Im Hinblick auf Balls offensichtliches Interesse, sich am *Mistral* zu beteiligen, läßt sich abschließend feststellen, daß die Zeitschrift zum einen im 'Temperament' und im 'Abenteurer, jung und Empörer zu sein', zum anderen aufgrund einer unterschwellig anarchoistischen Dimension mit dem von Ball in der 'Totenrede' für Leybold und im 'Literarischen Manifest' gemeinsam mit Huelsenbeck artikulierten Radikalismus weitgehend im Einklang war.²¹ Auch Balls Abqualifizierung

20. Brief in: MSZP PI Archiv Szábo 729-f 48-6e-b61, 18-20 lap. Ob der Hans Richter, der auf dem Titelblatt der *Neuen Menschen* neben Szittyta als Redakteur aufgeführt wird, im Heft mit einem Prosafragment 'Nebel' vertreten ist (für die zweite, nicht erschienene Folge war ein Beitrag 'Moral' angekündigt) und als Übersetzer von 'Le Rétif' aufgeführt wird, mit dem Maler und Dadaisten Hans Richter identisch ist, läßt sich nicht endgültig klären (dasselbe gilt für den Hans Richter, der 1919 in der Nachfolgezeitschrift *Horizont-Flugschriften* als deren Berliner Mitherausgeber genannt wird). Zwar habe Richter 1911, laut Angabe seiner Nachlaßverwalterin (cf. Wienek 1987:124), in Paris studiert (diese Episode fehlt jedoch in der von ihr besorgten Lebenschronik, nach welcher er zu dieser Zeit in Weimar studiert, cf. von Hofacker 1982:51). Richter selbst hat sich nie über Szittyta oder *Neue Menschen* ausgelassen. 'Hans Richter' ist kein ungebräuchlicher Name und könnte ein Pseudonym sein. Jedenfalls werden im Repertorium *Deutsche literarische Zeitschriften 1880-1945* (1988) unterschiedliche Hans Richters nicht nur im Register, sondern auch in den Querverweisen miteinander verwirrt. Die Handschrift der Briefe an Szábo weicht erheblich von (anderen) handschriftlichen Zeugnissen des Dadaisten Richter ab. Die Thematik und Titel von mehreren Vorkriegsbildern Richters legen unterdessen eine Linksorientierung nahe: Bilder von Arbeitern (1911-12) und ein Bild namens 'Revolution' (1914). Für die Annahme, daß es sich um dieselbe Person handelt, spricht auch die Behauptung von Richters Bruder Richard, bei Hans Richter habe es schon vor dem Krieg 'anarchistische Tendenzen' gegeben (cit. von Hofacker 1982:52). Außerdem ist bei Emil Szittyta in mehreren Büchern von einem Hans Richter die Rede, der offensichtlich immer wieder derselbe und aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl der Richter der *Neuen Menschen* als auch der Dadaist Richter ist. Letzterer wird von Szittyta in seinem *Kuriositäten-Kabinett* mehrfach aufgeführt (1923:251 und 282, für die Authentizität von Szittytas Anekdoten cf. Richter 1916:6), nicht nur im Zusammenhang mit Dada; Szittyta widmet 'meinen Jünglichen' und einem, diesem?, Hans Richter ebenfalls eine Erzählung in *Spaziergang mit manchmal Unnützigem* (1920:109).

21. Daneben kannten Ball und mehr noch seine damalige Lebensgefährtin Hennings Szittyta schon länger - aus der Zeit von *Revolution* und aus der *Vagabondage* und der *Halbwelt* der Kabarets. So widmete Szittyta 'Emy Hennings' ein Kapitel in seinem Buch *Die Haschischfilme des Zöllner Henri Rousseau* (cf. 1916:10-11, cf. auch Wienek 1987:160-5). Auch später hielt die Freundschaft zu Ball und Hennings (cf. Ball 1977b), was auch dazu geführt haben mag, daß 1919 auf dem dritten Vortragsabend der *Horizont-Hefte* neben Werken von Mitarbeitern dieser Zeitschrift auch Werk von Emmy Hennings vorgetragen wurde (cf. Ankündigung im DLA Marbach). Sicher nicht zufällig und ohne Vermittlung von Szittyta (der 1916 wohl derjenige war, der ein Gedicht von Cendrars ohne dessen Zustimmung Ball zur Publikation in *Cabaret Voltaire* übergab, cf. Goldenstein 1986:71-2, wo allerdings Rubiner als Vermittler vermutet wird) erschien in Jungs *Revolution*-Sonderheft für Otto Gross auch eine Solidaritätserklärung von Cendrars für 'Dr. Gross, l'éminent psychologue allemand' (1913). Cendrars läßt Gross wiederum in der Rolle eines eigenwilligen Psychiaters in seinem Roman *Moravagine* auftreten. Die Freundschaft mit Ball, Hennings, Richer sowie mit Tzara (cf. NL Szittyta DLA Marbach 80.1844) dürfte auch dazu geführt haben, daß die von Szittyta herausgegebenen *Horizont-Hefte* die einzig freundliche Reaktion auf Dada mit einem anarchoistischen Hintergrund enthielten. In dieser von Szittyta zusammen mit den anarchoistischen Dichtern Bogyansky und Baudisch abgefaßten Besprechung der 'Anthologie Dada' (der vierten/fünften Nummer der Zeitschrift *Dada*), fällt die Verwendung dadaistischer Stilfiguren auf. Zu beachten ist hier allerdings, daß manche dadaistische Schreibweisen, z.B. Serners Stil in der *Letzten Lockerung*,

von Landauer berührt sich in diesem Zusammenhang mit Szittyas Landauer-Polemik und mit Kerstens Auffassung, daß es stinkt, 'ein alter Herr zu sein'. Obwohl *Der Mistral* wie auch die anderen Zeitschriften von Szittyas in ihrem Verhältnis zum Anarchismus einen deutlicheren politischen Charakter besaßen als *Revolution*, findet man zugleich im *Mistral* wie in den anderen Periodika die Neigung, Anarchismus nicht nur als Politikum, sondern auch als Indikation einer Lebenseinstellung zu verstehen. 'Der Anarchist', so verkündet Cendrars in *Les Hommes Nouveaux* in seinem Beitrag 'Anarchismus und Schönheit', 'ist ein Mensch des Lebens, ihn reizen die Sinne; er hegt alle Wollüste; er ist Lüstling. Leben. Leben. Leben. Er ist der große Romantiker'. Und: 'Anarchismus ist Leben. Leben ist Schönheit. Das Leben deckt beide Begriffe. Gehet hin und lebt euch aus' (1912:15-6).

große Verwandtschaft mit früherer Kurzprosa von Szittyas aufweist (cf. Szittyas 1916 und 1994). Daß die Initiative für diese Besprechung auf Szittyas zurückgeht, kann daraus abgeleitet werden, daß die beiden anderen Autoren eher konventionelle Literatur bevorzugten bzw. expressionistisch schrieben. Dabei zeugt die Übernahme dadaistischer Stilismen sicherlich nicht nur von Akzeptanz, sondern zugleich von parodistischer Umkehrung, wie auch die Formulierung 'billig die Köpfe verlieren' eine gewisse Distanz verrät. Da es hier um die einzige positive Bezugnahme auf Dada in einer kaum erhältlichen Zeitschrift handelt, sei sie vollständig zitiert:

'*Anthologie Dada, Tristan Tzara, Zürich.*

Unsere Freunde, die Dadaisten, Bodenpurzeln transparent und cacadoufarbig in Servitudes und Volupté. Wir freuen uns und glauben es. Es ist schön, wie der Poet Soleil verhöhnt wird. Und wie der manchmalige Pardon in deliré-Feuerball avenue't. Ja, sie verstehen es, daß Hoxschwipplinge in Desartikulation Spitzbäuchig ziegenzacken. In dem escargotsechstagerennen umst (?) ein Triangel. Im Varieté treten auf: Picabia Tristant in Coctean einen Serner und Hardeköpfelt sich in Richters Hülsenbeck. Es tröpfelt Soupault zu einem Gemisch von Aragon Breton, aber Radiguet Arpt Kandinsky. Seignes und Buffet Kleet Hausmann; aber Birot!!!

P[aul]B[audisch,] R[obert]B[ogyansky,] E[mil]SZ[ititya]

Um einige, die ihre Köpfe billig verlieren wollen, anzumuten, drucken wir aus dem Riesenprogramm folgendes ab: MIEL DE NARBONNE (...) Jean Cocteau.

(H.Arp) (*Anthologie Dada*) (Von Paul Baudisch)

Dada das Kinderlied! Die Kugel der Extase hat sich ganz herumgedreht, Igor Strawinsky spielt den Ringelreihenleierkasten und Mariechen singt: "Vergißmeinnicht rollt um den Stuhl, um den Stuhl, um den Stuhl". Ich glaube, H. Arp würde mit mir Indianer spielen, wenn ich ihn darum bäte; aber er soll seine vielen Hölzer nicht mitnehmen, pfui, die sehen aus wie die Mosaikgeduldspiele vom Nürnberger Jahrmarkt, ich habe ihn schon auf dem Trapez Südamerika Seiltanzen sehen, seine Formel ist génie + cacadon = pyramide, behauptet Tzara, weh, weh, der gute Kaspar ist tot, ich werde ihn bitten, mir den großen Kreisel Bimbam zu schenken, wir können Abenteurer dichten, bis die Karoussels platzen, längst schon schläft der Mond in meinem Bauch, eiapopeia, skalpiert den Hund: Rumsdiebums, die Liegenschaft' (Baudisch 1919 und Baudisch 1919 et alii).