



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Feminismus in Jugoslawien. Die marxistisch-  
feministische Philosophie von Blaženka Despot“

verfasst von / submitted by

Tea Nujić, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 250

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Slawistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Vladimir Biti



## **Danksagung**

Ich danke meinen Eltern für die Unterstützung, den Zuspruch und das Vertrauen.

Univ.-Prof. Dr. Biti danke ich für die Betreuung meiner Masterarbeit und die äußerst hilfreichen Kommentare sowie Anregungen.

Meinen Freunden danke ich für den Beistand, die Bestärkung und die Ratschläge, die sie mir gegeben haben.

Mein weiterer Dank gilt der Abschlussarbeitsgruppe, die mich fortwährend im Schreibprozess begleitet und unterstützt hat.

## Abkürzungsverzeichnis

AFŽ	<i>Antifašistički Front Žena</i>	Antifaschistische Frauenfront
BdKJ	<i>Savez komunista Jugoslavije (SKJ)</i>	Bund der Kommunisten Jugoslawiens
Diamat	<i>dijamat</i>	Dialektischer Materialismus
FNRJ	<i>Federativna narodna republika Jugoslavija</i>	Föderative Volksrepublik Jugoslawien
KDAŽ	<i>Konferencija za društvenu aktivnost žena</i>	Konferenz für die gesellschaftliche Aktivität der Frauen
Kominform		Kommunistisches Informationsbüro
KPdSU		Kommunistische Partei der Sowjetunion
KPJ	<i>Komunistička partija Jugoslavije</i>	Kommunistische Partei Jugoslawiens
NOB	<i>Narodnooslobodilačka borba</i>	Volksbefreiungskrieg
OOUR	<i>Osnovna organizacija udruženog rada</i>	Grundorganisation der assoziierten Arbeit
SFRJ	<i>Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija</i>	Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien
SKC	<i>Studentski kulturni centar</i>	Studierendenkulturzentrum
SSOJ	<i>Savez socijalističke omladine Jugoslavije</i>	Liga der Sozialistischen Jugend Jugoslawiens
SSRNJ	<i>Socijalistički savez radnog naroda Jugoslavije</i>	Sozialistischer Bund der Arbeiter*innen
ŠKUC	<i>Študentski kulturni center</i>	Studierendenkulturzentrum
UdSSR		Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (Sowjetunion)

## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung .....	1
1.1.	Methoden der Balkan und Postsocialist Studies .....	3
1.2.	Neue Perspektiven auf den Feminismus in Jugoslawien .....	12
2.	Historischer Rahmen .....	20
2.1.	Philosophiegeschichte des Sozialismus in Jugoslawien .....	20
2.1.1.	Marxistisch-leninistische Orthodoxie und <i>Diamat</i> .....	20
2.1.2.	Jugoslawischer Marxismus und Selbstverwaltung .....	26
2.2.	Die <i>Praxis</i> -Philosophie .....	35
2.2.1.	Humanistischer Marxismus und Systemkritik .....	35
2.2.2.	Theoriebildung zwischen Subversion und Spekulation .....	45
2.3.	Autoritarismus und Meinungspluralismus .....	54
2.3.1.	Der jugoslawische Leviathan .....	54
2.3.2.	Neue Soziale Bewegungen der 1970er und 1980er .....	60
3.	Marxismus und Feminismus – eine unglückliche Ehe? .....	67
3.1.	Verbindungen und Reibungen .....	67
3.1.1.	Sozialistische Ideologie und Gleichstellungsrecht .....	67
3.1.2.	Die Öffnung für feministische Themen .....	81
3.2.	Feministische Kritik des Sozialismus .....	87
3.2.1.	Feministische Vernetzung und Wissensproduktion .....	87
3.2.2.	Feministischer Aktivismus .....	95
3.3.	Die Frauenfrage im Verhältnis zur Klassenfrage .....	100
3.3.1.	Die Parteilinie: Emanzipation und Antifeminismus .....	100
3.3.2.	Feministische Replik: Intersektionalität und Autonomie .....	113

4.	Blaženka Despots marxistisch-feministische Philosophie .....	126
4.1.	Zu Person und Werk .....	126
4.2.	Die Frau in der Kultur der sozialistischen Selbstverwaltung .....	133
4.2.1.	Geschlecht als kulturelles Produkt .....	133
4.2.2.	Über die Legitimation der Frauenfrage .....	139
4.2.3.	Hegels Philosophie der Freiheit – Wessen Freiheit?.....	147
4.3.	Hegels Familien- und Geschlechtertheorie.....	156
5.	Conclusio.....	165
6.	Sažetak .....	172
7.	Literaturverzeichnis.....	176
8.	Abstract .....	190

# 1. Einleitung

*Ako su generacije žena i muškaraca socijalizirane tijekom procesa obrazovanja da vjeruju kako nije bilo žena u povijesti njihovih naroda, one su socijalizirane u duhu mita sveprožimajućeg patriarhata. [...] (Sklevicky 1996:17)*

*Wenn Generationen von Frauen und Männern im Laufe ihres Bildungsprozesses so sozialisiert werden, dass sie glauben, es hätte keine Frauen in der Geschichte ihrer Völker gegeben, dann wurden sie im Geiste des Mythos des alles durchdringenden Patriarchats sozialisiert. [...]*

Diese Masterarbeit möchte der Frage nachgehen, welche feministischen Positionen es in Jugoslawien in den 1970er und 1980er Jahren gab und wie diese im Kontext des sozialistischen Systems formuliert und argumentiert wurden. Dies soll anhand einer überblicksartigen Darstellung des feministischen Denkens, Handelns und Vernetzens im Sozialismus sowie einer eingehenden Analyse der feministisch-marxistischen Philosophie von Blaženka Despot erörtert werden.

Für das angemessene Verständnis dieser Frauenbewegung und der feministischen Kritik ist es notwendig den spezifischen zeitlichen und politischen Kontext, nämlich den jugoslawischen Sozialismus der 1970er und 1980er Jahre zu beleuchten. Daher widmet sich der erste Teil dieser Masterarbeit dem historischen Rahmen und dem gesellschaftlichen Hintergrund, innerhalb deren sich die feministischen Positionen entwickelt haben. Dies erfordert einerseits einen Abriss der speziellen Ausformung der sozialistischen Selbstverwaltung in Jugoslawien und andererseits eine Darstellung der konkreten gesellschaftspolitischen Ausgangssituation. Hierbei liegt der Schwerpunkt auf die in den 1960er Jahren aufkommende Gesellschaftskritik der *Praxis*-Philosoph\*innen, die einen humanistischen und antidogmatischen Marxismus vertraten, sowie die Studierendenproteste im Zuge der 68er-Bewegung. Beide Phänomene waren Wegbereiter für eine marxistische Kritik des Sozialismus und eine kritisch-engagierte Wissenschaft und Zivilgesellschaft. In diesem Abschnitt werden insbesondere auch die möglichen Handlungsspielräume für eine marxistische und feministische Gesellschaftskritik erörtert. Dabei wird der Feminismus in Jugoslawien als widerständiges Projekt innerhalb der neuen sozialen Bewegungen verortet.

Dieser sozial- und philosophiegeschichtlichen Einführung folgt im zweiten Teil die Darstellung der rechtlichen Stellung der Frau\* in Anbetracht der 1946 erfolgten verfassungsrechtlichen Verankerung der Gleichberechtigung der Geschlechter in allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens. In diesem Zusammenhang interessiert auch die Frage, wie der Staatssozialismus die weitere Umsetzung dieses Gleichstellungsprinzips gestaltete (Arbeit, Bildung, Ehe, Abtreibung, Obsorge) und wie sich das Verhältnis von Staat,

staatlichen Frauenorganisationen sowie autonomen Feministinnen\* konstituierte. Anhand der Anfänge und der Institutionalisierung der feministischen Gruppen in Zagreb und Belgrad soll die gängige Dichotomie von Staat vs. Feministinnen\* bzw. Emanzipation der Frau dekonstruiert werden.

Einer kurzen Historiographie des autonomen feministischen Organisierens und der feministischen Wissensproduktion in den 70er Jahren sowie des feministischen Aktivismus in den 80er Jahren folgt die Darstellung der ideologischen Position der sozialistischen Partei hinsichtlich der sogenannten Frauenfrage. Dem wird die feministische Replik gegenübergestellt, die die Frauenfrage nicht der Klassenfrage unterordnet. Es werden die jeweiligen Argumentationsstränge der Parteitheoretiker\*innen, die eine gesonderte Frauenpolitik strikt ablehnen, sowie der Feministinnen\*, die für eine eigene Behandlung von Frauenagenden argumentieren, aufgezeigt.

Im dritten Teil dieser Masterarbeit erfolgt die Analyse von Blaženka Despots feministisch-marxistischen Positionen, die sie in ausgewählten Artikeln aus den 1980er Jahren sowie in ihrem zentralen Essay *Što žene imenuju muškim mišljenjem?* („Was bezeichnen Frauen als männliches Denken?“) in ihrem Buch *Ženkso pitanje i socijalističko samoupravljanje* (1987; dt. „Die Frauenfrage und die sozialistische Selbstverwaltung“) vertreten hat. Es wird eingehend Despots Verständnis des Geschlechts als soziale Konstruktion sowie die von ihr erhoffte Überwindung der Geschlechterdichotomie in der sozialistischen Selbstverwaltung erörtert. Daraufhin folgt die Darstellung ihrer feministischen Hegelkritik, welche sie als Basis für die Legitimation eines marxistischen Feminismus erachtet. Um Despots Analyse von Hegels Geschlechter- und Familientheorie in einen breiteren feministischen Kontext zu setzen und ihre Stimme nicht zu isolieren, werden weitere Hegelrezeptionen dargestellt. Dies soll einem differenzierten Verständnis und einer Polyphonie der Stimmen dienen sowie einen Dialog und Vergleich ermöglichen.

Die Analyse der feministischen Positionen und von Despots philosophischen Texten erfolgt mit der hermeneutischen Methode. Da es sich hier auch um Frauengeschichtsschreibung handelt, fließen neben feministischen, auch diverse geschichts- und sozialwissenschaftliche Zugänge und Konzepte ein. Diese Masterarbeit basiert hauptsächlich auf der Analyse von Primärliteratur sowie der Darlegung und Diskussion von Sekundärliteratur, die über die Region geschrieben wurde. Der Großteil der Primärliteratur besteht aus Artikeln, die in diversen jugoslawischen Zeitschriften (*Naše teme*, *Socijalizam u svetu*, *Žena*) veröffentlicht wurden. Über den Feminismus in Jugoslawien wurde in den BKS-Sprachen ausreichend

publiziert, da es den Feministinnen\* selbst ein Anliegen war ihre Geschichte und ihr Schaffen zu dokumentieren. Daher gibt es mehrere Aufsätze über den Feminismus in Jugoslawien von Frauen\*, die damals selbst aktiv waren (vgl. Papić 1995, Vušković & Trivunac 1998, Knežević 2004). Besonders zu erwähnen ist die Spezialausgabe der Zeitschrift *Pro Femina* unter dem Titel *Jugoslovenski Feminizmi* (2011). Des Weiteren gibt es diesbezügliche Forschung aus dem angloamerikanischen Raum (vgl. Jančar 1985, Ramet 1995, Benderly 1997). Die umfangreichste Arbeit und bisher einzig vorliegende Monographie zum jugoslawischen Feminismus der 1970er und 1980er Jahre stammt von der ungarischen Wissenschaftlerin\* Zsófia Lóránd (2018). Die Sozialwissenschaftlerinnen\* Bonfiglioli (2008, 2011, 2016, 2018) und Zaharijević (2013, 2015, 2017) leisten ebenso einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Forschung. Hinsichtlich des Werks von Blaženka Despot hat Bosanac (2004, 2006, 2008) den größten Forschungsbeitrag geleistet. Nachdem der Großteil von Despots Texten zur Frauenfrage, insbesondere ihre feministische Hegelkritik, nicht übersetzt und in anderen Sprachen publiziert wurde, stellt ihr Beitrag zum marxistischen Feminismus im zeitgenössischen feministischen Kanon eine marginalisierte Position dar. Aus diesem Grund wurden ihre Zitate ins Deutsche ins übersetzt.

### **1.1. Methoden der Balkan und Postsocialist Studies**

Diese Masterarbeit soll als feministische, anti-nationalistische und gegenhegemoniale Intervention in die vorherrschenden Narrative über Jugoslawien im deutschsprachigen Raum verstanden werden. Denn die Auseinandersetzung mit der Komplexität der sozialistischen Vergangenheit und dem Feminismus in Jugoslawien verlangt einen transnationalen Zugang und geht bewusst über das hegemoniale Konzept der Nationalgeschichte hinweg. Die Interpolation der Frauengeschichte in das bestehende historische „Material“ bedeutet darüber hinaus eine feministische Intervention mit dem Ziel die Erfahrungen von marginalisierten Gruppen, das heißt „unerzählte“ Geschichten, zu erzählen. (Kašić & Prlenda 2015:34ff) Während den Frauen\* in der traditionellen Geschichtsforschung nur statische und unwesentliche Rollen zugewiesen werden und sie daher nur als Weggefährt\*innen, Opfer oder Zeug\*innen wichtiger Ereignisse auftreten, werden sie in der relativ jungen Frauengeschichtsschreibung als aktive Beteiligte der Geschehnisse betrachtet, als historische Subjekte, die die ihre eigene politische, gesellschaftliche sowie kulturelle Geschichte formen. Die Frauengeschichtsforschung überliefert Wissen basierend auf den Erfahrungen von Frauen\* und dekonstruiert die althergebrachte Erinnerungspolitik. Damit werden Kategorien beleuchtet, die eine geraume Zeit lang im Prozess der Historisierung einer vermeintlich

universellen Politik, Gesellschaft und Kultur verdrängt, zensiert und ausgelassen wurden. (Petrović 2011:59f) Dieses feministische „Neu-Schreiben“ der Geschichte durch das „Einschreiben“ der Frauen\* als Akteurinnen\* erscheint ganz im Sinne von Blaženka Despot, die die Ahistorizität der Frau in der westlichen Philosophie beklagte. Das Verständnis von Geschlecht im Sinne einer kulturell und gesellschaftlich erzeugten Wissenskatgorie offenbart sodann die historischen Mainstream-Narrative und Machtstrukturen, die das Männliche privilegieren, und ermöglicht es neues diskursives Wissen zu produzieren. Im Falle von Jugoslawien führten der historische Revisionismus und Opportunismus mehrerer Diskurse bzw. Ideologien dazu, das Wirken von Frauen\* im 20. Jahrhundert zu verwischen. Dazu zählen die kommunistisch/sozialistische, die links-dissidentische, die nationalistische sowie die Transitionsideologie. (Petrović 2011:60ff) Dahingehend ist das Adjektiv „jugoslawisch“ ein unerlässliches Beschreibungsmerkmal des Feminismus, da es an die emanzipatorischen Bemühungen gegen die faschistische Kontra-Revolution der 1990er Jahre sowie an die politische Bevölkerung, die an die Idee einer übernationalen Identität und Zusammengehörigkeit glaubt(e), erinnert. (Arsenijević & Petrović 2011:7)

Des Weiteren beabsichtigt diese Masterarbeit sich gegen die bestehenden Diskurse des Balkanismus, insbesondere jener Darstellungen des Raumes, die sich geschlechtsspezifisch äußern, zu richten. *Balkanism* oder Balkanismus bezeichnet ein organisiertes System an Zuschreibungen, das mit dem von Edward Said geprägten Konzept des Orientalismus<sup>1</sup> verwandt ist. So wie der Orientalismus basiert der Balkanismus auf hierarchisch gegenübergestellten Binaritäten, wie etwa fortschrittlich/rückständig, rational/irrational, Zentrum/Peripherie oder Zivilisation/Barbarei. Innerhalb dieser Opposition stellt sich das erste Signifikat, in diesem Fall Europa, als primär dar. Es definiert durch die Selbstbezeichnung erst das zweite, den Balkan, der somit ein rein grammatischer, interner Effekt des ersten ist. (Bjelić 2002:3) Während in Suids Orientalismus die Selbstdefinition des Okzidents durch die Konstruktion des Orients als das konträr Andere beschrieben wird, sieht Todorova den Balkan als das Andere im Europäischen Selbst. *Balkanism* unterscheidet sich ihr zufolge vom Orientalismus darin, dass er die Unterschiede innerhalb eines Ganzen beschreibt und nicht zweier Einheiten. Schließlich wird der Balkan innerhalb der fundamentalen Oppositionen von weiß versus schwarz, Christentum versus Islam und Indo-Europa versus der Rest der Welt, doch auf der europäischen Seite verortet. Der Balkan ist somit Europa, wenn auch in den letzten Jahrhunderten der provinzielle Teil seiner Peripherie,

---

<sup>1</sup> Vgl. Said, Edward W. (2009): *Orientalismus*, Frankfurt am Main: Fischer

und weist kein koloniales Erbe auf.<sup>2</sup> (Todorova 2009:17ff) Matešić und Slapšak<sup>3</sup> sprechen daher von einem halb-, quasi oder pseudo-kolonialisiertem Raum: „Ta hibridnost i polutanstvo manifestiraju se, s jedne strane, u permanentnoj perifernoj poziciji Balkana, a s druge strane u konstantnoj žudnji da „postane Europljanin“ [...] i izmjesti se iz pozicije vječnog Drugog, mračnog, primitivnog, zaostalog, nerazvijenog, čudnovatog, sumnjivog i nesvjesnog.“ (Geiger Zeman 2017:55)

Der Orient bleibt demgegenüber nur eine diffuse Bezeichnung und hat in der Realität keine feste örtliche Entsprechung. (Todorova 2009:11) Balkan-Wissenschaftler\*innen stellen den Balkan daher als „Raum“ in einer Diskurs-Geographie dar, das heißt als Objekt eines kohärenten Wissenskorpus. (Bjelić 2002:4) Dieser besteht aus negativen Zuschreibungen und stereotypen Metaphern, wie etwa der Ambiguität und Instabilität der Region sowie deren notorische Rückständigkeit, Primitivität und Armut. (Baleva 2016:94) In dieser Vorstellung bedarf der Balkan als barbarisches Subjekt ständig der Hilfe, des Schutzes und der Obhut des Westens, da er in seiner exotischen Eigentümlichkeit als infantil und unausgereift begriffen wird. Das westliche Subjekt hingegen kultiviert den Balkan, bringt die Dinge voran und übernimmt Verantwortung für den Lauf der Geschichte. (Biti 2017b:22) Ein wesentlicher Unterschied zwischen Orientalismus und Balkanismus liegt zudem in der geschlechtsspezifischen Darstellung seiner Figuren. Denn der gewöhnliche orientalistische Diskurs metaphorisiert das Objekt seines Interesses als weiblich. Der Balkan-Diskurs in Reiseberichten, diplomatischem Schriftverkehr, journalistischen sowie belletristischen Texten hat demgegenüber ein vornehmlich männliches Erscheinungsbild (Todorova 2009:14), das zudem negativ konnotiert ist: „In practically every other description the standard Balkan male is uncivilized, primitive, crude, cruel, and, without exception, disheveled.“ (Todorova 2009:14) Die Untersuchung des visuellen Balkanismus durch Baleva anhand von mustergültigen Gemälden aus dem 19. Jahrhundert offenbarte jedoch, dass auch hier, wie im Orientalismus, der Gegenstand des Interesses weiblich metaphorisiert wurde. (Baleva 2016:110f) Dabei weichen die Darstellungsmotive gravierend von einander ab. Während die

---

<sup>2</sup> Der Balkan wurde nie im modernen Sinn kolonialisiert, abgesehen davon, dass er der Osmanischen Herrschaft unterworfen wurde. Das Osmanische Reich hat jedoch nicht so sehr natürliche Ressourcen und menschliche Arbeitskraft ausgebeutet, sondern Methoden der Wiederbesiedelung verbunden mit Politiken religiöser Konversion und Polarisierung eingeführt, die durch beständige militärische Feldzüge gesichert wurden. Dadurch können sich Balkan-Nationen selbst zugleich als koloniale Herrscher sowie Unterworfenen wahrnehmen. Der serbische Nationalismus zelebriert beispielsweise sein mittelalterliches Reich, während an die osmanische Knechtschaft erinnert wird. (Bjelić 2002:6) Diese Konstruktion idiosynkratischer Selbstidentitäten am Balkan wurde ausnahmslos gegenüber einem orientalischen „Anderen“ errichtet. Dies war meistens das Osmanische Reich bzw. die Türkei. (Todorova 2009:10f) Bakić-Hayden hat dieses Phänomen der „nesting Orientalisms“ im Besonderen innerhalb Jugoslawiens ausgemacht, wo jede Republik versuchte die östlichere zu orientalisieren und sich selbst als den Westen zu essentialisieren. (Bakić-Hayden 1995:922)

<sup>3</sup> Vgl. Matešić, Marina & Slapšak, Svetlana (2017): *Rod i Balkan*, Zagreb: Durieux

orientalische Frau idealisiert, erotisiert und exotifiziert wird, werden im Zusammenhang mit dem Balkan weiße, bedrohte Frauenkörper dargestellt, denen Gewalt widerfährt, insbesondere sexuelle Gewalt ausgeübt von den Islam verkörpernden Männern. „Die rhetorische Figur eines derart sexualisierten Balkans ist das sensationsträchtige Motiv der Ethnopornografie, in dem ein Volk jeweils zum Metonym für den universellen Vergewaltigten und zum universellen Peiniger wird.“ (Baleva 2016:111) Eine derart auffällige Verschränkung von Sexualität und Gewalt entdeckte bereits Schick in westlichen Berichten über Konflikte auf dem spätosmanischen Balkan und führte dies auf eine bereits existierende kulturelle Matrix aus geschlechtlichen sowie sexuellen Stereotypen zurück. (Schick 2007:273ff) Im Lichte dieser historischen Diskurse erscheint das außerordentlich große Interesse an den Sexualverbrechen, die im Jugoslawienkrieg verübt worden sind, nicht mehr als Besonderheit, sondern vielmehr als Kontinuität.<sup>4</sup> Tatsächlich gibt es im deutschsprachigen Raum viel mehr Forschung zu den Schlagwörtern „Frau“, „Jugoslawien“ und „Krieg“ mit dem weiteren Konnex „Nation“ und „Ethnie“ als zu „Frau“, „Feminismus“ und „Jugoslawien“.

Aber nicht nur die Fremd-, sondern auch die Selbstdarstellung ist diesen Diskursen unterworfen. Im Falle der jugoslawischen Nachfolgestaaten – die in Folge des fremden Imperialismus in Verbindung mit inländischem Nationalismus dem westlichen Konstrukt der Nationalstaaten folgten – entstanden letztlich ebensolche ausgrenzenden nationale, postsozialistische Diskurse: „This entailed a discriminating regulation of established national spaces inasmuch as such narratives suppress the rights of non-national compatriots and specific social and gender groups as well as individual liberties.“ (Biti 2017a:4) Der jugoslawische Feminismus der 1970er und 1980er Jahre stellt aufgrund seiner transnationalen und genderspezifischen Ausrichtung einen dieser unterdrückten Narrative dar. Dadurch stellt diese Frauenbewegung sowohl in der Forschung der jugoslawischen Nachfolgestaaten, als auch außerhalb ihres unmittelbaren Wirkungsbereiches ein marginalisiertes Thema dar.<sup>5</sup> Gerade deshalb vermag es einen Beitrag zum Abbau balkanistischer Stereotype zu leisten.

---

<sup>4</sup> Hinsichtlich des orientalistischen Blicks in der feministischen Representation des Jugoslawienkriegs (u.a. durch Catharine MacKinnon, aber auch durch lokale Feministinnen) vgl. Batinić, Jelena (2001): „Feminism, Nationalism and War: The ‘Yugoslav Case’ in Feminist Texts“ in: *Journal of International Women's Studies*, Nr. 3/1, S. 1-23

<sup>5</sup> Die fehlende Beachtung des Feminismus in Jugoslawien in einem westlichen akademischen Kontext zeigt folgende Beobachtung von Adriana Zaharijević: „In Nancy Fraser's ‘Feminism, Capitalism and the Cunning of History’, an article well-received in new left feminist circles in the post-Yugoslav region, there is one apparently irrelevant footnote which informs the reader about an omission. ‘I will follow’, says Fraser, ‘the more conventional path of excluding the region [Communist bloc] from this first moment of my story, in part because it was not until after 1989 that second-wave feminism emerged as a political force in what were by then ex-Communist countries’ (Fraser, 2009, 100).“ (Zaharijević 2015:93) Diese weit verbreitete Fehlannahme ist nicht nur auf mangelnde historische Kenntnisse (Jugoslawien war nicht Teil des Ostblocks) zurückzuführen, sondern zeigt auch, dass es kein redliches Bemühen gab diese Behauptung empirisch zu überprüfen.

Dies ist umso dringlicher, als der Gegendiskurs zum Balkanismus noch keine Etablierung erfahren hat: “If Europe has produced not only racism but also antiracism, not only misogyny but also feminism, not only anti-Semitism, but also its repudiation, then what can be termed Balkanism has not yet been coupled with its complementing and ennobling antiparticle.” (Todorova 2009:189)

Die Erforschung der Darstellung von Frauen am Balkan wurde darüber hinaus von Matešić und Slapšak durch die Untersuchung von Reiseberichten von bürgerlichen Frauen aus den imperialen Staaten bzw. Kaiserreichen des 18. und 19. sowie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts wesentlich ergänzt. Die Autorinnen verbinden die Analyse der Diskurse des Orientalismus und des Balkanismus mit jenen über das Geschlecht und zeigen anhand deren Überschneidungen auf, wie durch Überlegenheitsdenken und Ausgrenzungsmechanismen die Identität der emanzipierten, gelehrten Europäerin entstand. Einerseits distanzieren sich die Europäerinnen im Dienste ihrer Imperien von den weniger „zivilisierten“ Frauen am Balkan, um eine klare Hierarchie aufrechtzuerhalten und ihre geschlechtliche Identität als freie, intellektuelle Frauen sowie ihre nationale Identität als Gesandte des Kaiserreichs zu untermauern. Andererseits lobbyierten sie in ihren publizistischen Texten für eine Befreiung des Balkans von der osmanischen Herrschaft. Dies diene wiederum der Konstruktion der „europäischen“ Identität des Balkans, der nichtsdestoweniger die Verkörperung des „Anderen“ innerhalb Europas blieb. (Lalatović 2018:202ff) Der vergeschlechtlichte Balkanismus (*porodnjavanje balkanizma*) zeigt über diese Fremdrepräsentation hinaus, dass der Balkan für westliche Frauen ein Ort der Selbstrepräsentation war, wo sie ihre Gleichstellung mit den Männern ihrer imperialen Herkunftsländer behaupten konnten. Die Behandlung dieser Problematik in der Wissenschaft ist relativ unerforscht und eröffnet neue Grundlagen für die Untersuchung der Verflechtung von westeuropäischen feministischen mit balkanistischen Diskursen. Diese Forschungsgebiete waren lange getrennt, was zum Teil auf die Unsichtbarkeit des\*der Anderen im postkolonialen Feminismus zurückzuführen ist. Außerdem blieb dadurch der akademische Feminismus am Balkan ausgeschlossen und marginalisiert. (Geiger Zeman 2017:54f) Diese Masterarbeit möchte sich der binären Opposition von der emanzipierten Frau im Westen und der unfreien Frau am Balkan widersetzen und durch die Repräsentation feministischen Schaffens in Jugoslawien Frauen\* als aktive, handlungsfähige Subjekte zeigen sowie deren selbstermächtigende Praxis sichtbar machen.

Aus diesem Grund soll den methodologischen Prinzipien der Balkanwissenschaften Rechnung getragen werden. Die Balkan-Wissenschaftler\*innen wählen einen anderen theoretischen und

methodischen Zugang als Said.<sup>6</sup> Seine Studie ist als Analyse und Kritik des orientalistischen Diskurses zu verstehen und möchte die konstruierten Unterschiede zwischen dem Westen und dem Orient aufheben. Die Balkanstudien haben jedoch zum Ziel durch die Bekräftigung konstitutiver Unterschiede und Paradoxa zur Konkretheit der Darstellung des Balkans beizutragen. Auf der einen Seite wird die Differenzierung als universales Prinzip der Domination (im Sinne des Othering) anerkannt. Auf der anderen Seite werden die politische und die methodologische Differenzierung im Bezug auf den Balkan als unterschiedliche Handlungen betrachtet. Dies ist besonders im Hinblick darauf hervorzuheben, dass der Balkan oft mit anderen Teilen Osteuropas verwechselt wird. Aufgrund der mangelnden Differenzierung insistieren Arlik und Todorova auf der Einführung einer umfassenden Historizität geprägt durch die Komplexität des Alltags, um nicht nur den Gemeinsamkeiten, sondern besonders auch den Unterschieden in Raum und Zeit Rechnung zu tragen und um sich nationalen und eurozentristischen Diskursen entgegenzusetzen, die die Geschichten von Minderheiten marginalisieren. (Bjelić 2002:5)

Daher werden im ersten Abschnitt dieser Masterarbeit die historischen Bedingungen des sozialistischen Systems in Jugoslawien sowie die philosophiegeschichtlichen Vorbedingungen für die Entstehung der feministischen Kritik dargestellt. So sehr hierbei auch eine Differenzierung im Vordergrund steht, ist es unerlässlich, neben den Unterschieden auch stets die Gemeinsamkeiten mit dem konstruierten Westen herauszuarbeiten, um eine weitere Essenzialisierung zu verhindern und einer Verstärkung des Dualismus Ost/West entgegenzuwirken.

In diese kulturelle Matrix aus orientalistischen<sup>7</sup>, balkanistischen und sexistischen Diskursen mischt sich noch ein weiterer und jüngerer, der anti-sozialistische bzw. anti-kommunistische. Das Narrativ des gescheiterten, unmenschlichen Sozialismus, das seinen Ursprung im kapitalistischen Westen zur Zeit des Kalten Krieges hat, ist auch nach dem von Fukuyama aufgrund des Zerfalls der Sowjetunion und des Ostblocks ausgerufenen „Ende der Geschichte“ wirksam geblieben. Wie Bonfiglioli (2016) nachgewiesen hat, ist die westliche feministische Wissensproduktion über das sozialistische und post-sozialistische Europa voreingenommen und daher nicht in der Lage multiple Formen der Handlungsfähigkeit von

---

<sup>6</sup> Matešić und Slapšak hingegen sehen die Balkanstudien als integralen Bestandteil der postkolonialen Studien sowie jeglicher Untersuchungen, die jene Gesellschaften analysieren, die unterschiedliche Formen der politischen und ökonomischen Abhängigkeit von imperialen oder kolonialen Mächten erlebt haben. (Lalatović 2018:201)

<sup>7</sup> Der orientalistische Diskurs im Hinblick auf den Balkan ist vor allem auf die osmanische Herrschaft und die muslimische bzw. türkische Bevölkerung bezogen: „No, Matešić i Slapšak zadržavaju se i na onim aspektima borbe za nacionalno oslobođenje koji su zasnovani na brisanju orijentalne kulture i osobenom pogledu na muslimanke i Turkinje kao na niže rangirani vid feminiteta, što je, opet, bilo u službi kreiranja/potvrđivanja „evropskog“ identiteta balkanskih naroda.“ (Lalatović 2018:202)

Frauen\* mit einzubeziehen, sofern sie nicht in die liberale Vorstellung der Unabhängigkeit der Frau vom Mann und vom Staat passen. Daher müssen tief sitzende anti-kommunistische Betrachtungsweisen und Annahmen, die der Ära des Kalten Krieges entspringen, hinterfragt werden. Die jüngste Forschung zum Aktivismus von Frauen\* in den sozialistischen Regimen öffnet daher den Raum der Wissensproduktion für neue Bilder und dekonstruiert die weitverbreitete Figur der „manipulierten kommunistischen Frau“, in einer Weise, die der postkolonialen feministischen Kritik und der Dekonstruktion der viktimisierten Figur der „Dritte Welt Frau“ ähnelt. (Bonfiglioli 2016:522)

„The First Capitalist World presents itself as »emancipated« in opposition to »other« spaces that are graphically presented through a scenario of raw violations, expropriations and enslavements. The democratic First Capitalist World needs the undemocratic transitional post-socialist countries and countries of the Global South – it needs the »outside« other and there. The point is that this is not only supported and differentially normalized today, but these raw violations, expropriations and enslavements are the effect or product of a colonial process by the First Capitalist World in the past. This colonial past is now part of a collective amnesia.“ (Gržinić & Reitsamer 2008:15)

Während die Balkan Studies sich von den Postcolonial Studies abgrenzen (Todorova 2009, Bjelić 2002), wird im Bestreben einen transnationalen feministischen wissenschaftlichen Diskurs zu schaffen sehr wohl das gemeinsame Anliegen der Postcolonial und der Postsocialist Studies gesehen (Slapšak 2013, Bonfiglioli 2016, Tlostanova 2012). Diese Masterarbeit hat, auch weil sie in einem deutschsprachigen akademischen Kontext entstanden ist, das Ziel zu einem transnationalen Feminismus beizutragen und den Feminismus in Jugoslawien ebenso nicht Bosnisch/Kroatisch/Serbisch-Sprecher\*innen näher zu bringen. Dabei soll nicht nur eine differenzierte Darstellung des feministischen Wirkens gegeben werden, sondern auch die Dichotomie aus Feministinnen\* gegenüber dem sozialistischen Staat und den offiziellen Frauenorganisationen in Frage gestellt werden.

Das Misstrauen westlicher Frauen\* gegenüber staatlichem Frauen-Aktivismus in Osteuropa und die Tendenz die Frauenemanzipation ausschließlich als feministische Massenbewegung zu interpretieren, geht ebenfalls auf die Zeit des Kalten Krieges zurück. Das Vermächtnis dieses Zugangs ist weiterhin in der westlichen akademischen Welt bei der Auseinandersetzung mit der sozialistischen Vergangenheit sichtbar. So werden die sozialistischen Regime in der zeitgenössischen Forschung regelmäßig für ihre fehlerhafte Emanzipationspolitik verurteilt, während das Erbe der imperialistischen und der kolonialen Politiken auf die Geschlechterbeziehungen selten behandelt werden. (Bonfiglioli 2016:522f)

„If we agree on an intersectional feminist perspective that includes nationality, class and race into an account of gender oppression, however, we have to take into account the restrictions to women’s agency that were caused not only by the repressive state socialist apparatuses, but also those shaped by imperialism, racism and class oppression in the West itself, as well as in the rest of the world.“ (Bonfiglioli 2016:523)

In Anbetracht dessen sollte beispielsweise auch die sogenannte Doppelrolle der Frau\* als Arbeiterin und Mutter Todorova zufolge im Falle Bulgariens nicht so sehr als neu entstandene Mehrfachbelastung, sondern vielmehr als kulturelle Tradition gesehen werden, die tief im ruralen Leben verwurzelt ist, wo Frauen\* diese mehrfachen Funktionen bereits ausgeübt haben und wo kein alternatives Modell existierte. Bulgarische Frauen\*, als Kollektiv, haben somit zum Zeitpunkt des Sozialismus noch nie längere Perioden beruhend auf dem „Kult der Häuslichkeit“, der „feminine mystique“ oder dem „Schönheitsmythos“ gelebt. (Todorova 1993:33) Es gilt daher zu hinterfragen, aus welcher Perspektive die Doppelrolle der Frau\* im Kontext der vorwiegend agrarisch geprägten sozialistischen Länder, in denen Frauen\* Teil der landwirtschaftlichen Arbeitskraft waren, gesehen wird: „It has been widely asserted that socialism imposed a double burden on women. But we must ask whether the period after 1945 in Bulgaria saw such a drastic transformation and deterioration in the position of women. Do we blame the system for what it has done, or for what it has not done?“ (Todorova 1993:31) Auch Forscherinnen\* aus Jugoslawien sind mit der Schwierigkeit konfrontiert mithilfe der im westlichen Kanon zur Verfügung stehenden Methoden und Begrifflichkeiten ihre Erfahrungen im Sozialismus darzustellen: „Somehow we are blocked to analyze our realities because we are caught in a web of concepts with strong ideological bias, coming from different set-ups, cultures, historical backgrounds. We simply can not apply these concepts to our realities. Many concepts and paradigms simply do not work at this territory.“ (Blagojević 1995:11) Obwohl (post-)sozialistische und (post-)koloniale historische Paradigmen dazu beitragen Gendernormen und unterschiedliche Formen von transnationalem feministischem Aktivismus zu formen, gelang es den Postsocialist studies nicht den hohen Status der Postcolonial Studies in der westlichen akademischen Welt zu erlangen. (Bonfiglioli 2016:523) Die postsozialistischen und die postkolonialen Diskurse haben zwar mehrere Berührungspunkte, jedoch zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten und aus verschiedenen Gründen. Nichtsdestoweniger kommen sie zu ähnlichen Ergebnissen. Es besteht auch die Möglichkeit zu Koalitionen, da beide Diskurse letztlich unterschiedliche Reaktionen auf das gleiche Phänomen der Kolonialität<sup>8</sup> darstellen. (Tlostanova, Thapar-Björkert & Koobak 2019:83)

---

<sup>8</sup> Unter Kolonialität ist die unkritische Akzeptanz der existierenden Welthierarchie, in der jede\*r ein fester, unhinterfragter Platz zugewiesen wird, zu verstehen. Während Kolonialismus eine spezifische sozio-historische Ordnung darstellt, ist Kolonialität eine konzeptuelle und ideologische Matrix, die heute die Ex-Dritte-Welt, die ex-sozialistische Welt sowie westliche Subjekte gleichermaßen betrifft. Globale Kolonialität ist eng mit dem Kapital, mit Ausbeutung, Gewalt und der Idee der Rasse verbunden, was wiederum in der Kontrolle der Arbeit, des Staates, der Subjektivität (Kolonialität des Sein) und des Wissens (seiner Produktion und Verbreitung) resultiert. (Tlostanova 2012:133) “At the basis of global coloniality stands the idea of classifying humankind in relation to the colonial matrix of power and the ontological marginalization of non-western and not quite western people – a typical tool of modernity easily detected in colonialism of any kind, as well as in socialist discourses.” (Tlostanova 2012:133)

Tlostanova, Thapar-Björkert und Koobak (2019) treten für eine methodische Abwendung von der Dominanz der US-amerikanischen und westeuropäischen wissenschaftlichen Diskurse ein, da sie die Analyse von (post)sozialistischen Gegebenheiten ausschließlich mittels westzentrierter Methoden, einschließlich der postkolonialen Brille, ermöglichen. Ein gegenseitig bereicherndes Verhältnis von Postcolonial und Postsocialist Studies könne jedoch darin liegen, die Prozesse der Europäisierung, der postkoloniale sowie postsozialistische Subjekte unterworfen sind, aufzudecken und sich ihnen entgegenzustellen. Auch wenn dieser Zugang noch in seinen Anfängen steht, liegt hier die Möglichkeit einer Kollaboration mit dem Ziel die Kolonialität des Wissens, die Menschen in Wissensproduzenten, Multiplikatoren und passive Konsumenten teilt, zu durchbrechen. (Tlostanova, Thapar-Björkert & Koobak 2019:83ff) Als weitere Methode in der Forschung zum (post-)sozialistischen Raum bietet sich die dekoloniale Option an, die von lateinamerikanischen Forscher\*innen begründet wurde und sich im Gegensatz zu den Postcolonial Studies nicht mit der Logik und den Methoden des bestehenden Wissenskanons befasst, sondern Wissen durch die Einnahme marginalisierter Perspektiven und die Begründung neuer Epistemologien dekolonialisiert. Es soll die fundamentale Logik der Modernität/Kolonialität und das westliche Wissensmonopol hinterfragt werden. (Tlostanova 2012:133)

“Even the most elaborate and original examples of postcolonial theorizing tend to interpret the other through the concepts of the same, and in this sense they inadvertently reproduce the very coloniality of knowledge. One can hybridize Jacques Lacan with Indian colonial history and subjectivity and create rich and polysemantic concepts in the vein of Homi Bhabha, but this is not what the decolonial option is after. We attempt to start not from Lacan, but from Gloria Anzaldua or from the Zapatistas, from Caucasus cosmology or from Sufism. Postcolonial discourse would not formulate its task in this manner because it remains largely confined within the frame of the modern division into subject (who is doing the studying) and object (which is studied), which results in a dominant research paradigm where western high theory is applied to local material.” (Tlostanova 2012:133f)

Diesem Gedanken folgend wird in der vorliegenden Arbeit das philosophische Schaffen von Blaženka Despot in den Mittelpunkt der Textanalyse gestellt. Natürlich ist es unmöglich Despots Werk, das sich auf Marx, Hegel und weitere marxistische sowie feministische Theoretiker\*innen bezieht, von diesen zu trennen. Allerdings ist es sehr wohl opportun hier vornehmlich ihre Selbstpositionierung, ihre inhaltlichen Standpunkte und ihre Gedankenwelt zu erörtern. Es geht nicht darum zu beurteilen, ob sie Hegel oder Marx „richtig“, sondern wie sie sie verstanden hat. Da Despots Auseinandersetzung mit der Frauenfrage sowie ihre feministische Hegelkritik bisher in einem deutschsprachigen wissenschaftlichen Kontext unbekannt sind, gibt diese Masterarbeit vorrangig ihren Texten und ihrer Denkart Raum und erhofft sich daraus, ihr Werk für weitere vertiefende und vergleichende Forschung zugänglich zu machen.

## 1.2. Neue Perspektiven auf den Feminismus in Jugoslawien

Einige Fragen, die am Beginn dieses Forschungsprozesses standen, wie etwa die Frage, inwiefern eine feministische Kritik in Jugoslawien ob des autoritären Systems überhaupt möglich war, wichen der Verwunderung, wie es möglich ist, dass so viel feministische Forschung und Publikationen aus diesem Raum und dieser Zeit existieren ohne von den akademischen Machtzentren berücksichtigt zu werden. (vgl. Slapšak 2013) Stereotype Vorstellungen über den Sozialismus, den Feminismus sowie über Frauen am Balkan führen nicht nur dazu, dass über den Feminismus in Jugoslawien kaum geforscht wird, sondern auch dazu, dass sich diese vorgefertigten Meinungen in der Forschung niederschlagen. So wird etwa der Begriff der Frauenbewegung ausschließlich für jene emanzipatorischen Bewegungen verwendet, die sich wie in den USA und Westeuropa als Massendemonstrationen geäußert haben. Darüber hinaus scheint die Legitimität und Originalität des Feminismus in hohem Maße davon abhängig gemacht zu werden, ob die Kritik dezidiert gegen das sozialistische System als Ganzes gerichtet war und somit als dissidentisch beurteilt werden kann. Auch die Frage, ob der osteuropäische oder jugoslawische Feminismus originär war, obwohl er von feministischen Texten aus dem Westen inspiriert war, wird behandelt. Die Beantwortung oder Diskussion dieser Fragen zeigt, dass sich Forscherinnen\* dazu bemüht fühlen die sozialistischen Verhältnisse für den westlichen Betrachter verständlich zu machen, während auf westlichen Kategorien beharrt wird. Dies dient letztlich aber nicht dem Anliegen, den Aussagen und Bedürfnissen der feministisch inspirierten Frauen\* in Jugoslawien näher zu kommen. Wünschenswert wäre eine inhaltlich breite und profunde Auseinandersetzung mit dem gesamten Korpus der feministischen Literatur Jugoslawiens und die Generierung neuer Fragen, die sich hieraus ergeben. Im Folgenden sollen einige in der Forschung gewählten Auswege aus dem westzentrierten Umgang mit der sozialistischen Vergangenheit vorgestellt werden.

In dieser Masterarbeit wird von einer Frauenbewegung in Jugoslawien in den 1970er und 1980er gesprochen, auch wenn sie nicht in Form von einer Massenbewegung im Sinne von Straßenprotesten stattgefunden hat. Papić zufolge, die selbst zu jener Zeit feministisch aktiv wurde, gab es in Jugoslawien keine feministische Bewegung, wohl aber Feministinnen\*, da es sich um einzelne Personen handelte, die aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen kamen und untereinander gut vernetzt und meist auch persönlich verbunden waren. (Papić 1995:19) Allerdings sprechen die Institutionalisierung feministischer Gruppen, die neue Wissensproduktion in Verbindung mit einer regen Publikationstätigkeit und Vernetzung sowie die Forderung nach einer Politik, die die sozialen Ungleichheiten zwischen den

Geschlechtern beseitigt, dafür, dass die grundlegenden Elemente einer Frauenbewegung gegeben sind. Das Fehlen einer feministischen Bewegung im Sinne einer Massenbewegung kann jedenfalls nicht auf eine gewaltsame staatliche Intervention zurückgeführt werden. Die Feminist\*innen konnten publizieren und nach vorliegendem Kenntnisstand wurden keine ihrer Texte zensiert, ebenso wenig waren sie mit strafrechtlicher Verfolgung konfrontiert. (Lóránd 2018:9) Die Frage, warum keine feministische Massenbewegung entstanden war, ist sicherlich nicht monokausal mit der autoritären sozialistischen Herrschaftsform zu beantworten. Vielmehr scheint ausschlaggebend zu sein, dass die kommunistischen Staaten viele der Rechte, die sich Frauen\* in Nordamerika und Westeuropa erkämpfen mussten, bereits nach dem Ende des 2. Weltkriegs garantiert hatten. Die rechtliche und ideologische Ausgangslage unterschieden sich somit gravierend. In den westlichen kapitalistischen Gesellschaften prallte der Feminismus direkt in der Frage der Frauenemanzipation mit dem Staat zusammen und mündete schließlich in einer Widerstandsbewegung.<sup>9</sup> In Jugoslawien war dieses Konfliktpotential nicht so offenkundig, da der Staat die Emanzipation der Frau\* als sozialistisches Projekt proklamierte.

Lóránd, die die erste Monographie über den Feminismus in Jugoslawien in den 1970ern und 1980ern verfasst hat, betrachtet den Feminismus in ähnlicher Weise wie die künstlerische Gegenkultur im kapitalistischen Westen ab den 1960ern, als Dissens (*dissent*) im Sinne einer stark von der offiziellen oder gemeinhin vertretenen Position abweichenden Meinung. (Lóránd 2018:2)

„While acknowledging that dissidence in the oppressive regimes of the Soviet Bloc had different stakes and different limitations, one cannot think of Eastern European socialisms in terms of the pure binaries of state vs. individual, collaborations and resistance. Reading through the history of these movements and the theoretical implications arising from that, I base my analysis on the questioning of the binary and focus on the tensions and balance within the new Yugoslav feminist discourse.“ (Lóránd 2018:2)

Folglich sieht sie die jugoslawischen Feministinnen\* nicht als Dissidentinnen\* oder Opponentinnen\* des Regimes, obwohl sie dieses scharf kritisierten.<sup>10</sup> Dagegen ist sie der

---

<sup>9</sup> Lóránd weist darauf hin, dass Skandinavien hier eine Ausnahme bildet und stützt damit die Vermutung, dass die vom Staat garantierte Geschlechtergleichstellung die Entwicklung einer autonomen Frauenbewegung und eines radikalen Feminismus hemmt. (Lóránd 2018:19 FN3)

<sup>10</sup> Zaharijević (2015) bezeichnet die jugoslawischen Feministinnen\* aufgrund ihrer offenen Kritik und ihrem Insistieren auf einer neuen Politik der Geschlechtergleichstellung, die eine wesensmäßige Änderung des Systems und einen vorsichtigen Bruch mit dem Habitus des sozialistischen Bürgerrechtsregimes bedeutet hätten, als „wohlwollende Dissidentinnen“ (*benevolent dissidents*). (Zaharijević 2015:95) Slapšak hält den jugoslawischen Feminismus keineswegs für dissidentisch, da er ihrer Meinung nach Anfang der 1980er Jahre vollkommen apolitisch war. Der Feminismus sei in Jugoslawien, außer im Rahmen der pazifistischen Bewegung, kein gutes Vehikel für Revolte und Widerstand im Sinne einer Massenmobilisierung gewesen, auch wenn die Feministinnen\* einen äußerst fruchtbaren Prozess in Gang gesetzt haben. (Slapšak 2011:170ff) Letztlich ist die Frage, in welchem Verhältnis sich die feministischen Kritikerinnen\* zum sozialistischen Staat sahen eine sehr individuelle und kann nicht pauschal beantwortet werden. Die Selbstpositionierung kann darüber hinaus zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten variieren.

Auffassung, dass die jugoslawischen Feministinnen\* durch die neue, kritische Lektüre des marxistischen Kanons und das Überdenken bestehender Konzepte in Verbindung mit neueren Theorien aus westlichen Feminismen einerseits mit dem Staat kooperierten und ihn andererseits kritisierten. (Lóránd 2018:2) Der Ideentransfer aus dem „Westen“ vollzog sich auf ähnliche Weise wie bei den *Praxis*-Philosoph\*innen nicht als einseitiger Prozess in Form einer Übernahme „fremder, fortschrittlicher“ Denkformen, sondern als differenzierte Aneignung bestimmter Aspekte, die sich auf das selbst Erlebte und den eigenen Kontext anwenden ließen genauso wie als Kritik jener Aspekte, die nicht als überzeugend oder theoretisch kohärent empfunden wurden. Darüber hinaus entstanden auch eigenständige feministische Ideen, Deutungen und Analysen, die durch die gelesenen und übersetzten Texte des US-amerikanischen und französischen Feminismus inspiriert waren. Rezeption ist hier als aktiver, selbstbestimmter, kritischer sowie inspirierender Prozess zu verstehen.

Die Sichtweise, dass sich jugoslawische Intellektuelle\* westliche Philosophie aneignen würden, verwischt eine schon existierende gemeinsame Ausgangsgrundlage und konstruiert Dichotomien durch die Überbetonung der Differenzen. Aus diesem Grund empfiehlt es sich zu erforschen, wie sich Intellektuelle in Jugoslawien mit den Reflektionsformen anderer Intellektueller, die in Westeuropa lebten, auseinandergesetzt haben. In einem nächsten Schritt können dann Unterschiede und deren Geltungsbereich herausgearbeitet werden. Hierbei ist auch zu fragen, welche Bedürfnisse, Interessen und gesellschaftlichen Funktionen den Transfervorgängen zugrunde liegen und inwiefern es zu einer Modifikation der Ideen kam. (Stefanov 2013:161)

Des Weiteren sind die binären Metaphern von „Ost“ und „West“ in den gängigen Geschichtsschreibungen über das sozialistische Osteuropa zu hinterfragen. Diese entspringen einem post-sozialistischen Metanarrativ (eng. *master narrative*), das implizit sowie explizit die binären Kategorien des Kalten Krieges reproduziert und die ethischen sowie ästhetischen Komplexitäten im gelebten Sozialismus ignoriert. Dass diese Darstellungsweise der Realität nicht gerecht wird, zeigt sich vor allem in historischen Arbeiten über die Vielschichtigkeit und Multidimensionalität des Alltagslebens im sozialistischen Jugoslawien. Diese Studien bestätigen die Meinung, dass Alltagspraktiken im Staatssozialismus keine neuen Binaritäten erzeugen, das heißt nicht entweder staatsdienlich oder regimekritisch, sondern vielmehr unteilbar und wechselseitig reproduktiv sind. Diese Erkenntnis, die aus der Untersuchung der Erlebnisse aus dem Alltagsleben von Bürger\*innen im Staatssozialismus abgeleitet wurde, könnte Lóránd zufolge auch auf die Arbeit von Intellektuellen und die von ihnen produzierten Diskurse angewendet werden. (Lóránd 2018:7)

Der Versuch sich mittels vereinfachender Oppositionen der Komplexität des wahren Sachverhaltes anzunähern, erwies sich auch bei den Einordnungsversuchen von Kunstwerken und Künstler\*innen sowie Filmen und Filmschaffenden im jugoslawischen bzw. sozialistischen Kontext als unzureichend und letztlich untauglich. Jakiša (2013) stellte anhand der Forschungsarbeiten zum jugoslawischen Kino der 1960er fest, dass nach dem Zerfall Jugoslawiens eine politisierte Debatte über die Frage entstand, ob der jugoslawische Film der 1960er Jahre Zersetzungskräfte entfaltet oder das System stützte. Diesem Schema zufolge sind jugoslawische Filme entweder Werke der Affirmation oder der Subversion. Sie sind für oder gegen Jugoslawien. Diese Fragestellung und Zuordnungen werden der komplex organisierten Filmlandschaft und der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen nicht gerecht. Anstatt einer Einteilung in einerseits regimefreundliche, staatstragende oder gar „offizielle“ und andererseits gesellschaftskritische, polemische oder subversive Produktionen, wäre es produktiver Inhalt und Form des Werkes zu untersuchen und konkret danach zu fragen, wozu einzelne Werke in der Lage waren bzw. sein wollten. Die polarisierte Gegenüberstellung von systemnahen Werken mit ideologisierender Botschaft und einem dem entgegen gerichteten, kritischen Underground, ließe sich durch eine fließende Skala der Stellungnahme zur jugoslawischen Bezugsrealität der jeweiligen Zeit ersetzen. (Jakiša 2013:191ff)

Pejić (2009), die Kunstwerke aus der Zeit des Staatssozialismus aus unterschiedlichen Ländern mit Fokus auf den Wandel der Geschlechterrollen unter den damaligen gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen untersucht sowie theoretische Methoden und Perspektiven für dieses Unterfangen herausgearbeitet hat, kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass die Einteilung in entweder die Staatsideologie affirmierende Künstler\*innen oder Dissident\*innen keine hilfreiche Analysekategorie darstellt, insbesondere wenn es um feministische Positionen bzw. um Stellungnahmen zu den Themen Geschlecht (eng. *gender*), Sexualität oder Familie geht. Pejić hinterfragt mit Bezugnahme auf Foucault, den gängigen Machtbegriff, der auf der Vorstellung beruht, dass alle Macht vom Staatsapparat und seiner machterhaltenden Ideologie ausgeht. Die Macht ist demnach ein schädliches Element, das ihren Ursprung in einem fernen, effektiven Zentrum hat und äußerlich zu Kunst und Kultur steht. In dieser Standardauffassung von Macht, die in der Literatur über Dissidenten- und Undergroundkunst vermittelt wird, widersetzen sich politisierte Künstler\*innen bzw. Dissident\*innen dem überlegenen Staatsapparat. Foucault bezog sich zwar kaum auf andere als westliche (europäische) Kontexte und berührte nur selten totalitäre Strukturen, gleichwohl sind seine Untersuchungen, die die konventionelle Vorstellung von Macht umgehen und stattdessen die Machtmechanismen und -strukturen in Frage stellen, von großer Relevanz.

(Pejić 2009:18f) In einem Interview 1976 sagte Foucault Folgendes über die unterschiedlichen Wirkungsweisen von Macht im Bezug auf die Sowjetunion:

„Ich habe in keiner Weise die Absicht, die Wichtigkeit und die Wirksamkeit der Macht des Staates herunterzuspielen. Ich glaube einfach nur, dass man zu sehr auf seiner Rolle, und zwar auf seiner exklusiven Rolle, herumgeritten ist und dass man Gefahr läuft, all die Machtmechanismen und -wirkungen zu verfehlen, die nicht direkt über den Staatsapparat gehen, die ihn oft weit besser unterstützen, ihn verlängern und ihm seine maximale Wirksamkeit verleihen. Man hat mit der Sowjetgesellschaft das Beispiel eines Staatsapparats, der die Führung ausgewechselt hat, aber die sozialen Hierarchien, das Familienleben, die Sexualität und das körperliche Miteinander so in etwa belässt, wie sie in einer Gesellschaft kapitalistischer Art waren.“ (Foucault 2003:49)

Diese Vorstellung der Vielschichtigkeit der Machtstrukturen lässt sich durchaus für das Verständnis der Standpunkte der Feministinnen\* in Jugoslawien anwenden, da das Patriarchat als Herrschaftssystem im Zentrum ihrer Kritik stand und nicht der Staat. Anstatt Werke, egal ob theoretisch-wissenschaftliche, literarische oder künstlerische, die in einem kommunistischen Land entstanden sind, insbesondere im Hinblick auf eine implizierte Regimekritik zu betrachten, sollten der Entstehungskontext sowie Form und Inhalt in den Vordergrund gerückt werden. So kann man in der Kritik der jugoslawischen Feministinnen\* erkennen, dass ihr Hauptaugenmerk unter den bestehenden gesellschaftspolitischen Verhältnissen auf der Feststellung der Geschlechterhierarchien lag. Es ging um die Entlarvung des Widerspruchs von kommunistischer Ideologie und gelebter Realität sowie die Offenlegung der Blindheit der im Patriarchat privilegierten Männer\* für die existierende Ungleichheit.

Nachdem der sozialistische Staat die Institutionalisierung der Geschlechtergleichstellung ermöglicht hatte, wurde er nicht per se in Frage gestellt und war nicht der primäre Adressat ihrer Forderungen. Die jugoslawischen Feministinnen\* hatten zum Ziel das Patriarchat zu stürzen und nicht den Sozialismus. Sie kritisierten aber sehr wohl das Unvermögen und die Unwilligkeit der staatlichen Machthaber die patriarchalen Machtstrukturen zu Fall zu bringen. (Zaharijević 2013:9) „In contrast to their early Western second-wave counterparts, Yugoslav feminists did not invent a ‘patriarchal state of their own’; they did not criticize explicitly the existing one as patriarchal, and they did not make the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (SFRY) the primary addressee of their demands.” (Zaharijević 2015:94) Folglich betrachteten sie das Patriarchat nicht als strukturell immanenten Bestandteil des sozialistischen Bürgerrechtsregimes, sondern als parallel zur staatlichen Macht existierenden Herrschaftsmodus. (Zaharijević 2015:95) Die Situation der feministisch engagierten Frauen in Jugoslawien kann mit der Situation der frauenbewegten Aktivistinnen in westlichen Ländern seit den 1980ern verglichen werden, als sich die Frauenbewegungen institutionalisierten und professionalisierten. Die Frauenbewegungen wurden zum semi-staatlichen Projekt, indem sie

durch staatliche Mittel finanziert wurden und mit staatlichen Institutionen kooperierten. Der Staat wurde nun als partieller Verbündeter für die Realisierung der Geschlechtergleichstellung gesehen, während er noch in den 1970ern als patriarchal und männerdominiert wahrgenommen wurde. (Sauer 2006:252)

Das Patriarchat wurde von den jugoslawischen Feministinnen\* indessen nicht nur als Ursprung für die ungleiche Behandlung von Frauen gesehen, sondern auch für die Unterdrückung all jener Gruppen, alternativen Lebensweisen und Individuen, die aufgrund ihres Andersseins diskriminiert wurden, wie zum Beispiel Homosexuelle. (Spasovska 2017:137) Das Aufzeigen der trotz der rechtlichen Gleichstellung bestehenden Ungleichheiten, belegt somit die Komplexität und Vielschichtigkeit von Machtstrukturen, die Vielzahl und Verschiedenheit der darin verwickelten Akteur\*innen und dass Normen alleine die Reproduktion der traditionellen Geschlechterrollen nicht verhindern können.

Bei der Frage, ob sich Intellektuelle bzw. Feministinnen\* bewusst gegen den autoritären Staat und seine Ideologie positioniert haben, ist darüber hinaus zweierlei anzumerken. Erstens, lässt sich die binäre Gegenüberstellung von Autokratie und Demokratie aufbrechen:

„[...] it may be objected that no automatic connection can be shown between the strength of a society and its proclivity to democracy. To this, I reply that democracy in its Western form maximizes certain values, but there are other values that, in given contexts, may be better served by other systems. Hence, while no society would freely say “Let us be oppressed,” a society may, all the same, freely choose an authoritarian system, and, in any case, it cannot be assumed that democratic systems are always best suited to accomplishing whatever tasks may confront given societies.” (Ramet 1995:7)

Auch wenn für die Umsetzung diverser Agenden nicht nur die Herrschaftsform, sondern auch die begleitende Ideologie ausschlaggebend ist, zeigt dieser Hinweis, dass es nicht zielführend ist den Sündenbock ausschließlich in der Regierungsform zu suchen. Dies bestätigt sich vor allem im Hinblick darauf, dass nach dem Zerfall Jugoslawiens in den neu entstandenen, demokratischen Nationalstaaten eine Retraditionalisierung der Geschlechternormen stattgefunden hat. (vgl. Kaser 2008) Zweitens, ist bezüglich der kommunistischen Ideologie festzuhalten, dass die Kanonisierung von Marx und Lenin und ihrer Schriften eine gewisse intellektuelle Kritik und die weitere Entwicklung kommunistischen bzw. sozialistischen Denkens erlaubt haben. Folglich gab es eine Vitalität der Ideologie. Marx als Philosoph und Sozialwissenschaftler kann nämlich auch in einer nichtkommunistisch-demokratischen und liberal-humanistischen Richtung interpretiert werden, was es sogar dem Nichtmarxisten und insbesondere dem Nichtstalinisten ermöglicht, sich mit dieser Ideologie zu beschäftigen und bestimmte Aspekte zu übernehmen.<sup>11</sup> Daher konnte der Kommunismus im ideologischen

---

<sup>11</sup> Hier muss grundsätzlich zwischen kommunistisch- und faschistisch-autoritären Systemen unterschieden werden. Denn der Marxismus steht einer modernen Wissenschaft von Gesellschaft und Wirtschaft zweifellos näher als der Faschismus und bietet somit eine bessere Basis für die Formulierung rationaler Politik. Auch wenn

Bereich auch eine breite Weiterentwicklung anregen, was schließlich global zu einem Polyzentrismus geführt hat. (Linz 2003:87f) Auch innerhalb Jugoslawiens war eine Weiterentwicklung des marxischen Denkens nebst der Parteilinie möglich, wie es bei der *Praxis*-Gruppe und den jugoslawischen Feministinnen\* der Fall war.

Außerdem sollte im Hinblick auf die Sozialismus-Forschung darauf aufmerksam gemacht werden, dass in postsozialistischen Studien der Begriff „Ideologie“ ausschließlich als „kommunistische Ideologie“ fungiert und mit dem Totalitarismus assoziiert wird. Daher empfiehlt es sich den Begriff offen zu denken und von unterschiedlichen Ideologien zu sprechen und so etwa die Ideologie des sozialistischen Patriarchats von der kommunistischen Ideologie zu unterscheiden, die im Gegensatz zu ersterem den Egalitarismus der Geschlechter propagierte. (Pejić 2009:20) Lóránd verwendet die Begriffe „Diskurs“ sowie „Ideologie“ synonym, wobei sie letzteren bevorzugt, um die Begegnung des Feminismus mit anderen Ideologien, wie etwa dem Marxismus, dem marxistischen Revisionismus und dem Sozialismus, zu beschreiben. Darüber hinaus weist sie darauf hin, dass das Wort „Ideologie“ auch für viele Feminist\*innen mit Härte und Dogmatismus konnotiert ist, weshalb sie vor seinem Gebrauch zurückschrecken. Allerdings ist auch der Feminismus als Ideologie im Sinne eines neutralen Begriffs zur Beschreibung sozialer und intellektueller Phänomene und den damit verbundenen Ideen, Konzepten sowie Bedeutungen zu begreifen. Dabei sollte der Feminismus inhaltlich als wandelbarer Begriff verstanden werden, da feministische Interventionen im 20. Jahrhundert als Reaktion auf bestimmte Situationen entstanden sind. Daher sprechen wir nicht von einem kontinuierlichen Projekt, sondern von unterschiedlichen Ideen und voneinander abweichenden politischen Agenden. (Lóránd 2018:14f) Der jugoslawische Feminismus ist ein Paradebeispiel dafür:

„For various reasons, new Yugoslav feminism is a case par excellence of the productive encounter of discourses. Engaging in a dialogue with the state, building on its promise of gender equality, the new Yugoslav feminists did not oppose directly the Yugoslav state, but saw women's place there as a constant opposition: as Nada Ler-Sofronić puts it throughout the thousand-year long oppression of women, women could maintain a relatively autonomous position (...) [while they] had to obey those in power, fit into the system and existing order. While doing so, they remained in opposition and they managed to preserve an inner, a different sociability [*društvenost*] in themselves with the help of psychological resistance and by constantly reminding themselves of their dissatisfactory position.“<sup>12</sup> (Lóránd 2018:7)

Die Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Versprechen der Frauenemanzipation und die Rezeption westlicher Feminismen positionierten die jugoslawischen Feministinnen\* somit

---

einige Intellektuelle eine vorübergehende Sympathie für den Faschismus empfanden und sich von ihm angezogen fühlten, konnte kaum eine\*r seine negativen Aspekte leugnen. Im Gegensatz zum marxischen Gedankengebäude konnte die faschistische Ideologie fast keine Anziehungskraft außerhalb des Kreises treuer Gefolgsleute entfalten. (Linz 2003:87f)

<sup>12</sup> Ler-Sofronić, Nada (1978): „Odiseja ljudskog identiteta žene“ in: *Pitanja*, Nr. 7-8, S.11-28, hier: S.21 (Lóránd 2018:20 FN 14)

an der Schnittstelle mehrerer Diskurse. Während die Vertreter des Staates zugaben, dass die volle Emanzipation der Frau\* noch nicht erreicht war und das „patriarchale Bewusstsein“ in der jugoslawischen Gesellschaft noch immer gegenwärtig war, gingen diese Zugeständnisse den Feministinnen\* nicht weit genug. Die Enttäuschung dieser neuen Generation junger Frauen\* ist vergleichbar mit den Erfahrungen der Feministinnen\* in den USA und Westeuropa. Dieser Aspekt sollte ständig mitgedacht werden, wenn Unterschiede zwischen „Ost“ und „West“ diskutiert werden. Denn trotz der unterschiedlichen politischen und ökonomischen Systeme, eint die neuen Feminismen, dass sie aus der Enttäuschung aufgrund der unerfüllten Versprechen der Linken entstanden sind.<sup>13</sup> (Lóránd 2018:8)

Blaženka Despot, Nada Ler Sofronić und weitere jugoslawische Feministinnen\* waren davon überzeugt, dass das Potential des „neuen Sozialismus“ nicht ausgeschöpft worden war. Auch wenn verallgemeinernde und simplifizierende Aussagen über die feministische Gesellschaftskritik in Jugoslawien nicht sehr erhellend sind, kann festgestellt werden, dass sich viele der Feministinnen\* auch in dem Urteil einig waren, dass die vorangegangenen marxistischen Auseinandersetzungen zum Thema der Gleichberechtigung darin versagten, den Unterschied zwischen Gleichheit und Emanzipation zu berücksichtigen. Folglich gab es zwischen den Forderungen der Feministinnen\* und dem sozialistischen Versprechen, dass Frauen die vollen Bürgerrechte zukommen sollten, keinen Unterschied in Reichweite und Form der gewünschten Emanzipation. (Zaharijević 2015:95) Der Unterschied lag in der Frage, wie diese Emanzipation herbeigeführt werden sollte, im modus operandi. In diesem Punkt waren die Feministinnen\* zweifelsfrei Opponentinnen\* des Systems. Gleichzeitig sahen sie sich als autonome Akteurinnen\* innerhalb des sozialistischen Projekts, das die volle Emanzipation aller Menschen zum Ziel hatte. Die feministische Kritik in Jugoslawien lässt sich somit wie jene andernorts als Reaktion auf die Gedanken und Geschehnisse ihrer Zeit sehen. So wie der Gleichheitsfeminismus mit den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit verbunden ist und der Differenzfeminismus im Zuge des Aufbegehrens der neuen Frauenbewegung gegen die männliche Hegemonialstruktur entstanden ist (Rauschenbach 2009:174), ist der jugoslawische Feminismus eine Antwort auf das Emanzipationsversprechen der kommunistische Ideologie und dessen Diskrepanz zur sozialistischen Wirklichkeit.

---

<sup>13</sup> Auch wenn das verbindende Element Osteuropas die kommunistische Vergangenheit ist, ist stets genau danach zu fragen, welche Gemeinsamkeiten die kommunistische Vergangenheit ausmachen und was sie von anderen Vergangenheiten unterscheidet. (Pejić 2009:17) Indessen darf nicht vergessen werden, dass gleichzeitig Gemeinsamkeiten mit anderen politischen und ökonomischen Systemen bestehen können, wie es beim Auftreten des Feminismus der Fall ist. Auch hier gilt es zu fragen, welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede die Feminismen haben.

## 2. Historischer Rahmen

*Die Aufgabe der Philosophie wäre es jetzt, in ihr das Problem der Frauen zuzulassen. Es ist klar, daß die Bedingungen für Frauen sich nicht ändern können (weder in der Gesellschaft noch in der Philosophie) ohne grundlegende Änderungen in der Philosophie, und dazu gehört es, die Geschichte der Besonderheit des Frauenproblems zu widerlegen. (Iveković 1984:104f)*

### 2.1. Philosophiegeschichte des Sozialismus in Jugoslawien

#### 2.1.1. Marxistisch-leninistische Orthodoxie und *Diamat*

Um das Aufkommen und die Entwicklung der feministischen Positionen in Jugoslawien verstehen zu können, ist es notwendig zunächst deren historischen Entstehungskontext zu rekonstruieren. Denn es ist entscheidend, dass die feministischen Ideen, die in den 1970er und 1980er Jahren formuliert wurden, vor dem Hintergrund eines Landes entstanden sind, das ideologisch durch den Sozialismus sowie politisch durch eine Parteidiktatur geprägt war. Daher gilt es auch zu beleuchten, inwiefern eine feministische Kritik in diesem autokratischen System möglich war. Wie sind jene Freiräume entstanden, die einen feministischen Diskurs hervorbringen konnten? Wie konnten Feminist\*innen in diesem Herrschaftssystem ihre Meinung äußern ohne repressiven Maßnahmen zum Opfer zu fallen?

Unter den Ländern, in denen nach dem Zweiten Weltkrieg ein sozialistisches System eingeführt wurde, nahm Jugoslawien von Anfang an eine Sonderstellung ein. Nur hier vermochten es die Partisan\*innen die faschistischen Machthaber weitestgehend ohne die Hilfe fremder Truppen zu besiegen. Die Kommunist\*innen gelangten ohne sowjetische Hilfe an die Macht und schalteten ohne Rücksicht auf die Vorgaben der Alliierten die anderen politischen Kräfte im Land aus. Dieser Umstand verschaffte ihnen erhöhtes Selbstvertrauen. Der Aufbau des am sowjetischen Vorbild orientierten sozialistischen Systems, die „innere Sowjetisierung“, verlief deutlich schneller als in den von der UdSSR abhängigen Staaten. So wurde etwa die Verstaatlichung der Wirtschaft sehr schnell durchgeführt. Ende des Jahres 1945 waren 80% der großen Unternehmen verstaatlicht und Anfang 1948 war der Verstaatlichungsprozess bereits abgeschlossen. Der erste Fünfjahresplan mit dem Schwerpunkt auf die forcierte Industrialisierung lief 1947 an. (Steindorff 2007:193f) Dies sollte einen enormen Entwicklungsprozess anstoßen. Schließlich war das sozialistische Jugoslawien zum Zeitpunkt seiner Gründung in der Entwicklung der Produktivkräfte noch weiter entfernt von der marxschen Vorstellung als das seinerzeit zaristische Russland während der Revolution. Der Großteil der Bevölkerung war in der Landwirtschaft tätig und die Produktivität in diesem dominanten Sektor war äußerst niedrig. Die Wirtschaftsweise war vorindustriell und dieser niedrige Industrialisierungsgrad verhinderte einen Wechsel der

ländlichen Bevölkerung ins Proletariat. (Weissenbacher 2009:84) In Marxens Entwicklungslehre der materialistischen Dialektik entwickelt sich der Kommunismus aus dem Kapitalismus, wobei er sich im Hinblick auf diese Transformation vor allem mit der Kritik der kapitalistischen Gesellschaften seiner Zeit beschäftigt hat. Es blieb somit viel Spielraum für die Beantwortung der Frage, wie weniger industrialisierte Gesellschaften, die das Stadium des Kapitalismus noch nicht vollständig durchlaufen hatten, diese „revolutionäre Übergangsperiode“ ausgestalten und erfolgreich zum Kommunismus gelangen sollten. Lenin betont anknüpfend an Marx den Unterschied zwischen Sozialismus und Kommunismus, wonach eine sozialistische Gesellschaft dadurch geprägt ist, dass der bürgerliche kapitalistische Staat von Kommunist\*innen erobert wird und diese den bürgerlichen Staat und das bürgerliche Recht weiterhin nutzen um eine kommunistische Gesellschaft zu formen, da die gesellschaftlichen Voraussetzungen für einen solchen Übergang noch nicht gegeben sind. Dementsprechend handelt es sich nicht nur um eine kurze revolutionäre Übergangsphase, sondern eine komplexere „Übergangsgesellschaft“ mit einem sozialistischen Staat. Das Erreichen einer kommunistischen Gesellschaft wurde in der Theorie und Praxis durch die Tatsache erschwert, dass entgegen den Erwartungen kommunistische Revolutionen nur in der Peripherie der kapitalistischen Weltwirtschaft erfolgreich waren, während die globalen Zentren des Kapitalismus bestehen blieben. Obwohl für Marx und Lenin ein gewisses Entwicklungsniveau und die Erfüllung der „materiellen Existenzbedingungen“ für den Aufbau einer kommunistischen Gesellschaft als notwendig erachtet wurden, argumentierte Lenin ein peripheres Land könne mit Hilfe eines entwickelten sozialistischen Landes auch ohne die kapitalistische Entwicklungsstufe zu durchlaufen ans Ziel kommen. In dieser Situation fand sich das sozialistische Jugoslawien wieder, dessen kommunistische Funktionäre alle Hoffnung in die Sowjetunion setzen - das Land mit den gleichen Idealen, das bereits eine rapide Industrialisierung vorangetrieben hatte. Die Idealvorstellungen von der UdSSR wurden allerdings durch die Realität der Beziehungen getrübt. (Weissenbacher 2009:76ff) Der 1948 vollzogene Bruch zwischen Tito und Stalin hatte weitreichende Folgen und führte dazu, dass Jugoslawien einen von der Sowjetunion und den anderen „Volksdemokratien“ abweichenden Weg einschlug. Heutzutage besteht in der Forschung Einigkeit darüber, dass der Bruch keineswegs auf ideologischen Differenzen beruhte. Eine Kritik am Stalinismus und seinen ideologischen Abweichungen wurde von den jugoslawischen Kommunist\*innen nämlich erst nachträglich geübt.<sup>14</sup> (Sundhaussen 2014:93)

---

<sup>14</sup> Fetscher (1977) geht noch von ideologischen Differenzen aus. Ihm zufolge kritisierte Tito, dass die Sowjetunion ein imperialistischer Staat geworden sei, der aufgrund seines großrussischen Nationalismus und der Ausbildung einer bürokratischen Oberschicht die Verwirklichung einer klassenlosen Gesellschaft unmöglich

Tatsächlich hatte die Parteiführung nach dem 2. Weltkrieg festgelegt, dass die jugoslawische Philosophie gänzlich dem sowjetischen Vorbild folgen solle. Die Arbeit der marxistischen Philosoph\*innen in Jugoslawien beschränkte sich bis 1948 daher auf die Übersetzung der Klassiker, wobei sie bedingungslos Stalins Interpretation des Marxismus-Leninismus übernahmen. Von jugoslawischer Seite wurde indes immer wieder der Wille zur Gemeinsamkeit betont, woraus ersichtlich wird, dass zu keiner Zeit ein ernsthafter ideologischer Konflikt beabsichtigt war. (Brey 1978:127) Auch wenn es während dieser Phase an den Universitäten unter den Philosophieprofessor\*innen durchaus Nichtmarxist\*innen gab und der Marxismus nicht so starr und dogmatisch wie in anderen Ländern interpretiert wurde, kann insgesamt von einer stalinistischen Periode gesprochen werden. Neben den Werken von Marx, Engels und Lenin wurden schließlich auch die Werke Stalins und der zeitgenössischen sowjetischen Philosoph\*innen als maßgebliche Literatur übersetzt, wobei als Interpretation des Marxismus grundsätzlich nur der Dialektische Materialismus<sup>15</sup> akzeptiert wurde. (Petrović 1969a:10) Der Dialektische Materialismus sowjetischer Ausprägung (*Diamat*) basierte auf der ontologischen Grundannahme der Existenz einer vollkommen objektiven Welt der Materie, die bereits vor dem Menschen bestand und sich unabhängig von ihm weiterentwickelt. (Sher 1977:33) Die Materie, also die Natur und alles Sein, stelle die objektive Wahrheit dar, die außerhalb des menschlichen Bewusstseins existiere. Diese philosophische Doktrin, die von Stalin kanonisiert wurde, postuliert die Materie als das Primäre und das Subjekt als das Sekundäre, da es nur ein Abbild der Materie sei. (Koltan 2012:152) Die Vorstellung mechanistisch ablaufender Naturprozesse, denen auch der Mensch als Teil der Natur unterliegt, fungierte als Legitimationsphilosophie der realsozialistischen Regime, da jegliche Prozesse und Entwicklungen als vorbestimmt

---

gemacht habe. Der Weg zur sozialistischen Demokratie wurde auf diese Weise verlassen und der wahre Sozialismus verraten. Tito sah folglich seine Aufgabe darin, gegenüber diesem Scheitern der Sowjetunion eine wirklich sozialistische Gesellschaft aufzubauen und den Marxismus-Leninismus wiederzuerwecken. Fetscher zieht als Beleg hierfür allerdings einen Text Titos aus 1950 heran. (Fetscher 1977:147ff)

<sup>15</sup> Der dialektische Materialismus ist eine Geschichtsauffassung, die in der 2. Hälfte des 19. Jh. durch Marx und in weiterer Folge insbesondere durch Engels entwickelt wurde. Der Materialismus als diejenige Anschauung, die in der Subjekt-Objekt-Beziehung die Materie gegenüber dem Geist bzw. der Idee als bestimmendes Moment behauptet, wurde von Marx und Engels erstmals auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse übertragen, d.h. nicht nur auf die Natur. In Gegenposition zur Hegel'schen idealistischen Dialektik gehen Marx und Engels von einem Primat des (materiellen) Seins gegenüber dem (geistigen) Bewusstsein aus, wobei es keine einseitige Abhängigkeit des Bewusstseins vom Sein gibt, sondern ein dialektisches Verhältnis, in dem dem Bewusstsein zugestanden wird umgestaltend auf die Lebensverhältnisse rückwirken zu können. (Rüddenklau 2008:359ff) In der menschlichen Geschichte stellt die Dialektik ein Entwicklungsgesetz dar, indem sich die unterschiedlichen Gesellschaftsformationen durch Revolutionen als Negationen ablösen. Die Dialektik stellt somit das Bewegungsgesetz der Geschichte dar und war die Grundlage des historischen Materialismus. (Quante 2008:111) Engels hat in der Folge versucht eine Dialektik der Natur zu begründen, der zufolge die Naturprozesse im Sinne einer universellen Gesetzmäßigkeit ebenfalls dialektischer Art sind. Dieser Versuch mündete allerdings in der Universalisierung der Vorstellung, die Naturprozesse würden mechanisch ablaufen. Im kanonisierten, orthodoxen Marxismus wurde auf dieser Grundlage eine Universalideologie geschaffen. Nach ihr wurden auch Wissenschaft und Forschung im „Realen Sozialismus“ organisiert. (Rüddenklau 2008:361)

gedeutet werden konnten. (Rojek 2016:306) Der Mensch erscheint als reines Produkt der objektiven Gegebenheiten seiner Umwelt. Dieser materielle Determinismus mündete in einen Ökonomismus, der davon ausging, dass allein durch die Abschaffung der kapitalistischen Produktionsweise der Kommunismus herbeigeführt werden kann. (Sućeska 2012:135)

Auch innenpolitisch war die jugoslawische politische Führung bis dahin in allen wichtigen Punkten dem sowjetischen Vorbild gefolgt. Dies umfasste die Ausarbeitung der Verfassung, den Aufbau der Rechts- und Bildungssysteme, die Kulturpolitik, die Verstaatlichung der Wirtschaftsunternehmen und die Einrichtung der Planwirtschaft. Die KP Jugoslawiens war nur bei der Kollektivierung der Landwirtschaft etwas zurückhaltender vorgegangen. Es wurden nicht unmittelbar Kollektivwirtschaften sowjetischen Typs eingeführt, sondern landwirtschaftliche Kooperativen gebildet, um erst später Enteignungen für die Kollektivierung durchzuführen. Es ging im Stalin-Tito-Konflikt also nicht um ideologische Differenzen oder Abweichungen beim Aufbau des Sozialismus jugoslawischen Typs. Die auslösenden Faktoren waren vielmehr die divergierenden außenpolitischen Interessen und Machtpolitik. Stalin wollte einerseits seine Kontrolle über die jugoslawische KP sichern und andererseits nicht wegen Titos Unterstützung der griechischen Kommunist\*innen in eine militärische Auseinandersetzung mit dem Westen verstrickt werden. (Sundhaussen 2014:93f)

Außerdem störte sich Stalin zunehmend an Titos eigenmächtiger Außenpolitik und der ohne sowjetische Schirmherrschaft geplanten Bündnispolitik mit den sozialistischen Nachbarstaaten, wie etwa Albanien und Bulgarien. Auch das wachsende Selbstbewusstsein bzw. die Überheblichkeit der Titoist\*innen beunruhigte ihn. Schließlich sah Tito sich und Jugoslawien in der kommunistischen Hierarchie auf dem zweiten Platz direkt hinter Stalin und der Sowjetunion, wobei sich die übrigen „Volksdemokratien“ in seiner Vorstellung den dritten Platz teilten. Dies widersprach der stalinistischen Rangordnung, der zufolge die UdSSR über allen anderen „Volksdemokratien“ stand. (Sundhaussen 2014:99f) Die aktive jugoslawische Außenpolitik und der Zweifel am Führungsanspruch der KPdSU führten somit zu einer starken Abwehrreaktion der Sowjetunion, die ihre Hegemonialrolle gefährdet sah. Dies äußerte sich durch den Abzug der sowjetischen Militär- und Zivilberater\*innen aus Jugoslawien, woraufhin die jugoslawische KP 1948 ihre Teilnahme an der Koninform-Konferenz in Bukarest verweigerte. (Steindorff 2009:194f) Daraufhin wurde die KPJ aus dem Kommunistischen Informationsbüro (Kominform) ausgeschlossen. Es folgte eine groß angelegte Negativkampagne in der UdSSR und den sowjetischen Satellitenländern. Nach der anfänglichen Annahme die vermeintlichen Missverständnisse mit Stalin würden sich noch klären lassen, ging auch die jugoslawische KP in die Offensive. Mit Ende des Jahres 1948

kam es schließlich zur direkten Kritik an der Sowjetunion und Stalin. Der Bruch mit Moskau war nun unwiderruflich. In der Folge kam es in den „Volksdemokratien“ zur Verfolgung von Titoist\*innen und in Jugoslawien von „Kominformist\*innen“. Letztere waren tatsächliche oder vermeintliche Anhänger Stalins, die verhaftet und in „Erziehungslagern“ auf Goli otok (für Männer) und Sveti Grgur (für Frauen) interniert wurden. Auf vorerst partielle wirtschaftliche Sanktionen gegen Jugoslawien folgte eine gänzliche Wirtschaftsblockade durch den Ostblock. Tito bat in dieser Zwangslage die Westmächte um Hilfe. Im Zuge dessen stellte er die propagandistischen Angriffe auf die „imperialistischen“ Staaten des Westens ein und richtete ein Anleihegesuch an die Weltbank in den Vereinigten Staaten. (Sundhausen 2014:100ff) Jugoslawien nahm nun auch Hilfe aus dem Marshall-Plan sowie amerikanische Rüstungslieferungen an. Der Außenhandel verlagerte sich vom „Ostblock“ auf Westeuropa. (Steindorff 2009:195) Von da an waren die Rahmenbedingungen für den Übergang zu einer kommunistischen Gesellschaft der marxistischen Theorie zufolge ungünstig. Jugoslawien hatte keine fortgeschrittenen kapitalistischen Produktionsverhältnisse und die Unterstützung durch das einzige entwickelte sozialistische Land, die Sowjetunion, war nun entzogen. (Weissenbacher 2009:85)

Letztendlich führte dieses Zerwürfnis mit Stalin dazu, dass sich die jugoslawische KP zu einer eigenständigen Wiederentdeckung des Marxismus entschloss. Die außenpolitische Unsicherheit und die lange Unentschlossenheit der Parteiführung brachten Unmut in die Parteibasis. Die vormals nach sowjetischem Vorbild geschulten Funktionäre des Mittelbaus und auch die einfachen Parteimitglieder verlangten nach Erklärungen, die die Parteispitze aber nicht geben konnte. Dieser Sprachlosigkeit sollte schließlich mit einer ideologischen Neuformierung begegnet werden. Für Brey handelt es sich beim jugoslawischen Marxismus um einen klassischen Fall des Entwicklungssprungs von Ideologiekritik zu einer neuen selbstständigen Ideologie. Nachdem der Ausschluss Jugoslawiens aus der kommunistischen Weltbewegung gegen den Willen der KPJ erfolgte, erscheint die aus Gründen der Selbsterhaltung entstandene Ideologie vielmehr als erzwungenes Produkt konkreter historischer Gegebenheiten denn als Werk subjektiver Bestrebungen. Die Ansätze der neuen Ideologie entsprangen zunächst den Notwendigkeiten der Realpolitik. Sie mussten in der Folge erweitert, untermauert und konkretisiert werden. Im Zuge dessen entwickelte sich das Vorhaben einen eigenständigen sozialistischen Weg zu beschreiten und internationale Anerkennung sowie Gleichberechtigung neben den anderen real existierenden sozialistischen Ländern zu erlangen. Diese Entwicklung entsprang einer prinzipiell antidogmatischen Haltung gegenüber dem Gedankengut der marxistischen Klassiker. (Brey 1978:128ff) Die

führenden Theoretiker\*innen des jugoslawischen Kommunismus begannen mit einer eingehenden Analyse sowie der Infragestellung des Stalinismus und gelangten zu dem Schluss, dass Stalins Politik zur Entstehung eines neuen Klassenstaats sowjetischen Typs geführt habe. So konstatierte Edvard Kardelj, einer der Haupttheoretiker des jugoslawischen Sozialismus, dass die politische und ökonomische Macht in der Sowjetunion in den Händen einer kleinen Bürokratschicht konzentriert wurde. (Sundhaussen 2014:106) Die Berufung auf die marxistisch-leninistische Ideologie diene nur der Täuschung der Bevölkerung. Tatsächlich geschehe alles nur unter dem Deckmantel des Sozialismus und habe mit diesem nichts mehr gemein. Als Kardinalfehler des Stalinismus wurde die Hierarchisierung des Eigentums angesehen, in welcher das staatliche über das gesellschaftliche Eigentum gestellt wurde. Für die jugoslawischen Kommunist\*innen verhielt es sich genau anders herum. Das staatliche Eigentum galt als die niedrigste Form sozialistischen Eigentums. Der von den Stalinist\*innen eingeschlagene Weg könne daher niemals zum „Absterben des Staates“ führen. Dieses „Absterben des Staates“ war allerdings das Ziel des Kommunismus und sollte Engels zufolge schrittweise nach der Einführung des Sozialismus herbeigeführt werden. (Fetscher 1977:149f) Ausgangspunkt für diese ablehnende Haltung gegenüber der Institution des Staates war die Anlehnung an Marx und Engels Verständnis des Staates als Produkt von Klassengegensätzen und Klassenkampf. In dieser Betrachtungsweise dienen der Staat und seine Organe der Unterdrückung der unterprivilegierten Klassen durch die privilegierte. Die sozialistische Revolution solle im Gegenzug zur Machtergreifung des Proletariats führen, das heißt die Unterdrückten zu Herrschenden potenzieren, wodurch der Staat schließlich funktionslos und obsolet würde. Da die Werktätigen für die weiteren Entwicklungsschritte keinen Staat mehr benötigen, kann das allmähliche Absterben des Staates beginnen. (Brey 1978:131)

Es stellte sich die Frage, wie Jugoslawien eine an diese Anschauung angelehnte Verwirklichung des Sozialismus gelingen sollte. Die einflussreichsten Theoretiker in der Parteiführung (u.a. Edvard Kardelj, Boris Kidrič, Vladimir Bakarić) überzeugten den widerwilligen Tito, dass der theoretischen Kritik am Stalinismus auch eine praktische Umsetzung folgen müsse. Sie argumentierten anhand von Marxens und Engels Schriften, dass es zwar ohne die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln kein Ende der Ausbeutung der Arbeiter\*innen geben könne, die Wirkungsmacht dieser notwendigen Maßnahme allerdings nicht allumfassend sei. Im Gegenteil, es sei sogar eine Verschärfung der Ausbeutung der Produzent\*innen bis hin zu einer totalen Herrschaft des Staates über die Arbeit und ihre Produkte möglich. (Sundhaussen 2014:107) Schließlich zeige der

zentralistische Despotismus der Sowjetunion, dass in den Fabriken, landwirtschaftlichen Betrieben und Verwaltungen die von oben eingesetzten und mit absoluter Macht ausgestatteten Direktoren und Vorsitzenden herrschten. Letztlich wurde die Arbeiterklasse auch hier nach kapitalistischer Manier ausgebeutet. (Fetscher 1977:148f) Für die Entwicklung der Philosophie in Jugoslawien war die hiermit eingeleitete Phase bahnbrechend:

„Die Zeit vom offenen Angriff auf Stalin bis zu dessen Tod im Frühjahr 1953 gestaltete sich – wie Djilas rückblickend schrieb – als „Periode des intellektuellen Wagemuts und der geistigen Freiheit der Jugoslawen, genauer: der jugoslawischen kommunistischen Bewegung. Man sollte sie später nie wieder erreichen.“ In diese Zeit fallen die Anfänge einer marxistischen Philosophie in Jugoslawien, von der man vorher beim besten Willen nicht hatte sprechen können. Auf Dutzenden von philosophischen Konferenzen wurde über die Natur der Philosophie, das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, über Ideologie, Wahrheit und Entfremdung, über den jungen und alten Marx oder über den marxistischen Humanismus debattiert.“ (Sundhaussen 2014:107)

### **2.1.2. Jugoslawischer Marxismus und Selbstverwaltung**

In diesem Erkenntnisprozess gelangte die Partei zu der Ansicht, dass die Bürokratie bekämpft werden und der Abbau der Staatsfunktionen (*odumiranje države*) im direkten Anschluss an die Revolution einsetzen müsse. Dieser Standpunkt bedeutete ein Abweichen der jugoslawischen KP von der Linie der KPdSU. (Brey 1978:133) Die nun von den Titoist\*innen vorgeschlagene Form der sozialistischen Demokratie sah eine starke Dezentralisierung aller wirtschaftlichen und am Rande auch aller politischen Funktionen vor. Weiters sollte die direkte Demokratie in Form der Arbeiterselbstverwaltung ausgebaut werden, um die politische Willensbildung „von unten her“, also basisdemokratisch, zu ermöglichen. Die Selbstverwaltung der Werktätigen und die Dezentralisierung der Staatsgewalt stellten somit die Grundpfeiler für den jugoslawischen „Sonderweg“ zum Sozialismus dar. (Fetscher 1977:149) Die Arbeiterselbstverwaltung war durch gesellschaftliches Eigentum und von den Arbeiter\*innen kontrollierte Produktionsmittel charakterisiert. Dies führte dazu, dass das Management der Fabriken den Arbeiter\*innen überlassen wurde, die für die Verwaltung einen Arbeiterrat als politisches Gremium wählten. Dieser Arbeiterrat wählte einen Verwaltungsausschuss als Exekutivorgan im Betrieb. Den Arbeiter\*innen wurde schließlich die Verwaltung der Produktionsmittel – nicht aber das Eigentum daran – übertragen. Die Arbeiterselbstverwaltung wurde in den folgenden Jahren bis 1976 ausgebaut. (Weissenbacher 2009:87f) Der Terminus „Sozialistische Demokratie“ tritt seit 1953 konkret als Bezeichnung für das gesamte sozialistische Gefüge in Jugoslawien auf und referiert vor allem auf die Prinzipien der direkten Demokratie und der Produzentenräte. Grundgedanke der direkten Demokratie in Jugoslawien war die Wählbarkeit der Organe und ihre jederzeit mögliche Abberufung. Hinzu kommt das Prinzip der Gewalteinheit, das heißt Exekutive, Legislative und Judikative standen unter Führung der KPJ. All das sollte dem Individuum

größtmöglichen Einblick sowie Einfluss auf die gesellschaftlichen Entscheidungsprozesse geben. Die sozialistische Demokratie ist als Gegenstück zu den parlamentarischen Demokratien Westeuropas und deren kapitalistischen Wirtschaftsverfassungen konzipiert. Während die Arbeiter\*innen in Westeuropa ökonomisch ausgebeutet wurden, sollte ihnen in Jugoslawien echte Mitbestimmung ermöglicht werden. Darüber hinaus sahen die jugoslawischen Ideolog\*innen einen direkten Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Macht und politischer Einflussmöglichkeit. Jene, die die Produktionsmittel in ihrer Verfügungsgewalt haben, hätten auch das alleinige politische Mitspracherecht. Demzufolge hat sich in den kapitalistischen Gesellschaften die nationale Bourgeoisie als politische Elite manifestiert. Die Einführung des Gesellschaftseigentums und die Freigabe der Verfügungsgewalt über den Mehrwert<sup>16</sup> waren folglich eine unumgängliche Voraussetzung für die Verwirklichung realer politischer Demokratie. (Brey 1978:136f) Die Institutionalisierung des „Selbstverwaltungssozialismus“ brachte zwar keine reale Beteiligung der Arbeiter\*innen an Entscheidungsprozessen, aber das System ermöglichte eine wirtschaftliche Dezentralisierung und schuf Freiraum für die Herausbildung einer Wirtschaftselite. Die Betriebe konnten über einen Teil des Gewinnes selbst verfügen und der Markt wurde nur teilweise vom Staat reguliert, sodass Angebot und Nachfrage nicht gänzlich vom Staat kontrolliert wurden, wie es in der Planwirtschaft der Fall war. (Steindorff 2009:195)

In der Theorie suchte die Arbeiterselbstverwaltung mit der Übergabe der Fabriken und Wirtschaftsbetriebe in die Leitung der Arbeiterkollektive die im Kapitalismus eingetretene ökonomische Trennung zwischen Produzent\*innen und Produktionsmitteln sowie deren Entfremdung von dem gefertigten Produkt zu beenden. Folglich war die Basis der sozialistischen Ökonomie die Abschaffung des Privateigentums, welches in vorsozialistischen Gesellschaften Private, Unternehmer oder der Staat innehat. Im kapitalistischen System haben die Inhaber der Produktionsmittel das Distributionsrecht über das Produzierte und können sich das Mehrprodukt bzw. den Mehrwert (*višak vr(ij)ednosti*) aneignen. Die jugoslawischen Wirtschaftstheoretiker\*innen sahen im Gegensatz zu den sowjetischen auch in sozialistischen Staaten eine Aneignung des Mehrwerts vor. Der Unterschied bestand ihnen zufolge nur im Verwendungszweck. Während der proletarische Staat diesen Wert zum Aufbau des Sozialismus einsetzt, wird im bürgerlichen Staat die Elite entlohnt. Entscheidend ist laut den

---

<sup>16</sup> Marx zufolge setzt sich der Wert eines Gutes aus den drei Faktoren Produktionsmittel, Arbeitskraft und Mehrwert zusammen. Der Mehrwert ist die Differenz zwischen dem Wert der Arbeitskraft (Lohn) und dem vom Arbeiter produzierten Gesamtwert (fertiggestelltes Produkt oder Werk). (Hoppe 2002:160f FN 12) Nach marxistischer Definition schafft nur produktive Arbeit einen Mehrwert und steht in direktem Verhältnis zum Kapital, wodurch die Ausbeutung durch die Kapitalist\*innen ermöglicht wird. (Hoppe 2002:160f)

jugoslawischen Theoretiker\*innen, dass die Aneignung des Mehrwerts durch den Staat nur solange sozialistisch und gerechtfertigt sein kann, wie es für die Liquidierung der Bourgeoisie notwendig sei. Sobald aber der Übergang zum Sozialismus eingeleitet worden sei, müsse die Staatsmacht beginnen abzusterben und die staatliche Verwaltung des Mehrproduktes auf die unmittelbaren Produzent\*innen übertragen werden. Dies sollte durch die Arbeiterselbstverwaltung mit dem Ziel ökonomisch eine Interessensidentität zwischen den Individuen und der gesamten Gesellschaft (*lični i društveni ekonomski interes*) herzustellen umgesetzt werden. Eine entsprechende Linie wurde hinsichtlich des Staatseigentums vertreten. Das Staatseigentum (*državna svojina*) an den Produktionsmitteln war nur solange gerechtfertigt, als das Proletariat während des Übergangs zum Sozialismus auf die Hilfe des Staates angewiesen sei. Die staatliche Eigentumsform stellte laut KPJ, wie bereits erwähnt, die niedrigste Stufe des sozialistischen Eigentums dar. (Brey 1978:134) Dem gegenüber stand das höhere gesellschaftliche Eigentum (*društvena svojina*). Die KPJ leitete aus der Dezentralisierung des Staatseigentums kein direktes gemeinschaftliches Eigentumsrecht der Arbeiterkollektive an ihren Produktionsmitteln ab, sondern sah die gesamte Gesellschaft als Rechtsträgerin an, von der die Produzent\*innen lediglich ein Nutzungsrecht (*pravo korišćenja*) eingeräumt bekamen. Es ist nicht verwunderlich, dass diese ideologisch-rechtliche Konstruktion Gegenstand zahlreicher Aufsätze jugoslawischer Jurist\*innen war, die versuchten das Gesellschaftseigentum als eigenständige Form vom Staatseigentum abzugrenzen. Das Problem bestand vor allem darin, dass das Abstraktum „Gesellschaft“ juristisch keine Rechtspersönlichkeit besitzt und daher rechtlich nicht als Eigentümerin auftreten kann. (Brey 1978:136)

Im Zuge der Implementierung des Selbstverwaltungsmodells sollte auch die gesellschaftliche Bedeutung der KPJ beschränkt werden. Von der alleinigen Entscheidungsträgerin in Staat und Gesellschaft sollte sie zur richtungsweisenden Avantgarde werden. Um dies zu bekräftigen wurde die KPJ in „Bund der Kommunisten Jugoslawiens“ (BdKJ) umbenannt. Tito fasste die neue jugoslawische Parteitheorie wie folgt zusammen:

„Wenn wir uns darüber klar sind, daß die Aufgabe der KPJ heute nicht im Kommandieren liegt, daß sie sich nicht in alles nur Mögliche als irgendein oberster Arbiter [sic!: Schiedsrichter, Anm. d. A.] und Richter einmischt, [...] dann wird klar, daß der Aufgabenkreis der Partei in seiner wichtigsten Aufgabe umschlossen liegt, in der ideologischen Erziehungsarbeit, in ihrem Wachen darüber, daß sich die sozialistische Gesellschaft bei uns normal und richtig entwickelt. Das heißt die Aufgabe der Kommunisten liegt darin, die Staatsbürger unseres Landes im sozialistischen Geiste umzuerziehen und zu erziehen.“ (Tito 1952:66)

Doch bereits in den Anfängen zeichnete sich die Widersprüchlichkeit zwischen Demokratisierung und Festigung des Herrschaftsmonopols durch die Parteispitze ab. Tito war als Bundespräsident in einer Person Regierungschef, Oberbefehlshaber der Streitkräfte,

Vorsitzender des Nationalen Verteidigungsrats und Staatsoberhaupt zugleich. Die weitere personelle Zusammensetzung der Regierung (mit Kardelj, Ranković, Đilas, Moša Pijade, Svetozar Vukmanović-Tempo usw.) trug ihren Teil zur Konsolidierung der Machtspitze bei. Die Frage, wie viel wirtschaftliche Macht die Partei- und Staatsführung abgeben sollte, prägte alle folgenden Diskussionen über die Ausgestaltung der Arbeiterselbstverwaltung. Dabei kam es in der kommunistischen Führung zu einer Spaltung in zwei Lager. Auf der einen Seite standen mit Edvard Kardelj die „Reformer“, die für einen weiteren Ausbau der Selbstverwaltung und der Dezentralisierung waren und auf der anderen Seite mit Aleksandar Ranković die „Dogmatiker“, die Gegner der Selbstverwaltung und Befürworter des Zentralismus. (Sundhaussen 2014:109ff) Der jugoslawische Marxismus hatte sich, wie bereits geschildert wurde, aus der retrospektiven Kritik an der Sowjetunion entwickelt. Dies geschah zu einer Zeit, als die offiziellen außenpolitischen Beziehungen zwischen beiden Ländern ihren Tiefpunkt erreicht hatten. Diese parallele Entwicklung von philosophischer bzw. ideologischer Kritik und dem Zusammenbruch der diplomatischen Beziehungen ging zu Beginn der sechziger Jahre zu Ende. Von da an setzte eine merkliche Verbesserung der sowjetisch-jugoslawischen Verhältnisse ein. Es kam zur Zusammenarbeit in Wirtschaft und Wissenschaft sowie zu politischen Absprachen auf höchster Ebene. Das führte für die Philosoph\*innen und Parteiideolog\*innen zu der Einsicht, dass eine kritische Analyse der Verhältnisse in der UdSSR nun aus Gründen der Staatsraison nicht mehr opportun war. Dies wiederum gefährdete das Fundament des jugoslawischen Ideologiegebäudes, das sich stets in Abgrenzung zum entarteten Sozialismus der Sowjetunion begriffen hat. In dieser zwiespältigen Situation näherten sich einige jugoslawische Ideolog\*innen wieder den Positionen der UdSSR an. (Brey 1978:142) Doch Jugoslawien kehrte dadurch nicht in die sowjetische Hegemonialsphäre zurück. Mittlerweile hatte auch die Sowjetunion die Sonderstellung Jugoslawiens zwischen den beiden Blöcken in Europa akzeptiert. 1956 erklärte Tito auf seiner Indienreise die „Blockfreiheit“ zu seinem außenpolitischen Programm. In Folge der Entkolonialisierung schlossen sich die meisten unabhängig gewordenen Staaten der Bewegung der Blockfreien Staaten an, wodurch Jugoslawien in der Weltpolitik erheblich an Bedeutung gewann. (Steindorff 2009:196) Sundhaussen sieht den Grund für die neuerliche Annäherung einiger jugoslawischer Kommunist\*innen an die Sowjetunion im Tod Stalins 1953. Für viele von ihnen war nämlich die Kritik am Stalinismus bzw. die Entstalinisierung nur ein Mittel zum Zweck der Herrschaftslegitimierung und Selbstbehauptung gewesen. Sie waren von Anfang an Befürworter\*innen des Stalinismus gewesen, mussten diesen jedoch wegen des Bruches mit Stalin unfreiwillig aufgeben. Nach seinem Tod konnten sie

problemlos wieder zu ihrer ursprünglichen Haltung zurückkehren, sozusagen zu einem Stalinismus ohne Stalin. Dieser Teil der jugoslawischen Kommunist\*innen war weder an einer Analyse des stalinistischen Systems interessiert, noch an seiner Überwindung. Es ging lediglich um die Rechtfertigung des eigenen Herrschaftsanspruches. (Sundhaussen 2014:112) Trotz dieses Aufflammens reaktionärer Kräfte wurde das „Absterben des Staates“ vorangetrieben. Doch allmählich wurden die praktischen Probleme dieses Ansatzes sichtbar. Der Staat sollte einerseits ökonomisch stark sein und Produktivkräfte auf dem Niveau der kapitalistischen Staaten entwickeln, da dies nach der marxistischen Theorie Voraussetzung für eine kommunistische Gesellschaft war. Andererseits sollte der Staat gleichzeitig an seiner eigenen Auflösung arbeiten. (Weissenbacher 2009:86) Die Arbeiterselbstverwaltung wurde – um den Willen der Partei dem sozialistischen Projekt treu zu bleiben Ausdruck zu verleihen – weiter ausgebaut, wodurch die Arbeiterräte formal und institutionell zusätzliche Rechte erhielten. Bis zum Jahr 1975 hatte sich Jugoslawien zu einem umfassenden Räte- und Delegiertensystem entwickelt. Es war ein riesiger auf Basisdemokratie gründender und immer unbeweglicher werdender Apparat entstanden, in dem mittels Rotationsprinzip die Zementierung personeller Macht verhindert werden sollte. Dies galt selbstverständlich nicht für den Spitzenkader. (Sundhaussen 2014:119) Innerhalb der Partielite kam es auch nach der Kominform-Krise immer wieder zu Spannungen. Neben dem Konflikt um die politische Ausrichtung in Richtung weniger oder mehr Dogmatismus, ging es auch um die Ausschaltung von politischen Rivalen. So wurde Milovan Đilas<sup>17</sup>, einer der engsten Kampfgefährten Titos, 1954 aufgrund seiner Anprangerung der Fehlentwicklungen im sozialistischen System politisch entmachtet. 1966 kam es zur Entmachtung des Sicherheitschefs und stellvertretenden Präsidenten Aleksandar Ranković, der die Autorität Titos ebenso zu bedrohen schien. (Steindorff 2009:196) Auch in Jugoslawien war eine „Neue Klasse“ aus privilegierten Bürokrat\*innen und Funktionär\*innen mit faktischem Entscheidungsmonopol entstanden, die die Basisdemokratie ad absurdum führten. Das Prinzip der Basisdemokratie wurde dennoch aufrechterhalten und ließ das ganze System noch schwerfälliger, ineffizienter und teurer werden. Darüber hinaus stellte die Arbeiterselbstverwaltung zu hohe Anforderungen an die Gesellschaft. Die jugoslawische Bevölkerung der Nachkriegsjahrzehnte war geprägt von

---

<sup>17</sup> Milovan Đilas wurde 1954 wegen seiner Kritik an der Partei aus dem Zentralkomitee des BdkJ ausgeschlossen. Er hatte den Bürokratismus und die in der BdkJ monopolisierte Macht aus Enttäuschung über den verlangsamten und inkonsequenten postrevolutionären Entwicklungsprozess angeprangert. Nach wiederholter Kritik wurde Đilas 1955 zu eineinhalb Jahren Haft auf Bewährung verurteilt. Schließlich musste er 1956 eine dreijährige Freiheitsstrafe antreten. Während seiner Zeit im Gefängnis schrieb er das Buch „Die Neue Klasse“, das zu einer Abrechnung mit den bestehenden kommunistischen Systemen wurde und ihn weltweit berühmt machte. (Sundhaussen 2014:111ff) Đilas stellte keineswegs den Sozialismus als solches in Frage, sondern sah diesen durch die Ausbildung von privilegierten Gruppen und Machtkonzentration bedroht. (Steindorff 2009:196)

einem weit verbreiteten Analphabetismus, unzureichender Berufsqualifikation sowie vorindustriellen Verhaltensweisen und Einstellungen. Es fehlte den Arbeiter\*innen an grundlegenden betriebs- und volkswirtschaftlichen Kenntnissen, um fundierte Entscheidungen treffen zu können und deren Tragweite zu überblicken. (Sundhaussen 2014:120f)

„Versucht man abschließend, die Geschichte der von Stalin oktroyierten Entstalinisierung in Jugoslawien zu bilanzieren, so muss man zwischen Theorie und Praxis unterscheiden. In der Theorie wurde der Stalinismus – z. B. durch „Rehabilitierung“ des jungen Marx, das Wiederanknüpfen an den Traditionen der Pariser Kommune oder die These vom „Absterben des Staates“ – überwunden. In der Praxis blieb die Entstalinisierung dagegen auf halbem Weg stecken. Trotz der Kritik am Stalinismus festigten sich die informellen Bürokraten-Cliquen, die sich aus Funktionären in den politischen Organisationen (BdKJ, Sozialistische Allianz, Gewerkschaft etc.), aus Technokraten und Aktivisten der Arbeiterräte zusammensetzten und sich alle Macht im Betrieb, in der Gemeinde, in der Republik und in der Föderation aneigneten. Weder der „Fall Djilas“ noch die Studentendemonstrationen von 1968 oder die Kritik der „Praxis“-Philosophen Ende der 60er-/Anfang der 70er-Jahre, von denen noch die Rede sein wird, vermochten etwas dagegen auszurichten.“ (Sundhaussen 2014:121f)

Der Konflikt mit Stalin hatte aber insofern positive Folgen, als Jugoslawien der Sowjetisierung und Homogenisierung des östlichen Blocks entkommen konnte. Durch die eingeleiteten Reformen trat trotz des immerwährenden Monopols der kommunistischen Partei eine Abkehr vom monolithischen Einparteienstaat bolschewistischen Typs ein. In Jugoslawien wurde anders als im Ostblock ein gewisser Pluralismus toleriert, was sich zuerst in der Literatur, dann in den Künsten und schließlich in der politischen Theorie bemerkbar machte. Es waren somit unterschiedliche Interpretationen des Marxismus erlaubt. Nach dem rigorosen Parteiausschluss sowie der Verfolgung und Inhaftierung von tatsächlichen ebenso wie vermeintlichen Stalin-Anhänger\*innen im Zuge der 1948er Krise ging die jugoslawische Führung schließlich zu einem vergleichsweise liberalen Umgang mit seinen Systemkritiker\*innen über, solange der Sozialismus und die Maxime von „Brüderlichkeit und Einheit“ nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurden. Auf der einen Seite gab es eine strafrechtliche Verfolgung von Tatbeständen wie „feindliche Propaganda“, „verbale Delikte“, „Konterrevolution“, „Terrorismus“ und „Verschwörung“, die für Intellektuelle eine ständige Bedrohung durch Berufs- und Publikationsverbote oder schlimmstenfalls Gefängnisstrafen bedeutete. Auf der anderen Seite waren für jugoslawische Staatsangehörige Auslandskontakte sowie Reisen möglich. (Calic 2014:193ff) Hinsichtlich der schöpferischen Freiheit von Kunstschaffenden in Jugoslawien kam es nach dem Bruch mit der Sowjetunion und der darauf folgenden Öffnung zum Westen zum Kollaps der monolithischen Darstellungsformen in Kunst und Literatur. (Zrnić 2015:965) Der „sozialistische Realismus“ nach sowjetischen Vorbild und die (nach dem sowjetischen Politiker Andrej Ždanov) als *ždanovizam* bezeichnete dogmatische Haltung gegenüber wissenschaftlichen und künstlerischen Werken, die nicht für politische Zwecke instrumentalisiert werden konnten, gerieten allmählich in Verruf. (Sundhaussen 2014:157) Den entscheidenden Impuls für diese Entwicklung gab Miroslav

Krležas Plädoyer auf dem dritten jugoslawischen Schriftstellerkongress in Ljubljana 1952, in dem er sich für die Abkehr vom „Sozialistischen Realismus“ und die Einführung des L'art-pour-l'art-Prinzips in der Kunst aussprach. Auf dem im selben Jahr stattfindenden sechsten Parteikongress der KPJ wurde schließlich die nach dem Zweiten Weltkrieg unter der Leitung von Milovan Đilas eingeführte Propaganda- und Zensurbehörde „Agitprop“ (*agitacija i propaganda*) aufgelöst. Dies bedeutete allerdings kein Ende der Zensur. Diese wurde daraufhin von einer anderen Regierungsbehörde übernommen, nämlich der „Öffentlichen Anklagebehörde“ (*javno tužilaštvo*). Diese Anklagebehörden hatten ein Verzeichnis aller Verlags- und Pressehäuser angelegt, wobei für jedes ein Akt mit den jeweiligen Gesetzesverstößen inklusive einer schwarzen Liste verbotener Publikationen angelegt wurde. (Zrnić 2015:965f) Auch wenn Jugoslawien auf diese Weise als einziges sozialistisches Land die Vorzensur ausdrücklich ausgeschlossen hatte, war Systemkritik nach wie vor verboten und Verstöße wurden alsdann nach der Veröffentlichung geahndet. (Calic 2014:212) So wurden, wenn nicht bereits die Selbstzensur oder die Weigerung der Verlage das Werk zu drucken gegriffen hatte, der Verkauf der Bücher verboten bzw. das Publizieren durch die Streichung finanzieller Mittel unmöglich gemacht. (Bogdanić 2015:26)

Für die breite Bevölkerung waren die ersten zehn Jahre nach dem zweiten Weltkrieg, die durch Wiederaufbau und forcierte Industrialisierung gekennzeichnet waren, allerdings eine Zeit des Elends. Das große Industrialisierungsprojekt wurde mittels zentraler Investitionssteuerung, Raubbau an natürlichen Ressourcen sowie Konsumverzicht der Verbraucher\*innen vorangetrieben. Diese Periode, die auf Kosten des allgemeinen Lebensstandards ging, wurde 1955 beendet, als Tito verlautbarte, dass die Last des sozialistischen Aufbaus nicht nur von einer Generation getragen werden könne. Ein weiteres Produkt der Industrialisierung war die eigentliche Entstehung einer Arbeiterklasse, die zwar viele Merkmale einer transitionalen Arbeiter-Bauern-Schicht aufwies und unzureichend qualifiziert war, jedoch kontinuierlich zunahm. Darüber hinaus stieg infolge der sozialistischen Revolution die soziale Mobilität zwischen den Schichten, das heißt die Möglichkeit vom Bauern- bzw. Arbeiterkind zum\*r Akademiker\*in zu avancieren vervielfachte sich. Zeitgleich kam es zur Urbanisierung und infolgedessen zur Verringerung der landwirtschaftlichen Bevölkerung sowie zur Elektrifizierung und zum Ausbau der Verkehrsinfrastruktur. Es wäre dennoch verfehlt zu sagen, die jugoslawische Gesellschaft der 1960er Jahre wäre eine Industriegesellschaft gewesen, da der Anteil der Bauer\*innen an der Gesamtbevölkerung noch sehr hoch war und auch die neu entstandene Arbeiterschicht viele rurale Merkmale bewahrte. Der Sprung vom Dorf in die Stadt bzw. von der ländlichen

Familienlandwirtschaft in den Industriebetrieb war groß und bedurfte einer dementsprechend langen mentalen Verarbeitung. (Sundhaussen 2014:143ff) Der Lebensstandard nahm in den 1960er Jahren stetig zu. Die jugoslawischen Bürger\*innen genossen nun Reisefreiheit, die neue Urlaubs- und Einkaufsmöglichkeiten mit sich brachte. Ferien, Freizeitaktivitäten sowie der Konsum von industriellen Massengütern wie Radios, Fernsehern, Waschmaschinen, Kühlschränken und Autos waren wegen der enormen Verbesserung der Lebensverhältnisse keine Privilegien der Oberschicht mehr. Nicht zuletzt galten die Befriedigung des Konsumhungers und die Öffnung des Landes zu den großen Errungenschaften des titoistischen Paternalismus. (Sundhaussen 2014:148) Für das sozialistische Projekt bedeutete dies nicht automatisch eine tiefgehende Fundierung in der Gesellschaft. Die Kenntnis und Annahme bzw. Verinnerlichung der Inhalte der geltenden kommunistischen Ideologie konnte keinesfalls vorausgesetzt werden. Dies traf auf die breite Bevölkerung, aber auch auf die Hochschulen und Universitäten sowie Parteimitglieder, ja sogar jener in Führungspositionen zu. Dem sollte die nach 1952 einsetzende „Überzeugungsarbeit“ entgegenwirken, die die Phase des „Agitprop“ bzw. des vulgärmarxistischen Dogmatismus ablöste und zum Ziel hatte das menschliche Bewusstsein und Denken nicht systematisch mittels repressiver und gewaltsamer Methoden zu verändern, sondern durch freie Diskussion zu fördern, so dass sich der neue sozialistische Mensch ungezwungen entwickeln konnte. Dieses Bekenntnis sowie die weiteren Anfang der 1950er Jahre eingeleiteten Reformen, die in der Formel „*decentralizacija, deetatizacija, debirokratizacija i demokratizacija*“ (Dezentralisierung, Abbau des Staates, Entbürokratisierung und Demokratisierung) zusammengefasst wurden, leiteten eine neue Phase der Kulturgeschichte in Jugoslawien ein. Die Grundprinzipien der Selbstverwaltung wurden nun auch im Bildungs- und Kulturbereich (in Schulen, Universitäten, wissenschaftlichen Instituten, Bibliotheken, Museen usw.) angewandt, was im Vergleich zu anderen Volksdemokratien eine erstaunlich freie Bildungs- und Kulturlandschaft ermöglichte. Die Kulturszene entfernte sich ausgehend von den 1950er Jahren vom Dogmatismus des sozialistischen Realismus sowjetischen Vorbilds, öffnete sich westlichen Einflüssen und entwickelte zugleich eigenständige Ausdrucksformen. In der Literatur, im Film und in der Musik traten in den 1960er und 1970ern neue Formen und Inhalte in Erscheinung. Dies ist die Zeit, in der jugoslawische Schriftsteller (Ivo Andrić, Meša Selimović) Weltberühmtheit erlangten, die Rockmusik das jugoslawische Musikleben eroberte und der „Neue jugoslawische Film“ tabuisierte Themen auf die Leinwand brachte. (Sundhaussen 2014:157ff) Trotz des Bemühens der Parteibehörden die Verbreitung nonkonformer Literatur zu unterbinden, konnte eine Liberalisierung der Medien nicht

verhindert werden. Ende der 60er gab es eine Reihe von Zeitungen und Wochenzeitschriften, wie etwa *Start* und *Pop-Express*, die westliche Ideen und Populärkultur dem jugoslawischen Publikum zugänglich machten. (Zrnić 2015:966)

Eine der größten Errungenschaften des sozialistischen Jugoslawiens war die Bildungsrevolution. Die Partei- und Staatsführung unternahm große Anstrengungen im Bildungs- und Wissenschaftssystem, allen voran im Bereich der Alphabetisierung und im Ausbau des Schulnetzes sowie der Hochschulen. Trotz der wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die der Bruch mit Stalin mit sich brachte, stiegen die staatlichen Ausgaben für Bildung, Wissenschaft und Kultur. Im Jahr 1948 war noch ein Viertel der Bevölkerung im Alter von über 10 Jahren Analphabet gewesen, wobei 11% der Männer und 30% der Frauen betroffen waren. 1981 betrug der Anteil nur mehr 9,5%, das waren 4,1% der männlichen und 14,7% der weiblichen Bevölkerung. Außerdem vervielfachte sich die Anzahl der Student\*innen von etwas mehr als 21.000 vor dem Krieg auf 411.000 Studierende im Jahr 1980, dem letzten Jahr der studentischen Expansion. Der Frauenanteil im gleichen Zeitraum erhöhte sich von 4.000 auf 187.000. Eine ähnliche Entwicklung ist bei den Promotionen zu beobachten. 1939 hatten nur sechs Frauen einen Dokortitel erworben, während es Anfang der 80er Jahre jeweils mehr als zweihundert waren. Dies zeigt den Erfolg dieser bildungspolitischen Maßnahmen, auch wenn viele Defizite nicht aus dem Weg geräumt werden konnten. Die Anzahl der Analphabeten war 1981 immer noch relativ hoch, vor allem unter der älteren und der weiblichen Bevölkerung (insbesondere der älteren weiblichen Bevölkerung). Hinzu kommt, dass viele Erwachsene und Schulkinder, die einen Alphabetisierungskurs besucht bzw. die achtjährige Schulpflicht absolviert hatten, wieder in den Analphabetismus zurückfielen. Darüber hinaus bestand neben den großen Differenzen zwischen städtischer und ländlicher sowie männlicher und weiblicher Bevölkerung ein ausgeprägtes Nordwest-Südost-Gefälle in Jugoslawien. So war im Jahr 1981 der Analphabetismus in Slowenien bereits nicht mehr vorhanden, während in Bosnien und Herzegowina noch 23% der Frauen\* und im Kosovo 26% der Frauen davon betroffen waren. (Sundhaussen 2014:161)

## 2.2. Die *Praxis*-Philosophie

### 2.2.1. Humanistischer Marxismus und Systemkritik

Systemkritik gab es in Jugoslawien schon seit den 1950er Jahren und das nicht nur von Seiten einzelner Dissidenten oder einiger Intellektueller, sondern auch in Form von vielen Arbeiterstreiks. Letztere wurden jedoch zu einem Tabuthema, nachdem es der sozialistischen Logik widersprach, dass die Arbeitenden als herrschende Klasse angesehen wurden und gleichzeitig gegen das normative Herrschaftssystem demonstrierten, sich also gegen sich selbst auflehnten. Die Erzählung von der herrschenden Klasse, die an der Macht sei, verlor an Glaubwürdigkeit, insbesondere auch durch die Abwanderung von Arbeitskräften in den kapitalistischen Westen. (Popov 2012:92) Die tatsächlich herrschende Klasse reagierte darauf insofern als sie nicht mehr von der „Arbeiterklasse“, sondern dem „arbeitenden Volk“ (*radni narod*) sprach und in weiterer Folge von Nationen (*nacija, nacionalne državnosti*). Das Vorhaben der Entwicklung eines alternativen Modells zum Stalinismus entsagte den ursprünglichen Forderungen nach Emanzipation und nahm immer mehr manipulative Züge an. Die Konfrontation mit diesem nur scheinbar alternativen, tatsächlich jedoch rigiden Herrschaftssystem und seinen „dosierten und manipulativen“ Unterdrückungsmechanismen führte schließlich zur Kritik an diesem „hausgemachten Stalinismus“. Diese Kritik sowie das Streben nach Emanzipation kamen allen voran in der Philosophie, Anthropologie und Soziologie sowie zu einem bedeutenden Teil in der Kunst und schließlich in der Studentenbewegung zum Ausdruck. (Popov 2012:92)

Schon 1952/53 hatte sich eine Gruppe junger Intellektueller mit der Zeitschrift *Pogledi* ein kritisches Sprachrohr geschaffen, das allerdings bereits nach einigen Nummern verboten wurde. 1963 fand zum ersten Mal die philosophische Sommerschule in Dubrovnik statt, die daraufhin alljährlich Ende August auf der Insel Korčula abgehalten wurde und eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung der aufkommenden Gesellschaftskritik spielen sollte. Hier diskutierten marxistische Philosophen aus aller Welt, wie etwa Vertreter der „Frankfurter Schule“ und der „New School of Social Research“ in New York zu aktuellen theoretischen Problemen. Es handelte sich zunächst um ein informelles Treffen von Zagreber sowie Belgrader Philosoph\*innen und Soziolog\*innen, die auch international bekannte Marxist\*innen einluden. Durch den so ermöglichten Gedankenaustausch wurde die Adriainsel Korčula zu einem zentralen Ort marxistisch-philosophischer Wechselbeziehungen und Aneignungen. (Sundhaussen 2014:164) Zu den ausländischen Teilnehmer\*innen gehörten zum Beispiel Erich Fromm, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Jürgen Habermas, Lucien Goldmann, Ernest Mandel, Tom Bottomore, Maximilien Rubel, Kostas Axelos, Serge Mallet,

Franz Marek, Leszek Kołakowski, Karel Kosik, Umberto Cerrone, R. Lombarde-Radice, Agnes Heller, Helmut Fleischer, Marx Wartofsky, Robert Tucker und Norman Birnbaum. (Marković 1979:xxii) Die regen philosophischen Diskussionen der *Korčulanska ljetna škola* schufen das Bedürfnis nach einem medialen Sprachrohr und da in Belgrad bereits die Zeitschrift *Filozofija* erschien, entschied man sich in Zagreb für die Gründung der Zeitschrift *Praxis*, deren erste Ausgabe 1964 unter der Herausgeberschaft von Gajo Petrović und Danilo Pejović veröffentlicht wurde. (Petrović 1969a:13) Weitere bekannte Mitwirkende sind Milan Kangrga, Rudi Supek, Predrag Vranicki, Branko Bošnjak, Blaženka Despot, Žarko Puhovski (Zagreb), Zagorka Golubović, Miladin Životić, Nebojša Popov, Mihajlo Marković, Svetozar Stojanović, Ljubomir Tadić (Belgrad), Božidar Jakšić, Abdulah Šarčević, Andrija Krešić und Ivan Focht (Sarajevo). In den Diskussionen sowie den Zeitungsartikeln ging es um die ständige Weiterbildung und einen konstanten Ideenaustausch bzw. -transfer, in deren Zentrum die Erforschung der konkreten Möglichkeiten der Verwirklichung der menschlichen Freiheit stand. Dies zeigte besonders systematisch Gajo Petrović in seiner Auffassung des Menschen als Wesen der „Praxis“ und der Freiheit sowie in der Wiederbelebung von Marxens Grundprinzip der dialektischen Methode, nämlich der „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“, einer Kritik, die sich weder vor ihren Resultaten noch vor Konflikten mit den bestehenden Mächten fürchtet. (Popov 2012:92) In seinem Plädoyer für die Gründung der Zeitschrift schreibt Petrović:

„Želimo filozofski časopis u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja.

Naslov Praxis odabran je zato što »praksa«, taj centralni pojam Marxove misli, najadekvatnije izražava skiciranu koncepciju filozofije. Upotreba grčkog oblika riječi ne znači da ovaj pojam shvaćamo onako, kako je shvaćen negdje u grčkoj filozofiji. Činimo to zato da se ogradimo od pragmatističkog i vulgarno-marksističkog shvaćanja prakse i naznačimo da smjeramo na izvornog Marxa. [...]

Bez razumijevanja biti Marxove misli nema humanističkog socijalizma. Ali naš program nije da se interpretacijom Marxove misli dode do njenog »tačnog« razumijevanja i da se ona u tom »čistom« obliku samo »brani«. Nije nam stalo do konzerviranja Marxa, već do razvijanja žive revolucionarne misli inspirirane Marxom.“<sup>18</sup> (Petrović 1972:13f)

---

<sup>18</sup> „In unserer Zeitschrift soll Philosophie der Gedanke der Revolution sein, rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, humanistische Vision einer wirklich menschlichen Welt, inspirierende Kraft revolutionären Handelns.

Der Name »PRAXIS« wurde gewählt, weil Praxis, dieser zentrale Begriff im Marxschen Denken, den beschriebenen Philosophiebegriff am besten ausdrückt. Daß das Wort in seiner griechischen Form auftritt, heißt nicht, daß wir den Begriff im Sinne der antiken griechischen Philosophie verstehen. Wir wollen damit lediglich andeuten, daß wir uns von dem pragmatischen und vulgärmarxistischen Praxisbegriff distanzieren und bestrebt sind, den ursprünglichen Marx zu verstehen. [...]

Ohne Verständnis des Wesens des Marxschen Denkens gibt es keinen humanen Sozialismus. Doch haben wir nicht vor Marx zu interpretieren, um sein »genaueres« Verständnis zu ermöglichen und dann sein Denken in dieser »reinen« Form zu verteidigen. Es geht uns nicht um eine Konservierung von Marx, sondern um die Entwicklung des lebendigen, revolutionären Denkens, das er inspiriert hat.“ (Petrović 1969b:253)

Den Namen *Praxis* wählten die Gründungsmitglieder, da er für sie einen Schlüsselbegriff in Marxens Denken darstellt und die humanistische Vision einer wahrhaft menschlichen Welt in sich trägt. (Bogdanić 2015:26) Den philosophischen Ausgangspunkt bildet somit ein anthropozentrisches Weltbild, in dem der Mensch die Geschichte „macht“ und ihm diese nicht einfach zustößt. (Sher 1977:75) Die Quelle für diesen humanistischen Marxismus liegt im starken Einfluss des Deutschen Idealismus und der besonderen Lesart der Texte des frühen Marx. Sie sahen die Vernachlässigung des Individuums im Stalinismus als Folge der vulgären Lesart von Marx, wonach Marxens frühe Schriften nur die unausgereiften Vorläufer seiner späteren „ökonomischen“ Schriften waren, allen voran des *Kapitals*. (Sućeska 2012:135) Marxens Frühe Werke (*Rani radovi*) sind 1953 unter der Redaktion von Predrag Vranicki und Branko Bošnjak erstmals in Jugoslawien erschienen und enthielten eine bestimmte Auswahl seiner Schriften. Hierbei ist bemerkenswert, dass der Text „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ nicht aufgenommen wurde, dafür jedoch die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“, die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ und die „Deutsche Ideologie“. Weitere einflussreiche Werke stammten von György Lukács (*Povijest i klasna svijest*) und Ernst Bloch (*Subjekt-objekt*). (Bogdanić 2015:38) Die Lektüre dieser Texte führte die *Praxis*-Mitglieder zu der Erkenntnis, dass der humanistische Gedanke, der den Menschen als freies und schöpferisches Wesen der Praxis versteht, zentral in Marxens Werk sei. (Petrović 1969a:10f) Aus der spezifischen jugoslawischen Diskussion entwickelte sich der Begriff „Praxis“, der das freie Handeln des Menschen als Bedingung für das Zustandekommen neuer gesellschaftlicher Wirklichkeiten wahrnimmt. (Stefanov 2013:165) Milan Kangrga schreibt noch vor der Entstehung der Zeitschrift in einer Fußnote Folgendes über den Begriff der *Praxis*: „Praksa [...] nije samo industrija, eksperiment, ekonomija, proizvodnja, već totalitet čovjekova postojanja, cjelokupnost njegovih manifestacija, njegovo suštinsko određenje“. (Kangrga zit. n. Bogdanić 2015:31)<sup>19</sup> Der Begriff der Praxis zielte insbesondere auf das Handeln des Subjekts ab. Der Mensch steht demzufolge nicht kontemplativ den Gegenständen gegenüber, sondern führt durch sein Wirken Veränderung herbei:

„Der Hauptmangel allen vorangegangenen Materialismus, einschließlich Feuerbachs, liegt darin, dass die Außenwelt (Gegenstand, Wirklichkeit, Sinnlichkeit) nur als Objekt begriffen wird, dem gegenüber das Subjekt steht, nicht aber sinnliche und menschliche Tätigkeit, nicht als Praxis, d.h. nicht als subjektive Tätigkeit.“<sup>20</sup> (Bošnjak zit. n. Stefanov 2013:165)

Der Mensch erscheint nun als etwas geschichtlich Gewordenes und zugleich ein im Werden begriffenes Wesen. (Marković 1979:xxvii) Die Zeitschrift *Praxis* ist somit mit der Absicht

---

<sup>19</sup> Vgl. Kangrga, Milan (1953): „Problem ideologije“ in: *Pogledi*, Nr. 11, S. 779-793

<sup>20</sup> Vgl. Bošnjak, Branko (1964): „Ime i pojam Praxis“ in: *Praxis*, Nr. 1, S. 7-20

entstanden die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft zu ergründen, um dabei dem Ziel einer sozialistischen Gemeinschaft näherzukommen. Dies sei nur ohne den Dogmatismus möglich, der den kritischen Aktivismus und die Praxis des Menschen und der Arbeiterklasse „objektiven“ Gesetzen unterordnet. Das menschliche Subjekt dürfe in seiner Bedeutung nicht reduziert werden und die Arbeiterklasse, ebenso wie der Einzelne, nicht einer privilegierten Gruppe untergeordnet werden, die sie aufklärerisch durch die vorgeformte Geschichte zu führen glaubt. (Bogdanić 2015:38) Für die absolute Unterwerfung des Individuums unter das Kollektiv bzw. die Gesellschaft, wie es in der Sowjetunion praktiziert wurde, gäbe es letzten Endes auch keine Rechtfertigung in den Schriften der marxistischen Klassiker. (Brey 1978:144)

Das Besondere an der Zeitschrift *Praxis* war, dass darin jugoslawische Philosoph\*innen den Sozialismus kritisch hinterfragten und dabei in einem Land lebten, in dem der Sozialismus die Staatsdoktrin war. Der Schlüssel zum Verständnis der darin erschienenen Artikel liegt im spezifischen antidogmatischen humanistischen Marxismus, der durch einen fruchtbaren Dialog mit unterschiedlichen marxistischen Richtungen und Schulen sowie den Dialog mit nicht-marxistischen Philosophien entstanden ist. (Bogdanić 2015:26) Als Forum für unabhängige Intellektuelle war *Praxis* die bedeutendste theoretische Zeitschrift für antidogmatische jugoslawische sowie ausländische Marxist\*innen in Ost und West und als solches einzigartig. (Sundhaussen 2014:164) Die Autor\*innen der *Praxis* waren offen für international bekannte und nicht linientreue marxistische Philosoph\*innen. Sie setzten sich intensiv mit diesen auseinander und übernahmen einige ihrer Ansätze. Dabei bezogen sie sich im Wesentlichen auf folgende Denker: Georg Lukács, Antonio Gramsci, Leszek Kołakowski, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas und Lucien Goldmann. (Brey 1978:144) Im Lichte dessen kann die Geschichte der Zeitschrift *Praxis* und der von ihr veranstalteten Sommerschule auf Korčula als Geschichte von Ideentransfers und als Beziehungsgeschichte von Ost und West verstanden werden. (Stefanov 2013:161)

Die *Praxis*-Gruppe bestand aus vielen individuellen Philosoph\*innen, die unterschiedliche Schwerpunkte hatten und auch in einigen grundlegenden Auffassungen voneinander abwichen. Für Mihailo Marković handelt es sich bei *Praxis* nicht um eine homogene philosophische Schule. Das verbindende Element der sich um die Zeitschrift versammelnden Philosoph\*innen sei vor allem die innere Haltung und praktische Herangehensweise und nicht eine theoretische Doktrin gewesen. Dies erlaubte die Formulierung einiger gemeinsamer Grundannahmen ebenso wie divergierende Meinungen. (Marković 1979:xxvii) Auch Zagorka Golubović hebt diese Heterogenität hervor: “Važno je istaći da praksis nije bio jedinstven

filozofski pravac koji su u delo sprovodili istomišljenici, kao neka vrsta sekte. Naprotiv, među nama je bilo čestih razmimoilaženja u stavovima, ali je pristup bio isti [...] ‘Praxis’ je bio prva edicija koja je stvarana apsolutno bez ikakve cenzure. Stvarali smo slobodno, ali s ograničenjima”. (Golubović 2009) Lino Veljak sieht den kleinsten gemeinsamen Nenner der *Praxis* Philosoph\*innen sogar nur mehr in der konsequenten Verteidigung des autonomen Schaffens in der Philosophie in Anbetracht ihrer Unterwerfung unter die Imperative der herrschenden Ideologie sowie den tagespolitischen Bedürfnissen der politischen Machthaber. (Veljak 2015:50 FN2)

Die *Praxis*-Philosophie zeichnet sich somit durch seine eigenständigen und vielfältigen Formen des humanistischen Marxismus, seinen Internationalismus durch den Austausch mit ausländischen Philosoph\*innen und die Rezeption ihrer Werke sowie die daraus resultierende offene Kritik an der sozialistischen Wirklichkeit in Jugoslawien aus. Gajo Petrović stellte das Schaffen und den Kontext der *Praxis*-Philosoph\*innen wie folgt dar:

„Die Jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift *Praxis* sind nicht dasselbe. Die *Praxis* deckt sich nicht einmal mit der marxistischen Philosophie unseres Landes, die ja immerhin schon ein halbes Jahrhundert Geschichte aufweist. [...] Wenn wir hervorheben, daß die *Praxis* nur einen Teil – wenn auch einen wesentlichen – der jugoslawischen Philosophie ausmacht, dürfen wir über eine andere Tatsache nicht hinwegsehen: daß sie zugleich einen Teil des philosophischen Denkens in der Welt darstellt. [...] Wenn die Zeitschrift sich etwas größere Möglichkeiten, weitere Perspektiven sichern will, so vor allem dadurch, daß sie international wirksam ist. Dennoch kann es keine Zweifel geben: Die *Praxis* ist in erster Linie auf dem Boden des jugoslawischen Sozialismus entstanden, ihre Entwicklung ist aufs engste mit der Entwicklung der jugoslawischen Wirklichkeit verknüpft.“ (Petrović 1969a:7)

Mihailo Marković, ein Belgrader Mitglied der *Praxis*-Gruppe, beschreibt den Bruch mit Stalin als Wendepunkt für die marxistische Philosophie in Jugoslawien, die sich bis dahin in der sowjetischen Interpretation des Dialektischen Materialismus erschöpfte. Der Marxismus sei in der Folge keine reine Ideologie mehr gewesen. Niemand konnte mehr den Anspruch erheben die einzig wahre Interpretation der marxistischen Klassiker zu kennen. Anstatt die als sakrosankt angesehenen klassischen Texte zu verteidigen, sollten sie von nun an unter Berücksichtigung der Prinzipien der Revision und Transzendenz weiterentwickelt werden. (Marković 1979:xvf) Dies entzog der dogmatischen marxistischen Ideologie die Basis, da die Treue zum Wortlaut der Schriften von Marx, Engels und Lenin bis dahin als das ultimative Kriterium für die Legitimität des philosophischen und politischen Denkens galt. (Brey 1978:144) Die stalinistische, schematische Aufteilung der Philosophen in Idealisten und Materialisten wurde ebenso aufgegeben wie die strikte Trennung in irrende und allwissende Marxisten. Die Philosophie wurde nicht mehr als objektive und unparteiische Synthese von vermeintlich neutralen wissenschaftlichen Ergebnissen betrachtet, sondern als freies geistiges Schaffen. (Petrović 1969a:10) Die fünfziger Jahre wurden so zu einer Phase der Neuinterpretation der Marx’schen Philosophie, in denen das theoretische Fundament für eine

neue Philosophie geschaffen wurde, die der Tradition von Marx verbunden blieb und gleichzeitig die rigiden und dogmatischen Vorstellungen des *Diamat* (*dijamat*), der sowjetischen Interpretation des Dialektischen Materialismus, entschieden ablehnte. (Marković 1979:xvii) In diesem Zusammenhang spielt auch die neue Interpretation des marxistischen Revolutionsgedankens bei der *Praxis*-Gruppe eine bedeutende Rolle. Für Milan Kangrga war die Möglichkeit einer philosophischen Kritik der Gesellschaft revolutionär bzw. das Revolutionäre. Es ging ihm um einen Prozess der Selbstermächtigung durch die allmähliche Rückgewinnung von Freiräumen, in denen umfassend über Philosophie diskutiert werden kann, anstatt sie auf Leerformeln von „Gesetzmäßigkeiten“ zu reduzieren. Die Philosophie von Hegel bis Marx sollte nicht nur den historischen Ausgangspunkt für die praktische Veränderung der Gesellschaft bilden, also eine Handlungslegitimation wie es in der marxistisch-leninistischen Orthodoxie der Fall war, sondern den Raum zu einer weitergehenden philosophischen Auseinandersetzung mit Blick auf das Jetzt öffnen und eine philosophische Gesellschaftskritik ermöglichen. (Stefanov 2013:175) Die *praksisovci*, wie die Mitglieder *Praxis*-Gruppe genannt werden, waren sich auch in dieser Grundidee ihres „philosophischen Projektes“ im Wesentlichen einig – der Revolutionierung des Sozialismus. (Sućeska 2012:134) Die Revolution ist ihrem Verständnis nach kein historischer Moment grundlegender Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen, da jede Praxis des Menschen als freies und schöpferisches Wesen für sich schon revolutionäres Handeln darstellt und revolutionäres Handeln eo ipso Praxis ist. Auf diese Weise verlieren die Begriffe der Revolution und der Praxis ihre Bedeutung als theoretische Konzepte und werden zum Lebensprinzip emporgehoben. Dadurch erscheint die Revolution als spekulativer Begriff, der Veränderung dank dem gleichzeitigen Handeln vieler einzelner Individuen hervorbringen soll. Zweifelsfrei hatte dieser spekulative Gehalt der Praxis unter den Bedingungen des jugoslawischen Sozialismus der 1950er, 60er und 70er Jahre die Funktion einen „utopischen Raum“ zu eröffnen. Darin liegt der Verdienst der *Praxis*-Philosoph\*innen. (Sućeska 2012:144) Bemerkenswert ist auch, dass der Träger der Revolution in der *Praxis*-Philosophie entgegen der marxistisch-leninistischen Theorie nicht das Proletariat als Kollektiv ist, sondern das Individuum. Die zentrale schöpferische Kraft geht nämlich vom einzelnen Menschen aus und nicht von der Arbeiterklasse bzw. der Partei. (Koltan 2012:166)

Im Jahr 1960, noch vor der Gründung der Sommerschule und der Zeitschrift, wurde in Bled ein Symposium zum Thema der Widerspiegelungstheorie, dem Kristallisationspunkt des kanonisierten Dialektischen Materialismus, abgehalten. Die humanistischen Philosoph\*innen kritisierten die These von Todor Pavlov, dass der Mensch als erkennendes Subjekt bloß ein

passives Abbild der Realität darstelle. Sie kritisierten einen solchen historischen Determinismus und sahen darin eine Apologie, um jede politische Handlung der Partei als historisch vorbestimmt und unumgänglich rechtfertigen zu können. Im Gegensatz zu dieser Priorisierung des Objekts sehen die Humanist\*innen eine gewisse Dialektik zwischen Subjekt und Objekt, also zwischen Mensch und Natur bzw. seiner Geschichte. (Brey 1978:142f) Die *Praxis*-Marxist\*innen sahen sich retrospektiv als intellektuelle Sieger dieser Diskussion. (Petrović 1969a:12) Des Weiteren markierte sie für sie das Ende der Voherrschaft des orthodoxen Marxismus und die endgültige theoretische Fundierung einer neuen marxistischen Zugangs- und Interpretationsweise.<sup>21</sup> (Marković 1979:xxf) Einer nüchterneren Betrachtung der Ereignisse zufolge ist in Bled nichts Außergewöhnliches passiert, außer dass die Vertreter\*innen der Widerspiegelungstheorie danach von weiteren Symposien und Konferenzen mit ihren Kritiker\*innen Abstand nahmen und ihre eigene Zeitschrift *Dijalektika* gründeten. Aber die Konferenz in Bled kann zurecht als Ende der Hegemonie des *Diamat* und als Beginn der Hegemonie der *Praxis*-Philosophie angesehen werden. (Bogdanović 2015:32 FN18) Die orthodoxen Marxist\*innen blieben zwar weiterhin präsent, ihr Auftreten wurde aber zunehmend defensiv bzw. responsiv, was sie in der öffentlichen Diskussion in den Hintergrund treten lies. Es kann jedenfalls als Besonderheit hervorgehoben werden, dass in Jugoslawien, das trotz der vielen Reformen die traditionellen Züge eines kommunistischen Einparteienstaates beibehielt, der Dialektische Materialismus nicht mehr die dominante Philosophie darstellte. (Sher 1977:36f) Um es mit den Worten von Gerson S. Sher zu sagen: „certainly an unusual state of affairs“. (Sher 1977:37) Mit dieser Abkehr vom dogmatischen Marxismus kam es zur Hervorhebung der kreativen Fähigkeiten des Menschen, der Kraft seines Handelns und insbesondere seiner Freiheit. Der Begriff der Freiheit wurde zur Basis der Philosophie und der Gesellschaftstheorie. Die Wiederbelebung des Freiheitsbegriffs war für die Rehabilitierung gewisser akademischer Disziplinen, für die akademische Freiheit im Allgemeinen sowie die Freiheit der Universitäten von großer Bedeutung. So wurde etwa der

---

<sup>21</sup> Kosing bezeichnet die gänzliche Ablehnung der Widerspiegelungstheorie durch einen Teil der Teilnehmer\*innen der IV: Konferenz der Jugoslawischen Gesellschaft für Philosophie in Bled als beispielhaft für die Schwächen der damaligen Diskussion über die marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie. Er stellt die Sichtweise in Frage, der zufolge all jene, die an der Abbildtheorie festhielten, hoffnungslose Dogmatiker seien. Seines Erachtens wurde die schöpferische Entwicklung und Entfaltung der marxistischen Erkenntnistheorie vernachlässigt. Für ein richtiges Verständnis der Widerspiegelungstheorie müsse der Marx'sche Ausgangspunkt, wie er insbesondere in den „Thesen über Feuerbach“ und in der „Deutschen Ideologie“ formuliert wurde, weiter ausgearbeitet werden. Die Kritikpunkte könnten dann auch fundiert widerlegt werden. (Kosing 1968:10) Sein Urteil über die Diskussion in Bled fällt dementsprechend ernüchternd aus: „So schöpferisch und antidogmatisch diese sich auch geben, ihre Kritik an der Abbildtheorie besteht in der Hauptsache – wie noch näher zu zeigen ist – aus dogmatischen, unbewiesenen, oft den Tatsachen widersprechenden Behauptungen. Was hat die Konferenz von Bled über die Abbildtheorie also ergeben? Eine einhellige, sachlich begründete Widerlegung und Ablehnung der marxistisch-leninistischen Abbildtheorie, wie einige glauben machen wollen? Nichts dergleichen [...]“ (Kosing 1968:13)

Status der Soziologie als gleichwertiger Wissenschaft erkämpft, auch wenn sie der dogmatische Marxismus lange Zeit als „bourgeoise“ Wissenschaft vernachlässigt hatte. Es wurden Lehrstühle der Soziologie an den größeren Universitäten und Institute für empirische Forschung gegründet. Es häuften sich Symposien und die Herausgabe von Zeitschriften, in denen über das reale Leben der Menschen diskutiert wurde. (Popov 2012:93)

Die Kritik der Praxis-Autor\*innen am Realsozialismus bewegte sich innerhalb ihres spezifischen konzeptuellen Apparates und mit Betonung auf die eigentümlichen Probleme ihres Landes. Ihre Systemkritik kann in zwei Phasen eingeteilt werden. Die Jahre 1965 - 1970 können als Affirmation des Sozialismus als praktikable Basis für eine humane Gesellschaftsform gesehen werden. In diese Zeit fallen ontologisch-anthropologische Fragestellungen über das Wesen des Menschen sowie theoretische Auseinandersetzungen mit Themenkomplexen wie der Praxis, der Revolution und der Entfremdung. (Jurak 2015:64) Die *Praxis*-Gruppe hatte nicht nur festgestellt, dass der Mensch in Jugoslawien nicht frei war, er war auch trotz des Sozialismus noch immer entfremdet, wobei es sich um spezifische Formen der Entfremdung handelte, die sich von jenen im Kapitalismus unterschieden. (Bogdanić 2015:26) Aber es waren ebenso viele Formen der Entfremdung, die als typisch für den Kapitalismus erachtet wurden, auch im postrevolutionären Jugoslawien vorhanden, wie etwa der Warenfetischismus, die Aneignung des Mehrwerts durch die Eliten, die politische Entfremdung, die Konsolidierung der staatlichen Macht, der Nationalismus, die professionelle Arbeitsteilung und die enorme Kluft zwischen der kreativen Tätigkeit einer Minderheit und der mechanischen, herabwürdigenden Arbeit der großen Mehrheit. Laut den humanistischen Marxist\*innen müsse sich eine authentische philosophische Kritik auf den eigenen historischen Kontext beziehen sowie entideologisierend und entmystifizierend wirken. (Marković 1979:xxif)

Das Jahr 1968 stellte einen Wendepunkt für die jugoslawische Sozialwissenschaft und Philosophie dar. Diese Entwicklung war in der Zeitschrift *Praxis* ebenso sichtbar wie in den Diskussionen der Sommerschule von Korčula. Es kam zu einer Verlagerung des Schwerpunktes von den traditionellen marxistischen Debatten hin zu einer Öffnung gegenüber der Geschichte und der analytischen Philosophie. Die Debatten der Sommerschule von Korčula behandelten nun auch Fragen der jüngeren Vergangenheit wie etwa die Rolle der Kommunist\*innen im Volksbefreiungskampf im 2. WK, deren Methoden der Machtgewinnung, ihre Verhöhnung des parlamentarischen Systems, der Bruch mit Stalin und die Annäherung an den Westen, während die meisten der stalinistischen Unterdrückungsmechanismen erhalten blieben. Vor 1968 hatte kaum jemand öffentlich das

sozialistische System abgelehnt oder das Fundament des „Jugoslawischen Weges“ hinterfragt. Diese Zurückhaltung wurde durch die Ereignisse des Prager Frühlings vorerst verstärkt, da die Angst vor einer sowjetischen Invasion zu einer Konsolidierung des jugoslawischen Systems führte. Die Akademiker\*innen und Student\*innen der Sommerschule von Korčula hatten im Gegenzug das Bedürfnis die thematische Bandbreite ihrer Diskussionen in geschlossenem Kreis zu erweitern. (Cornis-Pope & Neubauer 2004:99) Auch die Artikel der *Praxis* enthielten nach 1970 bis zur Auflösung der Zeitschrift 1975 vorwiegend Gesellschaftskritik. Es wurde die praktische Umsetzung des Sozialismus in Jugoslawien, insbesondere der Etatismus, der Bürokratismus und der Autoritarismus des Einparteiensystems, kritisiert. Diese Kritik war Jurak zufolge indes nur eine Kritik im Hinblick auf die Idee der Gesellschaft, wie sie auszusehen habe, und nicht hinsichtlich einer konkreteren Identifikation und Analyse jener Strukturen, die im Widerspruch mit der sozialistischen Idee standen und die bemängelten Ungleichheiten zutage förderten. Genauso wenig wurde die mögliche Überwindung dieser Strukturen anhand konkreter Lösungsvorschläge im Sinne eines revolutionären Aktes besprochen. (Jurak 2015:64) Auch Sućeska sieht die Kritik der *Praxis*-Gruppe als Produkt ihrer festen intellektuellen Verankerung in der Tradition der spekulativen Philosophie des Deutschen Idealismus. Darüber hinaus sahen sie Marx vorrangig als Philosophen. Daher führten die Fehlentwicklungen des jugoslawischen Sozialismus nicht dazu, dass die *Praxis*-Mitglieder die Gründe für dieses Scheitern in der Struktur des jugoslawischen sozialistischen Systems suchten. Stattdessen kritisierten sie das System im Hinblick auf seine Idee. Es ging um die Diskrepanz zwischen der Realität und der Idealvorstellung, wie die sozialistische Gesellschaft auszusehen hätte. Das Bestreben ihrer Gesellschaftskritik liegt in der Bloßlegung der „fundamentalen Hypokrisie“ bzw. des Zynismus, der dem jugoslawischen Herrschaftssystem inhärent war, sowie dem Aufdecken der tatsächlich stattfindenden Entfremdung von der sozialistischen Idee. Die Gesellschaftskritik blieb somit eine philosophische und überschritt nie die philosophische Frage der Realisierung der Idee. (Sućeska 2012:136) Das Abweichen vom Ideal des Sozialismus wurde an der Arbeiterselbstverwaltung und dem BdKJ sowie den übrigen Massenorganisationen festgemacht, da diese die versprochene politische Selbstbestimmung der Arbeiter\*innen nicht zulassen und ausschließlich der politischen Einflussnahme dienen würden. (Brey 1978:146) Für die *Praxis*-Philosoph\*innen stand dahingehend fest, dass die grundlegende Voraussetzung einer partizipativen Demokratie eine radikale Demokratisierung und das spätere Absterben der Partei war. (Marković 1979:xxiv) Allerdings fehlt der *Praxis*-Philosophie die marxistische Forderung die Struktur der bestehenden Wirklichkeit aufzudecken, um aus dieser Erkenntnis

heraus theoretische Instrumente für die Erklärung kapitalistischer Strukturen herauszubilden – Beispiele dafür liefern Marx mit dem Klassenkampf oder dem Warenfetischismus, Gramsci mit seinem Konzept der Hegemonie oder Lukács mit dem Klassenbewusstsein. Auch wenn der ideologische Kampf ein essentieller Teil des Kampfes für die revolutionäre Veränderung der Verhältnisse ist, bleibt er ohne die konzeptuelle Benennung dessen, was er verändern will, im Grunde impotent. (Sućeska 2012:143f)

Nichtsdestoweniger wurden die ideologisch exponierten Disziplinen der Soziologie und Philosophie auch in Jugoslawien genau beobachtet. So verwundert es nicht, dass das Schaffen der *Praxis*-Philosoph\*innen durch die Systemhüter\*innen von Beginn an mit Argwohn verfolgt wurde. (Cornis-Pope & Neubauer 2004:98) Allein die Initiative zur Gründung der Zeitschrift erzeugte tiefes Misstrauen in der Partei, da sich „Individualisten“ in einem Forum zusammengeschlossen hatten, das nicht von der Partei kontrolliert wurde. Daher erschien zum Zeitpunkt der Gründung in den wichtigsten Tageszeitungen eine Serie von Artikeln, um die Redakteure zu diskreditieren. (Stefanov 2013:172) Ihre Kritiker\*innen warfen ihnen schließlich vor das wahre Wesen des Marxismus durch die westeuropäischen Schulen der „bourgeois Marxologie“ zu verfremden. (Brey 1978:144) Anfangs wurden sie nur wegen ihres „abstrakten Humanismus“ verspottet, doch auch verbale Angriffe ließen nicht lange auf sich warten, wobei die persönlichen Anfeindungen in der zweiten Phase nach 1968 einsetzten, als der „abstrakte Humanismus“ zunehmend konkret wurde und in einer offenen Gesellschaftskritik mündete. Es stellt sich jedoch die Frage, wieso die jugoslawische kommunistische Partei so lange eine offene Revision des Marx'schen Denkens tolerierte. Brey kann dafür zwei mögliche Gründe ausmachen. Erstens, wandten sich die Antidogmatiker\*innen anfangs der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft zu, wodurch den Parteifunktionär\*innen eine grundlegende Argumentationshilfe in der Auseinandersetzung mit den kapitalistischen Ideologien zuteilwurde. Dies konnten die orthodoxen Philosoph\*innen nicht bieten. Zweitens, äußerten sich die humanistischen Marxist\*innen zunächst lobend über die innenpolitischen Verhältnisse Jugoslawiens. Auch wenn innerjugoslawische Fehlentwicklungen und Widersprüche aufgezeigt wurden, blieben die Erörterungen vorläufig in einem theoretisch-akademischen Rahmen, ohne daraus politische Konsequenzen abzuleiten. (Brey 1978:146) Letztlich passte die *Praxis* aus Sicht der Partei auch zum Selbstverständnis Jugoslawiens einer undogmatischen und liberalen Alternative zu den Staaten des Warschauer Paktes. Die Zeitschrift und die Sommerschule wurden sogar aus Mitteln der Republik Kroatien und des Bundes finanziert. Angesichts der Anerkennung im Ausland sollte die prestigeträchtige Veranstaltung nicht eingestellt werden. Doch die

finanzielle Abhängigkeit diene auch als Druckmittel ihre Abhaltung so schwer wie möglich zu machen. (Stefanov 2013:172f) Die dulddende Haltung der KPJ änderte sich zu Beginn der siebziger Jahre als zu den anhaltenden philosophischen Polemiken die Studentenunruhen und Arbeiterstreiks der Jahre 1968/69 sowie die Staats- und Parteikrise 1971/72 hinzukamen. (Brey 1978:146)

### **2.2.2. Theoriebildung zwischen Subversion und Spekulation**

Es ist wichtig anzumerken, dass die Protestbewegungen der 1960er Jahre in Jugoslawien und der restlichen Welt nicht das Produkt eines gezielten und vorbereiteten politischen Unternehmens war. Die Besonderheit ihres Ereignisses liegt darin, dass sie im philosophischen Sinne kontingent sind, das heißt ihre Realisierung ist möglich, aber nicht wesensnotwendig. Auf der anderen Seite ereigneten sich die Demonstrationen zu einem Zeitpunkt, als der Raum und das Bewusstsein der Protagonist\*innen dafür bereits vorhanden waren. Daher verwundert es kaum, dass der Auslöser der Studentenproteste in Belgrad im Juni 1968 keinen politischen Charakter hatte. (Koltan 2012:159f) Der Anlass für die ersten Demonstrationen der Studierenden war die Intervention der Polizei bei einer kulturellen Veranstaltung am Universitätscampus in Novi Beograd. Nachdem diese niedergeschlagen wurden, gingen die Student\*innen zur Besetzung der Universität über. Die Studentenproteste in Belgrad riefen schnell Solidaritätsaktionen an den Universitäten in Ljubljana, Zagreb und Sarajevo hervor. Allmählich organisierten sich die Studierenden und es kam zu Versammlungen, Arbeitsgruppen und der Verfassung von Forderungen in Zeitschriften und auf Flugblättern. Es waren viele Ideen und Ideologien im Umlauf, so auch liberale, marxistische, anarchistische und maoistische. Letztlich war das Leitmotiv die Entfernung der gelebten Realität von den Ideen und Versprechungen des Sozialismus. (Popov 2012:95) In diesem Punkt unterscheidet sich die jugoslawische 68er-Bewegung von anderen in Ost- und Westeuropa, da sie im Wesentlichen keine neuen Forderungen aufstellten, sondern die von Partei und Staat proklamierten Ziele unterstützen, jedoch nicht verwirklicht sahen. Folglich wollten sie keinen Systemwechsel, sondern die Umsetzung dessen, was ihnen schon lange versprochen wurde. Die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis war zu eklatant geworden und die Frustration über die soziale Ungleichheit, die Arbeitslosigkeit, die Allmacht der Bürokratie, das Machtmonopol der Partei, der „roten Bourgeoisie“, und die Schwierigkeiten im Selbstverwaltungssystem zu groß. (Sundhaussen 2014:163) Nach sechs Tagen brach Tito das Schweigen und sprach in einer Fernsehrede zu den Student\*innen. Er akzeptierte ihre Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit sowie besseren Lebensverhältnissen und

Studienbedingungen. Er betonte allerdings auch, dass zwar 90% der Demonstrant\*innen wohlmeinend waren, aber eine kleine Gruppe von „Extremist\*innen“ durch ihre Professor\*innen missgeleitet wurde. (Cornis-Pope & Neubauer 2004:99f) Beim Großteil der Studierenden rief die Rede Erleichterung hervor, da sie bereits aus Angst vor einem Blutvergießen ihre Forderung zur Absetzung der Polizeichefs sowie der Fernseh-, Radio- und Zeitungsredakteure zurückgezogen hatten. Nur das Rektorat der Belgrader Universität sowie die Philosophische Fakultät betrachteten den Ausgang der Ereignisse skeptisch. (Popov 2012:95f)

Die Mitglieder der Praxis-Gruppe wie etwa Gajo Petrović erhoben den Anspruch einen wesentlichen ideellen Einfluss auf die Studierendenbewegung gehabt zu haben. (Petrović 1969a:20) Koltan zufolge ist dieser Einfluss jedoch nicht ohne Weiteres nachweisbar, da nur ein kleiner Teil der Personen, die die Universität Belgrad besetzten, vor den Protesten die Gründe für ihre Unzufriedenheit ausformuliert hatte. Es scheint ziemlich unwahrscheinlich, dass sie sich in ihrer Artikulation auf die *Praxis*-Philosophie bezogen hätten, ausgenommen jene Studierende, die die Lehrveranstaltungen von Dozenten aus der *Praxis*-Gruppe besuchten. Die große Masse der Student\*innen musste indessen, während der Besetzung der Universität erst eine gemeinsame Sprache finden, um ihre Unzufriedenheit in Worte fassen zu können. (Koltan 2012:149) Das daraufhin von den Studierenden verfasste Aktionsprogramm ist in seinen Ausführungen und Forderungen relativ konkret, weshalb eine Verbindung zur *Praxis*-Philosophie noch immer nicht eindeutig belegbar ist. Die Autor\*innen der *Praxis* haben sich jedenfalls mit den Studierenden solidarisiert und an ihren Diskussionen teilgenommen. Das zentrale Thema der *Praxis*, die Entfremdung des Menschen, spielte darin allerdings keine große Rolle.<sup>22</sup> Auch wenn ihr inhaltlich-programmatischer Beitrag demzufolge nicht entscheidend war, war es bedeutsam, dass sich ihre Mitglieder ohne zu zögern auf die Seite der Demonstrant\*innen stellten. Dies unterscheidet sie von ihren Kolleg\*innen im Westen, von denen einige durchaus Sympathisant\*innen der Studierendenproteste waren, aber nicht auch ein Teil davon. (Koltan 2012:162f) Aufgrund ihres Engagements wurden die Redakteure der *Praxis* seitens der Partei als Rädelsführer der „ultralinken Extremisten“ angeprangert. Der Großteil derjenigen, die Parteimitglieder waren, wurde in der Folge aus dem Bund der Kommunisten Jugoslawiens ausgeschlossen und es wurden all jene Organisationen aufgelöst, in denen sie Positionen innehatten. Manche

---

<sup>22</sup> Klasić (2012) argumentiert im Gegenzug dazu, dass der Einfluss der Professor\*innen in Belgrad so groß war, dass die Bezeichnung der 68er-Bewegung als Studentenprotest unpassend erscheint. Die Professor\*innen (Mićunović, Tadić, Nebojša Popov) hätten nicht nur unterstützt und Beistand geleistet, sondern den Protest angeführt. Sie hätten die Programme geschrieben und an den Gesprächen mit den Politiker\*innen teilgenommen.

erhielten sogar strafrechtliche Geldbußen. (Petrović 1969a:20) Darüber hinaus wurden Förderungen für philosophische Tätigkeiten, Zeitschriften und andere Publikationen gestrichen oder bis auf ein Minimum reduziert. Trotz des immensen Drucks, der von 1968 bis 1975 auf die Philosoph\*innen und Soziolog\*innen der *Praxis* ausgeübt wurde, blieben sie in der Lage weiterhin zu veröffentlichen, an den Universitäten zu unterrichten und Konferenzen zu veranstalten. Marković führt dies auf den in Jugoslawien nach 1948 eingeleiteten Demokratisierungsprozess und die damit verbundene Ablehnung der theoretischen sowie praktischen Ausformungen des Stalinismus zurück, dessen Errungenschaften den *Praxis*-Redakteuren nun zugutegekommen sein sollen. Eine ganze Generation war im Geiste des neuen sozialistischen Jugoslawien und der Arbeiterselbstverwaltung aufgewachsen und diese wurde schließlich auch in den Unternehmen und sogar in einigen Fakultäten umgesetzt, so auch in der Philosophischen Fakultät in Belgrad. Die Parteispitze konnte die Entlassung der Belgrader Professor\*innen daher aufgrund des inneren Rückhalts der Fakultätsmitarbeiter\*innen faktisch nicht erzwingen. Nach sieben Jahren der Unterdrucksetzung in Form von Drohungen, Anfeindungen in der Presse sowie der Änderung des Universitätsgesetzes und der Neubesetzung des Fakultätsrats war der Widerstand nur noch größer geworden. Ihre vorerst geschützte Stellung ergab sich darüber hinaus aus dem Umstand, dass sie bereits wissenschaftlich etablierte und politisch anerkannte Persönlichkeiten waren und als ideologische Widersacher der Nationalist\*innen und Stalinist\*innen eine ausgleichende Funktion innehatten. Zum Vorteil gereichte den *Praxis*-Mitgliedern außerdem der internationale Status und die Reputation, die Jugoslawien damals genoss. Um die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen mit den nicht-sozialistischen Ländern aufrecht zu erhalten, war es essentiell jeden Anschein des Rückfalls zum Stalinismus zu unterdrücken. Dazu gehörten auch repressive Maßnahmen gegen Intellektuelle und Einschnitte in die Bürgerrechte. Aus all den genannten Gründen wurden die Aktivitäten der *Praxis*-Gruppe nach 1968 nur reduziert, aber nicht eingestellt. (Marković 1979:xxvff) Nachdem die verstärkten publizistischen Aktionen der Parteiideolog\*innen gegen die *Praxis*-Gruppe keine Erfolge brachten, entschied sich die Parteiführung für die Entlassung ihrer Kritiker\*innen aus der Universität Belgrad, der Partei sowie den lokalen und regionalen Selbstverwaltungsorganen. So wurden am 28. Januar 1975 folgende Professor\*innen unter dem Vorwurf antisozialistischer und antimarxistischer Gesinnung all ihrer Ämter enthoben: Mihailo Marković, Miladin Životić, Zagorka Pešić-Golubović, Ljubomir Tadić, Nebojša Popov, Svetozar Stojanović, Trivo Indić und Dragoljub Mićunović. Darüber hinaus wurde ihnen untersagt über die jugoslawische Selbstverwaltung und ihre Resultate zu sprechen.

(Brey 1978:147f) Der Beschluss wurde von der Versammlung der Sozialistischen Republik Serbien gefällt, obwohl ein solcher Akt nicht in den Kompetenzbereich eines legislativen Organs fiel. Für Božidar Jakšić, einen Assistenten der Philosophischen Fakultät Sarajevo, fielen die Konsequenzen ungleich drastischer aus. Er wurde wegen seiner in der *Praxis* veröffentlichten Artikel zu zwei Jahren Haft verurteilt. (Popov 2012: 97) Im selben Jahr wurde die Herausgabe der Zeitschrift *Praxis* eingestellt und die Veranstaltung der Sommerschule von Korčula unterbunden. Die *Praxis* wurde nicht einfach verboten, vielmehr wurde die Selbstverwaltung für die Zwecke der Partei instrumentalisiert. Der Selbstverwaltungsrat der Druckerei-Arbeiter\*innen weigerte sich im Februar 1975 die Zeitschrift weiterhin zu drucken, da sie ihren marxistisch-leninistischen Überzeugungen widersprach. (Stefanov 2013:173)

Die Reichweite der philosophischen Ideen der *Praxis* kann aufgrund der kleinen Leserschaft wohl als gering eingeschätzt werden. Die Leser\*innen waren vor allem andere Philosoph\*innen und Soziolog\*innen, Angehörige der Universitäten und ebenso Bürokrat\*innen. Sie gehörten größtenteils der politischen, kulturellen und der Bildungselite an und waren entweder für die zukünftige Entscheidungsfindung oder die Vorbereitung künftiger Führungspersonen verantwortlich. Über diesen begrenzten Leserkreis und diese soziale Schicht reichten die Texte und Ideen der *Praxis*-Gruppe kaum hinaus. Dies wurde einerseits durch die Beschränkung von öffentlichen Auftritten und die Weigerung der Massenmedien ihre Texte zu veröffentlichen bedingt. Andererseits hatten daran auch die hohe soziale Position, die ihre Mitglieder an den Universitäten innehatten, und das hohe theoretische Niveau ihrer Ausführungen ihren Anteil. (Sher 1977:264f) Der Einflussbereich der *Praxis*-Philosophie war allerdings nicht nur wegen der kleinen Leserschaft begrenzt, sondern auch aufgrund der Begrenzung auf rein abstrakte Kritik. Dem theoretischen Postulat der *Praxis*-Philosoph\*innen folgend dürfe man sich nicht zu lange mit den objektiven Wahrheiten und der gegenwärtigen Realität beschäftigen, da dadurch nichts Neues geschaffen würde. Dieser Ausgangspunkt schränkte die Wirkungsmacht ihrer Texte von Anfang an ein, denn das reine Ablehnen der bestehenden Wirklichkeit bleibt auf der Ebene des Forderns und Insistierens gefangen. (Sućeska 2012:140) Auch wenn einer solchen Kritik subversives Potenzial innewohnt, wie es bei der *Praxis*-Philosophie der Fall war, bleibt sie weiterhin eine Abstraktion. (Sućeska 2012:136) Die „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“ hätte eine marxistische Analyse der bestehenden Wirklichkeit in Hinblick auf ihre Widersprüchlichkeiten und Schwächen, wie es Marx, Lenin, Gramsci und Luxemburg vollbracht haben, erwarten lassen. Demgegenüber konnten sich die *praksisovci* mit den

aktuellen Phänomenen nicht weiter auseinandersetzen, da es ihnen ihre eigene Philosophie nicht erlaubte. Die bestehende Wirklichkeit interessierte sie nur hinsichtlich ihrer noch nicht erreichten Möglichkeiten. Daher erschöpft sich ihre Kritik Sućeska zufolge in einem abwertenden Urteil bzw. im Aufzeigen der Heuchelei des jugoslawischen Sozialismus, dessen wesentliche Ideen noch immer nicht verwirklicht waren. (Sućeska 2012:140) Aufgrund des fehlenden konzeptuellen Apparates und der mangelnden theoretischen Begrifflichkeiten zur Beschreibung der gesellschaftlichen Strukturen bleibe die *Praxis*-Philosophie außerhalb ihres historischen Kontextes fruchtlos. Ihr Beitrag zum Marxismus heutzutage beschränkt sich auf spekulative Prinzipien, die einen freien, nicht-entfremdeten Menschen postulieren. (Sućeska 2012:145) Diese Entfernung von der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit stellt allerdings auch eine Gefahr dar, die dem akademischen Feld inhärent ist. Sie ist im Grunde eine Folge der Aufteilung der Arbeit in materielle und geistige. Es bleibt die Frage, wie diese Kluft überwunden werden kann, um sowohl die gesellschaftliche Wirklichkeit in die Analysen einzubeziehen, als auch einen durch die Theorie gespeisten marxistischen Aktivismus hervorbringen zu können. (Jurak 2015:72) Die von Jurak an eine philosophische Gesellschaftskritik gestellten Ansprüche veranlassen ihn zur gänzlichen Infragestellung der *Praxis*-Philosophie:

„To je procjep koji treba ispuniti, a *praxis* to nije posve uspio. Njegova je kritika ostala apstraktna i spekulativna, pa kao takva korisna, ali nedovoljna, a aktivizam je bio nemoguć izvan širih i dalekosežnijih socijalnih kolebanja i nemira kao 1968. Može li “kritika svega postojećeg” imati svoj pozitivni sadržaj, a da nije tek pozitivnost kao puki negativitet?” (Jurak 2015:72)

Abgesehen davon, dass es absurd erscheint das Fehlen einer starken Zivilgesellschaft und den begrenzten Einfluss sozialer Bewegungen auf das mangelhafte Wirken einer philosophischen Gruppe zurückzuführen, kann aufgrund der ausgeprägten personellen Differenzierung inhaltlich kein allgemeines Urteil über „die“ *Praxis* gefällt werden. Des Weiteren kann zwar die Konzeption der Begriffe „Praxis“ und „Revolution“ als spekulativ angesehen werden, jedoch nicht die gesamte *Praxis*-Philosophie. Spekulation als das ursprüngliche Denken, das die Wahrheit an sich zum Gegenstand hat, ist unabhängig von praktischen Gegebenheiten. (Košler 2008:572) Die Kritik der *Praxis*-Mitglieder ist insbesondere nach 1971 sehr wohl auf die realen gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen und richtet sich nicht mehr ausschließlich „auf das Wesen der Dinge und ihre ersten Prinzipien“. (Košler 2008:572) Darüber hinaus ist die Frage nach der Rolle der Philosophie bzw. intellektueller Kritik hinsichtlich ihrer praktischen Einflussmöglichkeiten auf Politik und Gesellschaft sowie nach ihrem Potential zur tatsächlichen Veränderung der kritisieren Verhältnisse auch seinerzeit von den *Praxis*-Philosoph\*innen diskutiert worden und kennt verschiedene Antworten. Marx entschied sich für einen Umschwung von der spekulativen zur kritischen Philosophie, um die Philosophie

mit der Wirklichkeit zu verbinden. Dabei negiert die ideale Praxis der Kritik die spekulative und wird zur positiven Philosophie. Im Verhältnis zur Welt hingegen äußert sich diese kritische Praxis, die ausschließlich Sache des Denkens bleibt, nur als ideales Tun, das aus eigener Kraft keine Wirklichkeit zu produzieren vermag. Dieses Tun beinhaltet lediglich das Kreieren von Postulaten und ist Marx zufolge negativ. Diese Einsicht führte Marx zu dem Schluss, dass der Übergang zu einer anderen Praxis als Kritik notwendig ist. Diese Praxis solle nicht nur die Philosophie, sondern auch die Welt selbst verändern. (Braun 1992:53) „Marxens erstes Programm ist die *Verweltlichung der Philosophie* und das *Philosophisch-Werden der Welt*.“ (Braun 1995:122) Die einzige Form der Praxis, die er vorerst philosophisch kannte, war die Kritik, also theoretisches Tun. Später fasste er die revolutionäre Praxis eines realen Subjekts ins Auge, des Proletariats. Dieses Subjekt wäre geeignet die Philosophie praktisch und die Welt philosophisch werden zu lassen. (Braun 1995:122f) Während Marx den Schritt von der Aufhebung der Philosophie als Metaphysik hin zur Kritik der politischen Ökonomie ging, blieben die *Praxis-Philosoph\*innen* im Bereich der Ontologie und formulierten keine politische Theorie. Dennoch ging es ihnen um die Weiterentwicklung der Praxis, einer positiven Form der Kritik. Die „schonungslose Kritik alles Bestehenden“ entwickelte sich logisch sowie chronologisch von einer Philosophiekritik zu einer Kritik der politischen Verhältnisse. Für Marx begann die Kritik der kapitalistischen Gesellschaft mit der Kritik ihrer sich selbst erhaltenden Strukturen und der dahinterliegenden Ideologie. Tatsächlich kann Marxens gesamtes theoretisches Werk als eine enorme Arbeit des Kritikübens gesehen werden; die Kritik der spekulativen Philosophie von Hegel, die Kritik an Feuerbach und den Junghegelianern, die Kritik an den „wahren Sozialisten“, an Proudhon und schließlich die „Kritik der politischen Ökonomie“, in der eine ganze Reihe von Strömungen kritisiert wird. Marxens kritisches Werk wird indessen stets von einem humanistischen Blick auf die Welt und von der positiven Vision durchzogen, dass der Mensch das Vermögen hat die engen Grenzen, die im Verlauf der Geschichte durch Natur und Gesellschaft gesetzt wurden, zu überschreiten. (Sher 1977:57ff)

In der Rückbesinnung auf die Kritik alles Bestehenden sieht Muhamed Filipović jedoch nicht das Bestreben die Ganzheit des Denkens von Marx auf dieses Motiv zurückzuführen, sondern das Aufgreifen einer zentralen Idee seines Denkens. Des Weiteren interpretiert er die Kritik nicht mittels des Prinzips der Negativität oder der negativen Dialektik, vielmehr sieht er in Marx' kritischer Methode auch ein positives, synthetisches Moment, das einen überlegten Schritt ins Neue bedeutet. (Filipović 1993:212f) Filipović kritisierte jedoch noch zur Zeit des Bestehens der *Praxis*, dass die *Praxis-Philosophie* in ihrer Auseinandersetzung mit den

Grundproblemen des Sozialismus von der Bestimmung des Menschen als Wesen der Praxis ausging. Indem die Praxis als allgemeine, universale, schöpferische Aktion bestimmt wurde, verlor sie den konkret-historischen Boden zur Bestimmung des Menschen sowie eines freien, humanen Sozialismus. Somit blieb dieser Marxismus innerhalb der Grenzen der Metaphysik und ließ sich nicht konkret inhaltlich bestimmen. (Filipović 1993:208f)

Marković sah in der Metaphysik der *Praxis*, im Gegensatz zu Hegels Phänomenologie, den Ausdruck bestimmter Ideale und einen Aufruf zum Handeln basierend auf der kritischen Analyse der konkreten Formen der menschlichen Existenz. (Sher 1977:103) In seinem Essay über die Selbstverwaltung und die Bürokratie betont Marković, dass Kritik nicht nur eine abstrakte Negation umfasst, sondern vielmehr einen komplexen, dialektischen Akt simultaner Negation und Affirmation. Damit entgegnete er dem Vorwurf, die *Praxis* würde nur über utopische Ideale in der fernen Zukunft phantasieren, dass der Ursprung des zukünftigen Menschen sehr wohl in der Gegenwart verortet sei. Die Programmatik der *Praxis* war es nicht allgemeine Kritik zu üben. Stattdessen wollten Marković und seine Kolleg\*innen ausgehend von Marxens Entfremdungstheorie und seiner Theorie der Praxis mit einem kritischen Geist konkrete Probleme des sozialen Lebens analysieren. (Sher 1977:197f)

Mehr noch als Marković betont Petrović die aktivistische Natur der Philosophie und ihre enge Verbindung mit der Praxis. Der ontologische Praxisbegriff versucht nämlich insofern eine Verbindung zwischen Denken und Wirklichkeit herzustellen als die Konzeption des vernünftigen, schöpferischen Menschen seine Vernünftigkeit als praktisches Vermögen begreift. Somit ist das Denken nicht bloße Kontemplation, sondern wird als menschliche Tätigkeit gesehen, noch bevor das selbstreflexive Denken unmittelbare Folgen für sein Handeln hätte. Flego zufolge ist die methodologische Auseinandersetzung mit der Kritik jedoch konkreter und fruchtbarer. In der Konzeption von Gajo Petrović ist der Mensch als Wesen der Praxis, nämlich auch ein Wesen der Kritik. Die durch Kritik erreichten neuen Erkenntnisse, eröffnen neue Möglichkeiten, die jedoch nicht alle verwirklicht werden können. Deshalb verfällt der Mensch in eine Krise. Diese Krise versteht Petrović als Zwang zur Entscheidung, als Herausforderung zur befreienden Tätigkeit. Deswegen könne Petrović behaupten, dass die radikale Kritik, nicht nur die Initiation der Revolution sind, sondern in letzter Konsequenz schon die Revolution selbst. (Flego 1995:79ff) Aus diesem Grund erscheinen Flego der Praxisbegriff und seine Weiterentwicklungen auch heute noch, vor allem in krisenhaften Zeiten, inspirierend und aktuell. Denn Kritik als Methode enthält hier eine besondere Radikalität und impliziert eine innere Krise, die zur kritischen Reflexion und befreienden Tätigkeit drängt. (Flego 1995:82)

Miladin Životić hingegen, damaliges Redaktionsmitglied der Zeitschrift *Praxis*, stimmt rückblickend – vermutlich aus Enttäuschung nicht mehr Einfluss auf die Realpolitik gehabt zu haben – sogar dem einstigen Vorwurf der Partei zu, dass ein derart personalisierter Humanismus wie ihn die *Praxis* entworfen hat de facto ein abstrakter Humanismus ist. Nach dem Zerfall des sozialistischen Jugoslawien wandte sich Životić dem Friedensaktivismus zu und kam mit Blick auf die unerfüllt gebliebenen Forderungen nach mehr sozialer Gerechtigkeit, Gleichberechtigung, der Einhaltung der Menschenrechte und mehr Möglichkeiten individueller Entfaltung in Kultur und Gesellschaft zu dem Schluss, dass die Bezeichnung „abstrakter Humanismus“ tatsächlich zutreffend für die Theorie der *Praxis* ist. (Životić 1993:111)

Für Zagorka Golubović, ebenso Belgrader Mitglied der *Praxis*, liegt die heutige Bedeutung der *Praxis*-Gruppe darin, dass sie marxistische Traditionen, ebenso wie jene von Bloch oder Korsch, mit dem Anspruch der kritischen und offenen Erneuerung verband und den Begriff der „Praxis“ weiterentwickelte. Es gab auch jene, die den Marxismus als geschlossenes System betrachteten. Sie hingegen und andere, wie etwa Gajo Petrović und Rudi Supek, versuchten den Marxismus mit modernen Philosophien zu verbinden. Außerdem betont sie, dass die Gruppe keineswegs nur theoretisch fixiert war, sondern auch konkret die Bedingungen der jugoslawischen Gesellschaft analysiert wurden. (Golubović 1993:151)

Žarko Puhovski wiederum, der der jüngeren Generation der *Praxis* angehörte<sup>23</sup>, fühlte sich der *Praxis* von Anfang an nur politisch verbunden, nicht jedoch im philosophischen Sinne. Er war zwar stets solidarisch mit den *Praxis*-Philosoph\*innen, allerdings schrieb er selbst nie über die Kategorie „Praxis“. Er setzte sich vielmehr mit politischer Theorie auseinander (er war Adorno-Schüler) und glaubte, dass die wesentlichen Aussagen von Marx doch im *Kapital* und in den *Grundrissen der politischen Ökonomie* zu finden sind und nicht in dessen Frühwerk. Puhovski wollte nicht wie seine älteren Kollegen unmittelbar aus der theoretischen Philosophie, der Ontologie und Erkenntnistheorie, politisch-ideologische Konsequenzen

---

<sup>23</sup> Die *Praxis* näherte sich nach 1968 langsam dem Punkt intellektueller Stagnation. Dies war zu einem Teil dem auch damaligen Generationenkonflikt geschuldet. Die Redaktion der *Praxis* war seit 1964/65 personell fast unverändert geblieben, während radikale Student\*innen bereits bei den Studierendenprotesten die *Praxis*-Professoren\*innen dafür kritisierten „zu philosophisch“ und abstrakt zu sein. Životić warnte schon damals, dass die jüngere Generation und ihre Anliegen nicht genügend eingebunden wurden, obwohl das Überleben der Zeitschrift von deren radikalem Geist abhing. (Sher 1977:215ff) Die älteren *Praxis*-Mitglieder waren vor dem Zweiten Weltkrieg geboren worden und viele von ihnen hatten aktiv am Kampf gegen den Faschismus teilgenommen. (Vranicki 2003:485). Sie fanden sich nach der Revolution in der scheinbar finalen Situation wieder, in der das für sie bis dahin wichtigste Ereignis bereits stattgefunden hatte. In weiterer Folge sahen diese Intellektuellen ihre Aufgabe darin die Revolution in Form der Bewusstseinsbildung fortzusetzen. (Sher 1977:36) Die jüngere Generation wuchs bereits im sozialistischen Jugoslawien auf und war nicht bereit sich selbst als Teil der *Praxis*-Philosoph\*innen zu verstehen, mit Ausnahme von Gvozden Flego und Lino Veljak (in Zagreb). Somit gab es keine neue *Praxis*-Generation, die das Projekt in dieser Form weiterverfolgen wollte. Die Abspaltung der jüngeren Generation vollzog sich schlussendlich in den 1980er Jahren. (Puhovski 1993:78f)

ableiten. Er wollte dies ausgehend von den konkreten rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen tun und gleichsam die Ökonomie miteinbeziehen, die seiner Ansicht nach in den real existierenden sozialistischen Systemen keine Rolle spielte, da die Politik bzw. die Ideologie den Überbau darstellten, das heißt die faktische Basis des Systems. Auch wenn Puhovski inhaltlich abwich, so sah er nichtsdestoweniger in der *Praxis*-Philosophie ein wichtiges Medium, das die Liberalisierung des realsozialistischen Systems entscheidend mit vorangetrieben und eine Öffnung für alternative Strömungen in der jugoslawischen Diskussion ermöglicht hat. (Puhovski 1993:79ff)

Sher sieht schon in der Herausgabe der Zeitschrift unter den autoritären Herrschaftsverhältnissen einen politischen Akt, da die philosophischen Diskussionen das Potential hatten, die Partei im Kern zu erschüttern. Schließlich behaupteten die Autor\*innen der Idee eines humanistischen Marxismus und dem wahrhaftigen sozialistischen Bewusstsein durch ihre radikale Kritik näher gekommen zu sein als die politischen Machthaber. Damit wurde das ideologische Monopol der Partei herausgefordert, weshalb die *Praxis* von Anfang an in einen Konfrontationskurs mit den politischen Institutionen geriet. (Sher 1977:xvif) Sher hebt ebenso die Bedeutung einer konsistenten humanistischen Philosophie als systematische Grundlage für die kritische Evaluierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervor:

„For when the principles of social practice are dictated authoritatively by political forums, then philosophy [...] and a format based on philosophical discussion can be one of the most effective weapons against dogmatism and all reified thinking based on relationships of domination and subordination. [...] In another more immediate sense, the insistence of the Praxis Marxists on the exclusively theoretical nature of their undertaking may be appreciated if we consider that the founding of the journal itself was in fact a symbolic act of a deeply political nature in a political culture that does not view such acts with indifference.” (Sher 1977:47f)

Gesamtgesellschaftlich betrachtet hat die Kritik der *Praxis* somit einen positiven Beitrag zur Institutionalisierung und Kultivierung eines offenen Dialogs geleistet und der jugoslawischen Öffentlichkeit vorgezeigt, dass eine Abkehr vom Dogmatismus und abweichende Meinungen möglich sind. Für Sher besteht der Kern der sozialistischen *Praxis*-Theorie aus der Grundannahme, dass das Recht Kritik zu üben in jeder entwickelten sozialistischen Gesellschaft gegeben sein muss, da das Individuum nur durch Ausübung dieses Rechts sein volles Potential als autonome\*r Entscheidungsträger\*in ausschöpfen kann, unabhängig davon, welchen Platz er\*sie innerhalb der Arbeitsteilung einnimmt. (Sher 1977:252)

## 2.3. Autoritarismus und Meinungspluralismus

### 2.3.1. Der jugoslawische Leviathan

Die Frage, wie autoritär bzw. wie liberal das sozialistische Jugoslawien war, ist im Kontext von Herrschaftskritik und dessen Möglichkeiten nicht einfach zu beantworten. Auf der einen Seite vermitteln die Abkehr vom Stalinismus, die Implementierung der Arbeiterselbstverwaltung, die Einführung marktwirtschaftlicher Elemente verbunden mit der Verfügbarkeit von Massenkonsumgütern, der offene Bildungszugang, die Reisefreiheit, die Publikationen kritischer Akademiker\*innen sowie die vielfältige Kunstszene ein liberales Bild des Landes. Auf der anderen Seite zeigen das ungebrochene Herrschaftsmonopol Titos und seiner Parteigenoss\*innen, die Deportationen von Stalinanhänger\*innen in den Nachkriegsjahren und darauffolgend die strafrechtliche Verfolgung von Kritiker\*innen durch Entlassungen, Berufsverbote, Haftstrafen sowie Verbote von Büchern, Filmen und Theateraufführungen, dass es sich zweifelsohne um ein autokratisches System handelte. Wie und unter welchen Voraussetzungen war nun marxistische und feministische Kritik möglich? Wie autoritär war der jugoslawische sozialistische Staat?

Ein Annäherungskonsens über die Beschaffenheit und Beurteilung des Sozialismus in Jugoslawien zwischen Historiker\*innen sowie den Gesellschaften der Nachfolgestaaten scheint jedenfalls weit entfernt. (Höpken 2013:42f) Jene, die die damals existierenden Freiheiten betonen, vertreten die Meinung beim Realsozialismus jugoslawischen Typs handelte es sich um eine liberalere Variante, die in einigen Aspekten eher an einen „westlichen“ Sozialstaat erinnere, denn an ein sozialistisches Regime des „Ostblocks“. Der „Liberalismus“ äußerte sich in diesem Zusammenhang in der materiellen und geistigen Produktion, wobei letztere durch das Nebeneinander von Dogmatismus und der Durchlässigkeit unterschiedlicher Meinungen gekennzeichnet war. Es gab somit einen staatlich tolerierten Ideenpluralismus. (Jurak 2015:61) Der jugoslawische Sozialismus wird daher gegenüber der Sowjetunion und den Ostblock-Staaten oft als *soft*-Variante wahrgenommen. (Popov-Momčinović 2013:85) Manche nennen ihn auch einen „Laissez-Faire-Sozialismus“.<sup>24</sup> (Klasić 2012) Weniger wohlwollend fällt hingegen die Auffassung jener aus, die die negativen Seiten dieser Herrschaftsperiode in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellen. Hier wird der Staat vordergründig als unterdrückerischer Machtapparat wahrgenommen, der durch Repressalien gekennzeichnet war, wie den willkürlichen Gerichtsprozessen gegen „Linksextremisten“, „Trotzkisten“, „Nationalisten“ und „Koninformisten“ und einer „pogromartigen“ Atmosphäre, wenn es um den Umgang mit von

---

<sup>24</sup> Klasić entlehnt den Begriff von dem amerikanischen Historiker Denison Rusinow. (vgl. Klasić 2012:24)

der Regierung als anarchistisch, antikommunistisch und nihilistisch eingestuften künstlerischen Werken ging. Die Machtdemonstration zeigte sich auch in Form der jugoslawischen Folklore und Propaganda. Jugoslawien versuchte sich als eines der militärisch mächtigsten Länder zu präsentieren, in dem jede\*r Bürger\*in zu Landesverteidigung berufen wurde. Hinzu kommt die propagandistische Selbstdarstellung Jugoslawiens als einzigartiges Land, das beispiellos in Ost und West sei. All das charakterisiere den „hausgemachten Stalinismus“ in Jugoslawien.<sup>25</sup> (Popov 2012:100f) Die Vertreter dieses Lagers sehen die Herrschaft der KPJ und Titos als totalitär an und betrachten das Wirken und Schaffen von kritischen und alternativen Persönlichkeiten in der jugoslawischen Gesellschaft in Opposition zum Staat. In dieser binären Vorstellung wird der Ideenpluralismus nicht so sehr als staatlich geduldete Meinungsfreiheit gesehen, sondern vielmehr als Widerstand der Unterdrückten, alternative Gegenbewegung oder Dissidenz.

In der Totalitarismusforschung der 1960er und 70er wurde im Zusammenhang mit der Analyse der kommunistischen Regime hingegen die wissenschaftliche Ergiebigkeit des Konzepts des Totalitarismus bezweifelt, da er ein politischer Kampfbegriff des Kalten Krieges sei und eine statische Sichtweise beinhalte, die die poststalinistische Entwicklung Osteuropas nicht erfassen könne. Nach 1989, also nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme Osteuropas, wurde der Begriff „Totalitarismus“ wieder inflationär verwendet, nämlich von osteuropäischen Dissident\*innen linker sowie rechter Provenienz. So verkam der Terminus zu einem diffusen Alltags- und Kampfbegriff in Politik und Publizistik, während eine weitere theoretische Fundierung ausblieb. (Merkel 2010:50)

Fest steht, dass Jugoslawien ein autokratischer Staat war, da Menschenrechte und bürgerliche Grundrechte verletzt bzw. außer Kraft gesetzt und der staatlichen Exekutive zur Disposition gestellt wurden, um den Herrschaftsanspruch weit in das Alltagsleben der Bürger\*innen auszudehnen. Innerhalb der Theorien zur Systemtransformation kann die Autokratie ausgehend von dem Konzept von Juan José Linz, der Diktaturen anhand bestimmter Merkmale unterscheidet und klassifiziert, in autoritäre sowie totalitäre Ausformungen unterteilt werden. (vgl. Linz 2003) Jugoslawien wird dieser Einteilung zufolge als autoritäre Autokratie in seiner ideologischen Ausprägung als kommunistisches Regime klassifiziert. In einem autoritären Herrschaftssystem ist die Gesellschaft, außer in der Entstehungsphase der Herrschaft, demobilisiert und kann einen eingeschränkten Pluralismus entwickeln. Für kommunistisch-autoritäre Regime ist kennzeichnend, dass ein kleines Führungsgremium die

---

<sup>25</sup> Hier sei angemerkt, dass Nebojša Popov ein Soziologe war, der der *Praxis*-Gruppe angehörte und selbst die Repressalien der KPJ miterlebt hat. Darüber hinaus wurde sein Buch „*Društveni sukobi - izazov sociologiji. Beogradski jun1968.*“ 1983 gerichtlich verboten und konnte erst 1990 veröffentlicht werden. (Klasić 2012:9)

Macht innehat, ein Minimum an Pluralismus akzeptiert ist und der Herrschaftsanspruch nicht alle Aspekte des Alltagslebens erfasst. Titos stark personalisierte Herrschaft gilt in diesem Zusammenhang als einziges Beispiel einer autoritär-kommunistischen Führerdiktatur, da kommunistische Führerdiktaturen ansonsten unter den Typus totalitärer Systeme fallen.<sup>26</sup> (Merkel 2010:41ff) Hannah Arendt unterscheidet Autoritarismus von Totalitarismus durch deren unterschiedliche Vernichtung der persönlichen Freiheit. Erstere schränkt die Freiheit ein, letztere schafft sie ab. Ihr zufolge waren nur das nationalsozialistische Dritte Reich sowie die stalinistische Sowjetunion totalitaristische Regime. (Merkel 2010:48) Sartori umgeht eine klare Abgrenzung von autoritären gegenüber totalitären Systemen, indem er das „totalitäre System“ genauso wie die „ideale Demokratie“ als polaren Typ konzipiert. Die Totalitarismen der wirklichen Welt näherten sich dem polaren Vorbild mehr oder weniger an und erreichen in der Realität nie die reine Version. Dadurch können politische Systeme zu unterschiedlichen Zeitpunkten an verschiedenen Punkten im Kontinuum platziert werden, wodurch Verläufe und Veränderungen erfasst werden können. Sartori gibt keine genaue Demarkationslinie zwischen autoritären und totalitären Systemen auf seinem Kontinuum an, wodurch das „totalitäre System“ zu einem nicht klar definierten und abgrenzbaren Subtyp autokratischer Systeme wird. (Merkel 2010:53f) Allerdings eignet sich die Vorstellung eines Kontinuums, auf dem sich demokratische, autoritäre sowie totalitäre Systeme befinden, dazu die Gegenüberstellungen und binären Oppositionen von Ost (autokratisch) und West (demokratisch)<sup>27</sup> sowie der autoritären UdSSR gegenüber dem „liberalen“ Jugoslawien zu durchbrechen. So gesehen ist Jugoslawien ebenso wie die Länder der UdSSR oder ehemals faschistische Länder Europas ein politisches System, das im Kontinuum im Bereich der autoritären Systeme zu verorten ist, sich jedoch im Laufe der Zeit etwas mehr vom „totalitären Pol“ entfernt hat.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich der Totalitarismusbegriff für die gesamte Periode der sozialistischen Herrschaft in Jugoslawien als unscharf erweist. (Höpken 2013:64) Die Herrschaft in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg kann jedoch zweifelsfrei als totalitär bezeichnet werden. (Melčić 2007:198)

---

<sup>26</sup> Merkel fasst unter die autoritär-kommunistischen Parteidiktaturen die Systeme Polens und Ungarns sowie der Sowjetunion in den Jahren 1924-29, 1953-56, 1985-91. (Merkel 2010:43) Als totalitäre kommunistische Parteidiktaturen sieht er die Tschechoslowakei und die DDR. Typische Beispiele für kommunistisch-totalitäre Führungsdiktaturen sind die Sowjetunion unter Stalin, Albanien unter Enver Hoxha sowie Rumänien unter Ceaușescu. (Merkel 2010:52)

<sup>27</sup> Sartoris Entwicklungstheorie ermöglicht den Blick auf verschiedene Entwicklungsszenarien politischer Systeme. Sie können sich in die „Zone“ des Totalitarismus hinein- sowie hinausbewegen genauso wie sie in die „Zone“ der Demokratie eintreten können, ohne dass der Zusammenbruch des totalitären Systems von außen herbeigeführt wird (z.B. Tschechoslowakei 1989). (Merkel 2010:53f)

Höpken legt bei seinem Versuch die Herrschaftsqualität des jugoslawischen Sozialismus zu erörtern den Fokus auf die herrschaftsfreien Räume und dies jeweils in Abgrenzung zu den sozialistischen Systemen des Ostblocks. Er empfiehlt darüber hinaus für diese Neuperspektivierung eine analoge Anwendung einiger Erkenntnisse aus der intensiven DDR-Forschung, insbesondere der methodischen Schlussfolgerung, dass der Sozialismus als komplexes Geflecht von Herrschaft und Eigensinn betrachtet werden sollte. Diese Annäherung an den Sozialismus erfordert eine kritische Auseinandersetzung mit der diktatorischen Herrschaftsausübung ebenso wie die Betrachtung der relativen Normalität des Alltags. Um die Herrschaftsqualität im sozialistischen Jugoslawien zu beurteilen muss in zeitlicher Hinsicht differenziert werden. Die ersten Nachkriegsjahre waren zweifelsfrei eine Zeit rigider, sich an Stalin'schen Praktiken orientierender Herrschaft. Angehörige konkurrierender Parteien wurden rigoros ausgeschaltet, sodass sie schon im Laufe des Jahres 1945 bedeutungslos geworden sind und sich kaum artikulieren konnten. Die jugoslawische KP bediente sich einer radikalen Revolutionssemantik, mittels der das ideologische Denkmuster des Bolschewismus transportiert wurde. Der Sieg im Partisanenkampf war demnach als „jugoslawische Revolution“ zu begreifen und jegliche „Konterrevolution“ sowie „Relikte der feindlichen Klassen“ mit der gleichen Gewaltbereitschaft wie im Krieg zu bekämpfen. (Höpken 2013:44f) Melčić zieht sogar angesichts des Ausmaßes, der Methode und Taktik sowie den „revolutionären“ Zielen des titoistischen Nachkriegsterrors eine Analogie zu Stalins „Großen Säuberungen“ der 1930er Jahre in der Sowjetunion. (Melčić 2007:199f)

Der bosnische Bauernaufstand von 1952 (*Cazinska buna*) gegen die Agrarpolitik der Partei war jedoch das letzte Mal für die nächsten drei Jahrzehnte, dass mit Panzern gegen die eigene Bevölkerung vorgegangen wurde. Die Methoden der Repression änderten sich. Nichtsdestoweniger blieben manche Axiome des revolutionären Radikalismus erhalten und so konnte der Dualismus von „Revolution“ und „Konterrevolution“ immer wieder reaktiviert werden.<sup>28</sup> (Höpken 2013:45f) Der Übergang zum Selbstverwaltungssozialismus Anfang der 1950er Jahre bedeutete indessen einen Wandel der Herrschaftspraktiken. Trotz der alles durchdringenden Herrschaft der Einheitspartei konnten neue Handlungsräume für die

---

<sup>28</sup> Dies geschah bei den albanischen Unruhen im Kosovo 1968 und 1981 sowie bei den nationalen Konflikten in Kroatien von 1971. (Höpken 2013:46) In Kroatien hatte sich eine latente Unzufriedenheit aus dem Gefühl „relativer Benachteiligung“ in nationalistische Bahnen kanalisiert und mündete 1971 im sogenannten „Kroatischen Frühling“. Die Hauptakteure des „Kroatischen Frühlings“ waren Intellektuelle, Schriftsteller\*innen, Kulturinstitutionen, insbesondere die *Matica Hrvatska*, Student\*innen sowie die kroatische Parteiführung, die sich mit den Protestierenden solidarisierte. Die Forderungen dieser Nationalbewegung, die von der gegnerischen Seite „Massenbewegung“ bzw. *maspok* (von *masovni pokret*) genannt wurde, waren die Selbstständigkeit der kroatischen Schriftsprache sowie die nationale und wirtschaftliche Unabhängigkeit der sozialistischen Republik Kroatien. (Sundhaussen 2014:190f)

Gesellschaft entstehen. Denn die Wirkungsmacht der Herrschaft ist nicht allein aus der Existenz institutioneller Ordnungen und normativer Ansprüche erklärbar. Herrschaft zeigt sich auch im Alltag und im Vorhandensein sozialer Praktiken. „Und gerade hier, in der Alltagspraxis des Herrschens, erweist sich der jugoslawische Leviathan eben doch als ein anderer als jener der DDR, der ČSSR oder auch Ungarns.“ (Höpken 2013:47)

Diese Miteinbeziehung der Alltagspraktiken in die historische Betrachtung eines Herrschaftssystems und die damit einhergehende Verschiebung des Fokus von den Herrschenden auf die Gesellschaft eignet sich auch Ramet zufolge besser, um die Ursachen für den gesellschaftlichen Wandel von Autoritarismus zu Pluralismus in Osteuropa auszumachen. Sie bevorzugt daher einen phänomenologischen Zugang (nach Satre und Merleau-Ponty), um z.B. wesentliche Veränderungen im Denken der Menschen beschreiben zu können. (Ramet 1995:3)

Das allmählich gelockerte Verhältnis von Herrschaft und Gesellschaft in Jugoslawien lässt sich in mehreren Bereichen, wie etwa der Öffnung zur Marktwirtschaft und der Akzeptanz von Arbeiterstreiks feststellen. Auch auf dem Gebiet der Jurisdiktion musste die Partei manchmal die Grenzen ihrer Rechtsordnung anerkennen. In Jugoslawien waren die Gerichte mit dem Aussprechen der Verbote von bestimmten Publikationen betraut. Dies geschah mittels gerichtlichen Beschlusses, der auch berufungsfähig war. Gelegentlich verweigerten die Gerichte jedoch einem solchen Antrag die Zustimmung. Die Partei konnte sich entweder mit dieser Entscheidung abfinden oder eigenmächtig zu „revolutionären“ Mitteln greifen. Dies geschah schließlich bei der Zeitschrift *Praxis*, nachdem ein Gericht das Zensurbegehren abgelehnt hatte, woraufhin die Partei die Arbeiter\*innen der Druckerei mobilisierte, die daraufhin den Druck verweigerten. Für die Herrschenden bedeutete dieser Freiraum, den sie legislativ selbst geschaffen hatten, eine gewisse Sperrigkeit des Rechts. Es war eine Einschränkung der unmittelbaren Durchsetzbarkeit des Parteiwillens, die in dieser Form in den anderen sozialistischen Staaten kaum zu finden ist. (Höpken 2013:50f) Auch Stefanov diskutiert die Handlungsspielräume im jugoslawischen Staatssozialismus abseits der von der Partei vorgeschriebenen Bahnen vermittelt der Geschichte der Sommerschule von Korčula und der Zeitschrift *Praxis*. Er ergänzt in seiner Annäherung an die Herrschaftsform in Jugoslawien den von Höpken geprägten Begriff der „reglementierten Freiheit“ mit der von Dubravka Stojanović in einer Fallstudie<sup>29</sup> neu herausgearbeiteten Perspektive auf Räume für unabhängiges Handeln. Durch diese wird deutlich, dass es möglich war in den wechselnden Interessenskonstellationen zwischen Gemeinde-, Republiks- und Bundesebene immer wieder,

---

<sup>29</sup> Vgl. Stojanović, Dubravka (2011): *Noga u vratima. Prilozi za političku biografiju Biblioteke XX vek*, Beograd: Biblioteka XX vek

kleine Handlungsspielräume zu eröffnen. Auf diese Weise konnte schließlich das Erscheinen der Zeitschrift und der Sommerschule gewährleistet werden. Dubravka Stojanović legt in ihrer Fallstudie dar, dass sich im Handeln der einzelnen Funktionär\*innen keine stringente Politik eines Zentrums zeigte, das seine Anweisungen nach „unten“ weitergab. Vielmehr verfügten die einzelnen Amtsträger\*innen über Spielraum, ihre Entscheidungen in unterschiedliche Richtungen zu treffen. Dennoch dominierte zumeist vorauseilender Gehorsam, insbesondere weil der untere Kader damit seine Zuverlässigkeit demonstrieren wollte. (Stefanov 2013:171f)

Die sich bereits hier abzeichnenden Ambivalenzen von Herrschaft und Eigensinn (Höpken 2013) bzw. herrschaftsfreien Räumen werden im Bereich der Kunst noch deutlicher. Hier zeichnet sich noch eindeutiger ab, welche Inhalte von der Partei geduldet wurden und welche nicht. Die Belletristik und die Malerei waren seit 1952 frei von gestalterischen Vorgaben und ästhetischer Kontrolle. Literarische Bücher wurden nicht aufgrund ihrer Form, sondern wegen ihres Inhalts verboten und zwar dann, wenn sie gegen den Partisanenmythos oder das nationalitätenpolitische Credo von „Brüderlichkeit und Einheit“ verstießen. Gleichwohl ist kein persistentes und im Vorfeld vorhersehbares Vorgehen hinsichtlich der Härte oder der Art der Bestrafung durch den BdkJ auszumachen. So durfte der Roman „*Kad su cvetale tikve*“ von Dragoslav Mihajlović 1968 gedruckt erscheinen, während das Theaterstück ein Jahr später nach wenigen Aufführungen abgesetzt wurde. Der Verlust bzw. das Fallenlassen der Kontroll- und Steuerungsansprüche war im Bereich der Populärkultur, insbesondere der Musik, am größten. (Höpken 2013:51) Es scheint fast, als hätte sich die Jugendkultur in Jugoslawien völlig dem staatlichen Einfluss entzogen. Ebenso wie in der Musik wurde auch die jugoslawische Filmlandschaft ein Abbild der westlichen. Größere Probleme hatten indessen die Regisseure des Neuen Films (*crni talas*), die nicht davor zurückschreckten den Partisanenmythos zu dekonstruieren und die soziale Realität von ihrer dunkelsten Seite zu zeigen. Die international renommierten Regisseure Aleksandar Pavlović, Želimir Žilnik und Dušan Makavejev wurden in 1960er Jahren zwar kritisiert, sie konnten aber weiterarbeiten. (Höpken 2013:52ff) Selbst in dieser Zeit, als die große Liberalität der 60er Jahre reglementiert und bestehende Freiheiten entzogen wurden, unterschied sich die Lage der Meinungsfreiheit noch immer gravierend von den anderen osteuropäischen Ländern, die sehr viel tiefgreifendere und dichtere Methoden der präventiven und der Selbst-Zensur aufwiesen. Die Kultur bot somit Raum für autonomes Handeln und konnte zum Kontrapunkt der offiziösen politischen Moral werden. Die kommunistische Partei hatte hier das Ziel ideologischer Sozialisation aufgegeben und wenig bis gar nicht interveniert. (Höpken 2013:54ff)

### 2.3.2. Neue Soziale Bewegungen der 1970er und 1980er

Die meisten historischen Studien über Jugoslawien verorten den Höhepunkt der Meinungs- und künstlerischen Freiheit am Beginn der 1970er<sup>30</sup>, während die zweite Hälfte der 1970er sowie die 1980er im Hinblick auf Gesellschaftskritik und Aktivismus nicht mehr behandelt werden und ausschließlich im Lichte des ökonomischen Niedergangs und der nationalistischen Spannungen in Jugoslawien gesehen werden. In diesen Geschichtsschreibungen werden, um die besagte Datierung zu unterstützen, vor allem die *Praxis*-Schule, die Studierendenbewegung sowie die Regisseure des Neuen Films und bestimmte Schriftsteller der Nachkriegszeit als Dissident\*innen oder Oppositionelle bzw. Erscheinungen der Gegenkultur dargestellt. Dies vermittelt den Eindruck nach 1975 gäbe es keine nennenswerten kulturellen Innovationen sowie keine oppositionellen Positionen neben den aufkommenden liberal-demokratischen und den nationalistischen Gruppierungen. In diesem Sinne stellt Stefanov treffend fest: „Die – notwendige – Fokussierung auf die Protagonisten des Nationalismus in den letzten beiden Jahrzehnten bringt die Schwierigkeit mit sich, dass vorschnell von einer kompletten Absenz zivilgesellschaftlicher oder kritisch-engagierter Praxis in Jugoslawien ausgegangen wird.“ (Stefanov 2013:183) Diese Fehlannahme bzw. das Ignorieren kritischer Praktiken in diesem räumlichen und zeitlichen Kontext trifft insbesondere auf die feministische Praxis in Jugoslawien zu. Die mediale und wissenschaftliche Priorisierung von Nationalismus vor Sozialismus sowie *his-story* vor *her-story* bescherten dem jugoslawischen Feminismus eine mehrfache Marginalisierung.

Im Gegensatz dazu gibt es einige Autor\*innen, die ihren Fokus auf die den politischen Entwicklungen entgegenwirkende oder ausgleichende Kräfte in der jugoslawischen Gesellschaft nach 1968 legen. Zu diesen Kräften gehören die neue Alltags- und Jugendkultur ebenso wie die Entstehung neuer Aktivismen sowie die Arbeiten systemkritischer Akademiker\*innen und Künstler\*innen der jüngeren Generation, die nach dem Zweiten Weltkrieg geboren wurde und ausschließlich im Sozialismus aufgewachsen ist. Dieser Generation gehörte schließlich auch die Mehrheit der jugoslawischen Feminist\*innen an. Sie sind in den 1940ern und 1950ern geboren und erlebten in den 1960ern eine radikale und dauerhafte Veränderung in der jugoslawischen Jugendpolitik und -kultur. Die 68er-Generation waren die ersten Kinder des Selbstverwaltungssozialismus, aber sie waren ebenso gut bewandert in den zeitgenössischen philosophischen, kulturellen und politischen Theorien,

---

<sup>30</sup> Sundhaussen beschreibt die Zeit ab Mitte der 1960er Jahre bis 1971 als eine Phase relativer Meinungsfreiheit. Danach folgte eine Phase ideologischer Verhärtung. (Sundhaussen 2014:201) Höpken sieht die Jahre zwischen 1968 und 1971 als Höhepunkt der Liberalität. In der darauffolgenden Phase der Revitalisierung staatlicher Macht wurden die Autonomieräume zwar nicht aufgehoben, aber eingeengt. (Höpken 2013:64)

Ereignissen und Debatten. Dieses Wissen und die Offenheit Jugoslawiens prägte ihre Kritik, mit der sie die alte Generation, die revolutionäre Partisanengeneration, konfrontierte. Gleichzeitig ermächtigte es sie zu einem subversiven kulturellen Aktivismus, der nichtsdestoweniger innerhalb der bestehenden Jugendorganisationen eingebettet war. (Spaskovska 2017:39f)

Auch Kanzleiter sieht eine klare Verbindung zwischen 1968 und der Konstituierung der neuen unabhängigen feministischen Frauenbewegung in der zweiten Hälfte der 1970er. Einige der Protagonistinnen\* dieser Frauenbewegung waren 1968 Teilnehmerinnen\* der Juni-Proteste, wie etwa Pavićević, Pesić und Slapšak. (Kanzleiter 2011:435) Svetlana Slapšak hat selbst in einem Interview mit Kanzleiter (2008) betont, dass die Studierendenbewegung ausschlaggebend für ihren Feminismus war.

„Mein Feminismus der Achtzigerjahre ist eine logische Konsequenz von 1968, obwohl wir über den Feminismus in den öffentlichen Debatten bis irgendwann in der Mitte der Siebziger Jahre geschwiegen haben. [...] Die Revolution von 1968 als erste unblutige Revolution in Europa hatte ungeheuer wichtige Folgen. Unser ganzes Leben: Musik, Kleidung, Verhalten, Sex, Essen, die Rede, Kultur, Ideen und Alltag ist alles »post 1968«. Ich bin tief davon überzeugt, dass mit ein bisschen mehr Mut 1968 noch viel größere Folgen für das politische Leben in Jugoslawien hätte haben können. Für das kulturelle Leben hatte es allemal große Folgen. Die größte Lehre aus 1968 bleibt für mich eine Politik der minimalen Unnachgiebigkeit, die nur die Menschenrechte umfasst. Um sie kann man keinen Kompromiss machen.“ (Slapšak 2008:103)

Bonfiglioli, die Interviews mit einigen jugoslawischen Feministinnen\* geführt hat, stellt ebenso fest, dass diese durch die intellektuellen Debatten über den Marxismus in den 1960er Jahren sowie durch das Klima der Studierendenproteste und die glühenden, politischen Debatten sozialisiert worden waren. Dabei verbindet die Feministinnen\* mit der Studentenbewegung und der Kritik der humanistischen Philoph\*innen der *Praxis*, dass ihre Kritik die Kluft zwischen dem revolutionären Diskurs und der gelebten Realität offenlegen sollte. (Bonfiglioli 2008:44ff)

Cornis-Pope und Neubauer konstatieren zwar, dass in der Zeit nach 1970 viele Angehörige der jüngeren Generation – größtenteils Studentenanführer\*innen oder solche die unmittelbar nach den Protesten von 1968 aktiv waren – wegen „verbaler Verstöße“ verurteilt wurden. Dies markierte zweifelsfrei den Beginn zunehmender Repression seitens des Staates, allerdings mündeten diese Verfolgungen nicht in der erfolgreichen Unterdrückung der unerwünschten Kritik. Vielmehr entwickelten die Dissident\*innen<sup>31</sup> neue Ideen und Handlungsweisen den Repressionen zum Trotz. Eine der Gegenstrategien war etwa die Erweiterung ihres intellektuellen Horizonts über den Marxismus hinaus. Sie beeinflussten die Arbeiten von Freund\*innen in künstlerischen und literarischen Kreisen und verteidigten deren

---

<sup>31</sup> Als Dissident\*innen betrachten Neubauer und Cornis-Pope all jene Personen, die politisch nicht der Mainstream-Kultur angehörten.

Werke, wenn diese von parteitreuen Kritiker\*innen angegriffen wurden oder strafrechtlicher Verfolgung ausgesetzt waren. Darüber hinaus publizierten viele der 68er-Aktivist\*innen weiterhin in Studenten- und Jugendkulturzeitschriften, wobei sie einen eigenen Modus fanden, um ihre Meinung weiterhin öffentlich kundzutun: „[...] gradually mastering a discourse that would tease, fool, and irritate authorities, while being perfectly understood by those who responded to its hidden meanings.“ (Cornis-Pope & Neubauer 2004:100)

Spaskovska (2017) zeigt in ihrer Untersuchung der jugoslawischen Generation der 1980er Jahre auf, wie die junge Generation Jugoslawiens innerhalb der institutionalisierten Jugendorganisationen die etablierten Normen und Praktiken in Politik, Medien und Kultur weiterhin herausforderte, während sie an eine Reformierung der sozialistischen Föderation basierend auf linken sowie liberalen Ideen glaubte. Die Liga der sozialistischen Jugend Jugoslawiens (SSOJ) war einerseits integraler Bestandteil des politischen Systems, andererseits ein Ort, wo der Sozialismus neu erfunden und die Normen der älteren Generation kritisiert und hinterfragt werden konnten. Dabei kommt die Komplexität des Verhältnisses von „alternativen“ und „oppositionellen“ zu „institutionellen“ oder „offiziellen“ Praktiken zum Ausdruck, ebenso wie die Feinheiten und Vielschichtigkeit der Interaktion der jüngeren Generation mit dem Staat. Auch die feministische und lesbische Bewegung fanden institutionell in der jugoslawischen Jugendinfrastruktur Unterschlupf. (Spaskovska 2017:135f)

Auch wenn die KPJ nach 1975 die autonomen Organisationsansätze der Studierenden ausschalten konnte, hatte 1968 Nachwirkungen, die nicht aufgehoben werden konnten. So blieb etwa das Studierendenkulturzentrum SKC, das in Reaktion auf die Proteste gegründet wurde, als Ort der Alternativkultur und politischen Gesellschaftskritik bestehen.<sup>32</sup> (Kanzleiter 2011:422f) Die Beziehung zwischen 1968 und 1989 ist in Osteuropa ambivalent. Allerdings ist nicht zu leugnen, dass es ab dem Ende der 1960er zu einem dramatischen sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Wandel kam, wobei sich die politischen Transformationsprozesse in Jugoslawien noch komplexer als in anderen Ländern darstellen. Zu den mittel- und langfristigen Wirkungen gehört zunächst der Transfer westlicher Massenkultur nach Jugoslawien. Hierbei ist zu beachten, dass die Einführung der Jeans, legere Umgangsformen sowie Ausdrucksmittel wie Musik und Mode sehr wohl auch politische Natur haben können. Darüber hinaus kam es zu einem Transfer progressiver Trends

---

<sup>32</sup> Das SKC (*Studentski kulturni centar*) war ein ehemaliges Polizeiheim in Belgrad, das den Studenten 1968 als Ort für alternative Kulturveranstaltungen zur Verfügung gestellt wurde. Das SKC wird oft als der freieste Ort Jugoslawiens bezeichnet. Staatliche Institutionen und vor allem die Boulevardpresse griffen die dort stattfindenden Ereignisse und Aktivitäten regelmäßig an. (Feldmann 1984:115f)

aus dem Westen, die zweifelsfrei politischer Natur waren, wie etwa die reformierte Adaption der Reformpädagogik, das Thema der sexuellen Aufklärung sowie das Verständnis der Eltern-Kind-Beziehung als partnerschaftliches Verhältnis. Gleichzeitig entwickelte sich eine kritische Theaterszene und das BITEF, das Internationale Theaterfestival Beograd, wurde ins Leben gerufen. Die Regisseure der Schwarzen Welle waren nach 1971 wiederum quasi mit einem Berufsverbot belegt. (Kanzleiter 2011:430ff)

Für Crowley wurde die jugoslawische Gegenkultur (*counterculture*) durch die Studentenbewegung 1968 gar erst ins Leben gerufen und erreichte zu diesem Zeitpunkt nicht etwa ihren Höhepunkt. Diese Gegenkultur äußerte sich durch die Behandlung bisher vernachlässigter Themen wie Sexualität und Nacktheit. Dies geschah beispielsweise 1970 beim experimentellen Filmfestival GEFF 69 in Zagreb unter dem Titel „*Seksualnost kao mogućnost za novi humanizam*“, in den Werken der Theatergruppe FV 112/15 oder in einigen Ausgaben der Zeitschrift *Problemi*, in denen das slowenische Künstlerkollektiv OHO sowie eine Gruppe neo-lacanscher Philosophen Beiträge gestalteten. Sexualität wurde in diesen Fällen als subversives Instrument eingesetzt, um den Opportunismus und die Hypokrisie der realsozialistischen Gesellschaft zu konfrontieren. Das Programm der sexuellen Befreiung war jedoch nicht nur ein marginales Thema der Gegenkultur nach 1968. Das Erscheinen von Zeitschriften mit leichtpornografischen Inhalten, wie *Čik*, *Start* und *Adam i Eva*, ist ein weiteres Merkmal der Liberalisierung, das sich in Jugoslawien im Gegensatz zu den anderen kommunistischen Ländern herausgebildet hat. (Crowley 2015)

Der Feminismus in Jugoslawien ist somit im Spiegel all dieser Entwicklungen und Trends zu sehen. Auch die Übernahme westlicher bzw. kapitalistischer Darstellungsformen von Weiblichkeit in der Werbung und in den leichtpornographischen Zeitschriften beeinflusste die Umwelt, in der die Frauen feministisch politisiert wurden. Kesić<sup>33</sup> beschreibt es folgendermaßen: „we had it all – beauty contests, soft porn, the import and advertising of cosmetics (...) At the same time, no significant women's movement or feminist questioning of gender relations within our societies existed. Consumerism of limited power (...) was the prevailing ideology of everyday life.“ (Kesić zit. n. Bonfiglioli 2008:43) Knežević weist darauf hin, dass der Feminismus in Jugoslawien im Kontext des inneren Dualismus sowie der atypischen Form des jugoslawischen Gesellschaftssystems, das sowohl sozialistische als auch kapitalistische Elemente<sup>34</sup> enthielt, gesehen werden muss. Die Besonderheit des Systems

---

<sup>33</sup> Kesić, Vesna (2001): „From Reverence to Rape: An Anthropology of Ethnic and Genderized Violence“ in: Marguerite R. Waller (Hg.), *Frontline Feminisms: Women, War, and Resistance*, New York: Routledge

<sup>34</sup> Als kapitalistische Elemente können neben der Marktwirtschaft und ihren gewöhnlichen Auswirkungen auch der Markt der Arbeitskräfte, d.h. die Ausfuhr von Arbeitskräften (vgl. Gastarbeiter\*innen) und eine größere

besteht darin, dass seine politischen und ökonomischen Faktoren im Grunde widersprüchlich sind:

„Ta ambivalencija sustava čini da ustvari ne postoje osobito jake totalitarne institucije, što omogućuje osobito liberalizaciju društvenog ponašanja i političkih strujanja. To pak pogoduje vidljivosti, pa onda i jasnoći sagledavanja određenih društvenih problema. U tom kontekstu pojavljuje se i žensko pitanje, ne samo kao problem već i kao okosnica javnog izražavanja političkih razlika, budući da se u tim okvirima pojavljuje također i mogućnost kritike jednako kao i mogućnost izražavanja alternativnih stavova. U tom se kontekstu pojavljuju i počinju javno djelovati i prve feministkinje.“ (Knežević 2004:249)

Die Ambivalenz zwischen kapitalistischen und sozialistischen Elementen sowie zwischen Autokratie und Liberalismus führte schließlich zu der Möglichkeit gesellschaftliche Probleme offen anzusprechen und zu kritisieren. Der jugoslawische Feminismus, der in den 1970er Jahren als intellektueller Diskurs aufkam, ist in diesem Kontext als eine der öffentlichen, alternativen Meinungsbekundungen zu betrachten. Er ist somit auch ein weiterer Beleg für die herrschaftsfreien Räume (Höpken 2013) oder *pockets of freedom* (Spaskovska 2017) in diesem sozialistischen Regime, in denen sich in bestimmten Grenzen eine kritisch-engagierte und zivilgesellschaftliche Praxis entwickeln konnte.

Im Verhältnis zu den anderen kommunistischen Ländern „Osteuropas“ kann Jugoslawien die längste feministische Vergangenheit zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Fall des Staatssozialismus aufweisen. In den Ländern des Warschauer Paktes und der Sowjetunion konnte sich ein feministischer Diskurs, wie er in Jugoslawien entstanden ist und toleriert wurde, nicht herausbilden. (Lóránd 2018:2) Doch die Einzigartigkeit des jugoslawischen Feminismus im Hinblick auf seine lange und zusammenhängende Geschichte lässt sich nicht nur drauf zurückführen, dass in Jugoslawien die größte Toleranz gegenüber autonomen Gruppen im kommunistischen Europa herrschte. Die jugoslawischen Feministinnen\* hatten überdies Zugang zu feministischen Werken aus dem Westen (USA, Frankreich, Italien, Deutschland) und konnten im Ausland studieren sowie an Konferenzen teilnehmen. Darüber hinaus konnten sie auf eine Frauenbewegung in der Zwischenkriegszeit (zwischen WK I und II) sowie auf die Beteiligung der Frauen\* im Partisanenkrieg zurückblicken. (Ramet 1995:231)

Der Feminismus der 1970er und 1980er ist allerdings im Wesentlichen auf die mit 1968 entstandene Offenheit für neue Ideen und die dadurch ausgelösten Denkanstöße zurückzuführen. Auch Nada Ler Sofronić ordnet den Feminismus in den gesamtgesellschaftlichen Kontext nach 1968 ein. Sie beschreibt die Periode der 70er, als die Frauenbewegung, die ökologische Bewegung, die Anti-Atombewegung, die Bewegung zur Abrüstung sowie die Friedensbewegung aufkamen, als Zeit, in der neue Freiheitsräume und

---

Anzahl an selbstständiger Tätigkeit als in den Ländern unter sowjetischer Dominanz gesehen werden. (Knežević 2004:249)

utopische Energien entstanden sind, die von der Überzeugung getragen waren, dass eine Veränderung zum Besseren möglich ist:

„Rane sedamdesete i nešto kasnije, u vrijeme kada smo organizovale konferenciju DRUG-CA, bilo je vrijeme uzleta novih liberterskih socijalnih pokreta: ženskog, ekološkog, antinuklearnog, pokreta za razoružanje, mirovnog. Ukratko, bilo je to vrijeme otvaranja novih prostora slobode. [...] Naš pokret je proistekao iz burne '68 i bio je nesumnjivo lijevi, ali je istovremeno bio i kritika androcentrizma “nove ljevice” i njezinog odnosa prema ženskom pokretu i ženskom pitanju uopće. To može biti vrlo poučno za progresivne, antikapitalističke pokrete danas i mjestu žena u njima. Bilo je to vrijeme probuđenih utopijskih energija i dubokog ubjeđenja unutar progresivnih intelektualnih ambijenata da ima nešto zbog čega vrijedi i živjeti i ginuti.“ (Ler Sofronić 2011b)

Der jugoslawische Feminismus begann in den 1970ern als Kritik des Selbstverwaltungssozialismus durch Frauen\* in der Wissenschaft sowie in den Printmedien. Mitte der 1980er Jahre wurde der Feminismus zu einer Neuen Sozialen Bewegung (*New Social Movement*), die innerhalb einer wachsenden jugoslawischen Zivilgesellschaft wirkte. Als solche agierte die Frauenbewegung als autonome soziale Kraft, die den Einparteienstaat herausforderte und gleichzeitig ihre eigene Alternativkultur sowie ein Netzwerk an Initiativen kreierte. (Benderly 1997:183) Der feministische Aktivismus der 1980er Jahre interagierte mit anderen Neuen Sozialen Bewegungen, vor allem der Friedens-, Ökologie- und der Schwulen- und Lesbenbewegung. Der öffentliche Raum hatte sich dem Feminismus zum Teil wegen dieser Veränderung von Staat und Gesellschaft geöffnet, die das Aufkommen einer Zivilgesellschaft ermöglichte. (Benderly 1997:186) Die Neuen Sozialen Bewegungen sind als Nicht-Regierungsinitiativen zu verstehen, die jedoch nicht notwendigerweise gegen Regierung oder Staat waren. Sie entstanden einerseits aus dem größer werdenden Gefühl innerhalb der Bevölkerung sich öffentlich engagieren zu müssen und andererseits aufgrund der schwindenden Macht des Staates. Schließlich war ein schwächer werdender Staatsapparat nicht mehr dazu in der Lage die Mobilisierung der Gesellschaft ausreichend zu kontrollieren oder gar zu hemmen. (Benderly 1997:192) Slapšak beschreibt die zweite Hälfte der 1980er Jahre als Wendepunkt in der Krise Jugoslawiens, als die Dissidenz den neuen nationalistischen Eliten Raum bot und klar wurde, dass die kommunistische Seite verlieren würde. (Slapšak 2008:95) Trotz der bis heute anhaltenden Dominanz der nationalistischen Diskurse ist zu betonen, dass der allmählich zerfallende Staat und der damit einhergehende Machtverlust eine sich pluralisierende Gesellschaft sowie eine Vielzahl zivilgesellschaftlicher und übernationaler Initiativen ermöglichten.

Der jugoslawische Feminismus, der seinen Ausgang in der 1968er-Bewegung nahm und Ende der 70er Jahre seine „revolutionäre Renaissance“ erlebte, blieb bis zum Zerfall Jugoslawiens und darüber hinaus lebendig. (Slapšak 2011:170) Gerade in Anbetracht der nationalistischen Diskurse Ende der 1980er Jahre entwickelten die Feministinnen\* neue Zugänge, blieben

vernetzt, arbeiteten interdisziplinär und eroberten neue Räume und Institutionen. Sie wollten weiterhin so viele junge Frauen\* wie möglich für den Feminismus begeistern und wuchsen zu einer breiten Front heran. „[...] bilo je inovativnosti, a bogme i veselja.“ (Slapšak 2011:173)

### 3. Marxismus und Feminismus – eine unglückliche Ehe?

*„Dosadašnji odnos marksizma i feminizma živio je u „nesretnom braku“, kako reče Heidi Hartmann. Dodala bih, najčešće je živio u „vanbračnoj zajednici“, pri čemu ne bi bila nesreća u onom „vanbračnom“, već što se to „vanbračno“ vrednuje – s patriarhalnog stanovišta – kao slučajna zajednica, ili „divlji brak“.“*  
(Despot 1984a:107)

*„Die bisherige Beziehung zwischen Marxismus und Feminismus war eine „unglückliche Ehe“, wie Heidi Hartmann sagt. Ich würde hinzufügen, meistens lebten sie in einer „außerehelichen Gemeinschaft“, wobei das Unglück nicht im „Außerehelichen“ läge, sondern darin, dass diese „Außerehelichkeit“ – von einem patriarchalen Standpunkt aus – als zufällige Gemeinschaft oder „wilde Ehe“ gewertet wird.“*

#### 3.1. Verbindungen und Reibungen

##### 3.1.1. Sozialistische Ideologie und Gleichstellungsrecht

Das Besondere am autokratisch-sozialistischen Machthaber im Vergleich zu den meisten demokratisch-kapitalistischen Regierungen ist, dass die gesetzliche Gleichstellung der Frauen ad hoc in der Verfassung und in einfachen Gesetzen verankert wurde, unabhängig davon wie die gelebte Realität der Bevölkerung am Land und in der Stadt<sup>35</sup> aussah und ob eine derartige Gleichstellung von dieser im Hinblick auf die existierenden Lebenskonzepte, Moralvorstellungen und persönlichen Überzeugungen auf Verständnis und Akzeptanz stieß. Es war weder der politische Rückhalt durch die breite Bevölkerung notwendig, noch hatten sich Frauen im Prozess der Bewusstseinswerdung und Selbstermächtigung in Form von Massendemonstrationen ihre Grundrechte gegen den Willen der Machthaber erkämpft. Der Gesetzgeber agierte somit unabhängig von zivilgesellschaftlichen Tendenzen und orientierte sich nicht an der Mehrheitsauffassung der Bevölkerung. Die formale Gleichstellung, also der rechtliche Rahmen für eine Gleichberechtigung der Geschlechter wurde bereits zu Beginn geschaffen und musste sodann ausgefüllt werden.

Die gesetzliche Gleichstellung der Frau wurde schon in der ersten Verfassung des Sozialistischen Jugoslawien im Jahr 1946 (Art. 24) verankert. (Stojčić 2009:112) In dieser ersten Verfassung der Föderativen Volksrepublik Jugoslawien (FNRJ; später SFRJ) bekamen Frauen formal das passive und aktive Wahlrecht. Dieses Wahlrecht wurde ihnen bereits 1941

---

<sup>35</sup> Für weiterführende Literatur zu den Geschlechterbeziehungen und der Lebenssituation von Frauen in Jugoslawien in der ersten und zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl.: Blagojević Hjuson, Marina (2015): *Sutra je bilo juče: prilog društvenoj istoriji žena u drugoj polovini 20. veka u Jugoslaviji*, Novi Sad : Zavod za ravnopravnost polova; Božinović, Neda (1996): *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Beograd: Pinkpress; Duhaček Daša, Ivanović Zorica, Zaharijević Adriana (Hg.) (2012): *Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002*, Novi Sad: Artprint; Gudac -Dodić Vera, *Žena u socijalizmu*, Beograd: INIS; Gudac-Dodić, Vera (2011): *Žena je temelj kuće: žena i porodica u Srbiji tokom dvadesetog veka*, Beograd: INIS; Kaser, Karl (2008): *Patriarchy after patriarchy: gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000*, Wien u.a: LIT-Verlag; Perović, Latinka (Hg.) (1998): *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka. - 2, Položaj žene kao merilo modernizacije*, Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije; Sklevicky, Lydia (1996): *Konji, žene, ratovi*, Zagreb: Ženska infoteka; Stein Ehrlich, Vera (1964): *Porodica u transformaciji: studija u tri stotine jugoslavenskih sela*, Zagreb: Naprijed

innerhalb des Volksbefreiungskampfes bei Abstimmungen zu den Volksausschüssen zuteil. (Đokanović, Dračo & Delić 2014:108) In kommunistischen Ländern galt bereits seit der russischen Revolution offiziell die Parole, dass mit der Inauguration des sozialistischen Systems reflexartig die volle Emanzipation der Frau folgen würde. (Jančar 1985:201)

Trotz dieses Anscheins einer bereits vollendeten Mission folgte eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen, die die Gleichstellung im Bereich des Ehe- und Erbrechts sowie durch Regelung des Schwangerschafts- und Mutterschutzes und des Verhältnisses von Eltern zu ihren Kindern usw. konkretisierten. Die Abtreibung war noch bis Anfang der 1950er Jahre verboten und wurde dann aus medizinischen sowie gesundheitlich-sozialen Gründen erlaubt. In den 60er-Jahren folgte schließlich die weitgehende Liberalisierung. (Sundhausen 2013:150) 1960 hatte Jugoslawien die absolute Freiheit der Frauen erklärt, selbst zu entscheiden, ob sie Mütter werden wollten oder nicht. (Kaser 2008:131) Abtreibungen waren bis zur 10. Schwangerschaftswoche ohne Begründung rechtlich zulässig. Die Verfassung von 1974 machte Familienplanung zu einem konstitutionellen Recht, womit die reproduktionelle Selbstbestimmung erfasst war und die Abtreibung legalisiert<sup>36</sup> wurde. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:732) Damit war Jugoslawien das einzige Land, das das Recht auf Schwangerschaftsabbruch verfassungsrechtlich verankerte. (Sundhausen 2013:150) Die offizielle Frauenorganisation, die Konferenz für die gesellschaftliche Aktivität der Frauen (KDAŽ), hatte bei der Verabschiedung einiger Gesetze für stärkere Frauenrechte mitgewirkt. Das verfassungsrechtlich verankerte Recht auf freie Bestimmung der Reproduktion geht auf ihren Einfluss zurück. Offiziell wurde es als Angelegenheit des Sozialistischen Bundes der Arbeiter\*innen (SSRNJ) behandelt, weshalb die meisten Frauen nicht vom KDAŽ über ihre Rechte informiert wurden. Daher befolgten Frauen primär religiöse Moralvorstellungen oder traditionelle Gepflogenheiten. (Božinović 1995:17) Die einzelnen Republiken konnten die rechtliche Regulierung der Abtreibung selbst bestimmen, allerdings mussten sie der Bundesverfassung entsprechen. In der Praxis wurde die Abtreibung tatsächlich sehr häufig als nachgeschaltetes Verhütungsmittel benutzt. Verschiedene Kontrazeptiva waren zwar zugänglich, aber aufgrund von Versorgungsknappheit schwer zu bekommen und darüber hinaus wenig beworben. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:732) 1978 wurde ein weiteres Gesetz hinsichtlich der Abtreibung unter dem Titel „Gesetz über die gesundheitlichen Maßnahmen zur Verwirklichung des Rechts auf die freie Entscheidung Kinder zu bekommen“ erlassen. (Prlenda 2011:156)

---

<sup>36</sup> In Österreich ist der Schwangerschaftsabbruch noch immer ein Straftatbestand, der aber bei Vorliegen bestimmter Strafausschlussgründe straffrei bleibt.

Die Ehe wurde mit der ersten Verfassung von 1946 als säkulare Praxis im Sinne eines zivilrechtlichen Instituts anerkannt. Das Ehegesetz von 1949 postulierte die Ehe als Basis der Familie und anerkennt die soziale und ökonomische Gleichstellung der Ehegatten. Es garantierte gleiche Eigentumsrechte, das Recht auf Erwerbstätigkeit für beide Ehepartner sowie gleiche Rechte und Pflichten gegenüber den Kindern. Seit 1965 hatten Ehemann und Ehefrau das Recht den Familiennamen frei zu wählen. In der Praxis wurde die Ehe allerdings weiterhin sehr traditionell gelebt. Viele entschieden sich noch immer für religiöse Vermählungen und Frauen nahmen für gewöhnlich den Nachnamen des Mannes an. Der Wohnort des Mannes<sup>37</sup> und seine Erwerbstätigkeit hatten Vorrang. Die traditionelle Arbeitsteilung im Haushalt überwog, auch wenn eine Veränderung in der jüngeren Generation spürbar war. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:731f)

Die Scheidung war für beide Ehepartner gleichermaßen rechtlich möglich. Die Verfassung von 1974 führte die Scheidung im gegenseitigen Einvernehmen ein und eliminierte die meisten Scheidungsgründe aus Verschulden. Gemeinsames Vermögen sowie die Obsorge über die Kinder ab dem 10. Lebensjahr wurden nach Erwägung vom Gericht zugewiesen. In der Regel erhielt die Frau das Sorgerecht, wobei die Zahlung von Alimenten häufig mehrfach gerichtlich eingefordert werden musste. Außereheliche Kinder waren seit 1974 mit ehelichen Kindern gleichgestellt, wobei die sozialen Stigmata für Mutter und Kind erhalten blieben. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:732)

Die 1974 erfolgte große Verfassungsänderung anerkannte die Notwendigkeit Diskriminierungen aufgrund von Mutterschaft und de facto weiterbestehende Ungleichheiten zwischen Männern und Frauen zu beseitigen. Der implementierte Mutterschutz beinhaltete medizinische Versorgung durch das öffentliche Gesundheitswesen sowie gleich lange Karenzzeiten für Frauen und Männer (105-210 Tage) oder eine Reduzierung der Arbeitszeit von 8 auf 4 Stunden pro Tag. Beide Elternzeitmodelle waren bei vollem Lohn, der durch die Krankenkassen übernommen wurde, möglich. Vater oder Mutter konnten darüber hinaus um weitere bezahlte Karenzzeiten ansuchen. In Zeiten hoher Arbeitslosigkeit wirkte sich diese Regulierung allerdings dahingehend aus, dass Arbeitgeber vorzugsweise Männer anstellten, um Kosten und Verwaltungsaufwand einzusparen. Kindergeld konnte bis zum 15 oder 26 Lebensjahr, wenn sich das Kind weiterhin in Ausbildung befindet, bezogen werden. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:732)

---

<sup>37</sup> Kaser, der das Patriarchat im südosteuropäischen Raum untersucht hat, beschreibt die Patrilokalität, derzufolge der Wohnort eines Ehepaars am Wohnort des Vaters des Ehemannes begründet wird, als weit verbreitet am Balkan. (Kaser 2008:63)

Auch abseits des Familienrechts gab es bedeutsame Gleichstellungsinitiativen. Anfang der 70er-Jahre wurde der Frauenfußball nach leidenschaftlichen Diskussionen zugelassen. Für viele Frauen brach eine neue Ära an, die eng mit dem verbesserten Bildungsniveau und einem erhöhten Beschäftigungsgrad verbunden war und sich allgemein in größerer individueller Selbstbestimmung äußerte. (Sundhaussen 2013:150)

Die rechtliche Gleichstellungspraxis, die gewissermaßen der gelebten Realität vorausging, hatte allerdings vielfältige Folgen. Unter anderem empfanden einige Frauen die Befreiung von der elterlichen und ehelichen Vormundschaft als wären sie in eine Welt voller sozialer und ökonomischer Unsicherheiten geworfen worden, ohne auf den Schutz ihrer Familie bauen zu können. Verbunden mit der enorm schnellen Urbanisierung und Industrialisierung in der Nachkriegszeit führten die sozialen Veränderungen zu Verwirrung und Zurückhaltung. Jančar erklärt damit auch, warum Frauen nicht in viel größerer Zahl und offensiver in das öffentliche Leben vorgedrungen sind. Allerdings sieht sie deren politische Reaktion mittelbar in den steigenden Scheidungs- und Abtreibungsraten abgebildet. (Jančar 1985:204) Rihtman-Auguštin teilt die Beobachtung, dass große gesellschaftliche Umbrüche und einschneidende Veränderungen in der Lebensführung zu einer Rückbesinnung auf das Traditionelle führen können. So konnte etwa beobachtet werden, dass jugoslawische Gastarbeiterinnen\* sich besonders um die Aufrechterhaltung des traditionellen Familienmodells bemühten. Somit hatte die Doppelbelastung durch Beruf und Familie im kapitalistischen Ausland die gleichen Auswirkungen wie im sozialistischen Inland. Im jugoslawischen Alltag entschuldigte man zwar das Fernbleiben der Frauen von der Arbeit aufgrund familiärer Pflichten (z.B. Krankheit des Kindes), doch die Vernachlässigung des Haushalts – auch neben einer Vollzeitbeschäftigung – verzieh man ihr nicht. Das langlebige Stereotyp der Hausfrau stahl den Frauen die Energie und Zeit um aufzubegehren und politisch aktiv zu werden. (Rihtman-Auguštin 1987:57) Durch diese erschöpfende Auslastung in allen Lebensbereichen blieb wenig Raum für Neues und aktives Gestalten, stattdessen wurde am gewohnten Konzept von Familie, Haus und Kindern festgehalten. Das private Leben wurde dem politischen und öffentlichen vorgezogen. (Milić 1993:111f)

Die SFRJ unterzeichnete 1979 das UN-Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW), das 1981 in Kraft trat. (Đokanović, Dračo & Delić 2014:109) Die Konvention ist auch heute noch international bestimmend in Bereich der Gewaltprävention. Außer Betracht bleibt jedoch häufig die fehlende Gesetzgebung im Bereich des Gewaltschutzes. Häusliche Gewalt gegen Frauen und Kinder wurde nämlich in keinem der sozialistischen Staaten rechtlich verfolgt, da sie der privaten Sphäre der Bürger\*innen

zugerechnet und deshalb nicht staatlicher Regulierung unterworfen wurde. (Pejić 2009:22) So gab es auch in Jugoslawien keinen adäquaten Rechtsschutz für Opfer häuslicher Gewalt oder von Kindesmisshandlung. Ebenso fehlten gerichtliche Maßnahmen wie einstweilige Verfügungen und eigene Familiengerichte. (Kesić 2002:69)

Da die Gleichstellung der Geschlechter von der Kommunistischen Partei ideologisch unterstützt wurde, wurden sämtliche bestehenden rechtlichen Normen diesem Prinzip angepasst. Ebenso wurden alle Resolutionen der Vereinten Nationen und alle Konventionen des International Labour Office (ILO) betreffend die soziale und ökonomische Lage von Frauen ratifiziert. (Kavčič 1990:156) Da die Beteiligung der Frauen am Arbeitsmarkt den Kern der Klassenrevolution und das Zugpferd ihrer Emanzipation darstellte, war tatsächlich ein Zuwachs an erwerbstätigen Frauen zu beobachten. Der Frauenanteil an der Gesamtzahl der Arbeitnehmer\*innen stieg von 28,5% (1948) auf 31,8% (1971) und 36,1% (1981). (Sundhaussen 2013:150) Im sozialistischen Jugoslawien war Lohnarbeit die Basis des sozialen sowie ökonomischen Systems. Infolgedessen stellte das Bestehen eines Arbeitsverhältnisses die Grundlage für die Inanspruchnahme der sozialen Grundrechte dar. Darüber hinaus wurde angenommen, dass die Gleichstellung am Arbeitsplatz die Emanzipation der Frau in allen Lebensbereiche herbeiführen würde. Aus diesen Gründen wurde der Beschäftigung von Frauen in politischer Hinsicht besonders viel Aufmerksamkeit geschenkt. (Kavčič 1990: 156f)

Frauen als Arbeiterinnen im sozialistischen Jugoslawien waren diachron betrachtet eine wesentliche Arbeitskraft beim Ausbau des Landes und der Industrialisierung. Sie haben oft unbezahlte Arbeit geleistet und waren daher seitens des Staates die bevorzugte Arbeitskraft. Als nach den 1950er Jahren der vormals bestehende Bedarf an einer großen Masse an unqualifizierten Arbeitskräften zurückging und das Selbstverwaltungssystem teurer wurde, wurden die Frauen wieder vom Arbeitsmarkt ausgesondert. Daraufhin wurden auch die hohen Kinderbeiträge gesenkt, einige Kinderbetreuungsstätten sowie Babykrippen geschlossen, was nochmals mehr Frauen in den Haushalt zurückdrängte. Dies zeigt, dass die von Frauen geleistete Arbeit vielmehr Ausdruck eines ökonomischen Bedürfnisses war, als die Anerkennung ihrer Gleichheit durch den Staat. Das sozialistische System unterstützte die Frauen nicht berufstätig zu werden, sondern sah sie als Ersatz für die bevorzugte männliche Arbeitskraft, die im politischen und öffentlichen Leben tätig wurde. (Đokanović, Dračo & Delić 2014:114ff)

Die Kinderbetreuungs- und Vorschuleinrichtungen nahmen bis Mitte der 1980er Jahre wieder zu, sodass immer mehr Frauen dazu in der Lage waren eine Vollzeitbeschäftigung

anzustreben. Das Angebot an Kinderbetreuung war aber nach wie vor unzureichend. 1979 waren nur 8% der 0-7-jährigen Kinder in Kindertagesstätten untergebracht. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:732) Dennoch stellt Kavčič fest, dass Ende der 1980er Jahre die berufstätigen Frauen beinahe ausschließlich Vollzeit beschäftigt waren.<sup>38</sup> (Kavčič 1990:168)

Es gab sogar arbeitsrechtliche Regelungen, die im Besonderen Frauen den Arbeitsalltag erleichtern sollten. So wurden z.B. Frauen während der Schwangerschaft und der Menstruation von gewissen Tätigkeiten befreit, wenn sie etwa langes Stehen erforderten oder das Lenken von Fahrzeugen wie Straßenbahnen, Autobussen, Zügen oder Traktoren umfassten. (Đokanović, Dračo & Delić 2014:115) Die Verfassung aus 1946 garantierte bereits gleiche Entlohnung für gleiche Arbeit unabhängig vom Geschlecht. In Phasen begrenzter Arbeitsmöglichkeiten wurden Männer jedoch bevorzugt angestellt. Frauen fanden hauptsächlich in schlechter bezahlten Berufszweigen Beschäftigung, wie etwa im Dienstleistungssektor, im Bildungs- und Kulturbereich. 1980 waren noch immer mehr Frauen in der Landwirtschaft (36%) als in der Industrie (22,7%) tätig. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:731) Darüber hinaus zeigte sich ein Trend in Jugoslawien, der weltweit beobachtet werden kann, nämlich die überwiegende Beschäftigung von Frauen in weniger gewinnbringenden und arbeitsintensiveren Branchen sowie für Tätigkeiten, die entweder keine oder eine geringere Ausbildung voraussetzten oder für die Frauen aufgrund ihrer Rolle als Hausfrau und Mutter geeigneter empfunden wurden. Daher arbeiteten Frauen vorwiegend in sozialen Berufen, in der Elektronik- und Textilindustrie, in der Tabakproduktion und -verarbeitung, in der Gastronomie und im Tourismus. Aber auch Fließbandarbeit, administrative Arbeit, Jobs in der Telefonzentrale sowie Reinigungsarbeit wurde vorwiegend von Frauen erledigt. (Mežnarić 1985:216ff) Diese Ergebnisse bringen Silva Mežnarić zu folgender Schlussfolgerung: „direct production“ and “direct administration“ in the economy of Slovenia rests largely upon employed women.“ (Mežnarić 1985:218) Während in der sozialistischen Republik Slowenien 1985 bereits 57% der Frauen einer Erwerbstätigkeit nachgingen (Mežnarić 1985:216), waren es 1987 in ganz Jugoslawien 38,7%. Somit waren Frauen zwar in der Arbeiterschaft unterrepräsentiert, das bedeutet aber nicht, dass der Rest der weiblichen Bevölkerung nicht arbeitete. Die Statistiken zur Erwerbsarbeit erfassen nur formale Arbeitsverhältnisse und lassen Kindererziehung, Haushalt und Landwirtschaft zum Selbsterhalt bzw. als Nebenerwerb außer Acht. Diese Arbeit wurde von Frauen unentgeltlich

---

<sup>38</sup> Die vorwiegende Vollzeitbeschäftigung ist ein bemerkenswerter Unterschied zu kapitalistischen Gesellschaften, wo die historische Verflechtung von Patriarchat und Kapitalismus dazu geführt hat, dass Frauen häufiger Teilzeit beschäftigt waren, um neben der Lohnarbeit gleichzeitig für den Haushalt und die Kinderfürsorge zuständig zu sein. (Hoppe 2002:170)

erbracht, weshalb ihnen auch nicht die Sozial- und Pensionsleistungen einer\*s Arbeiter\*in zustanden, auch wenn die Arbeitsbelastung um ein Vielfaches größer sein konnten. (Renner zit. n. Kavčič 1990:159) Die Mehrheit der Haushalte in ganz Jugoslawien lebte in den 1980er Jahren immer noch von gemischten Arbeitsformen, wobei Männer meistens der Lohnarbeit in einem Unternehmen nachgingen und Frauen zu Hause arbeiteten, indem sie das Land bewirtschafteten und Vieh züchteten. Oft trugen Frauen mit ihrer nicht offiziellen und somit unsichtbaren Arbeit viel mehr zum Familienbudget bei als die Löhne ihrer Männer. Dennoch blieb ihre Arbeitsleistung formal nicht anerkannt. (Kavčič 1990: 171)

Auch in der Wissenschaft wurde Frauen der berufliche Aufstieg schwer gemacht. Der Großteil war als Fachkraft für Bibliotheken bzw. in den Bereichen Dokumentation, Veröffentlichung, Statistik, Buchführung oder als Sekretärin sowie Daktylographin tätig. (Rihtman-Auguštin 1987:56) Im Bildungswesen, das heißt in den Schulen und Universitäten, glichen sich die Anteile von Mädchen und Buben bis in die späten 1980er Jahre beinahe an, wobei der Anteil der Mädchen knapp unter 50% blieb (bei einem Anteil an der Gesamtbevölkerung von ca. 51%). Nur auf dem höchsten Bildungsniveau, im Bereich der Doktorand\*innen, blieb die Kluft groß. Im Zeitraum von 1945-1987 war der Anteil der Doktoratsabsolventinnen\* nie höher als 22,7%. (Kavčič 1990: 160f) Dies zeigt, dass die Diskriminierung von Frauen unmittelbar dort einsetzt, wo Arbeit und Karriere beginnen und das unabhängig von einer etwaigen Mutterschaft, sondern allein auf Basis ihres Geschlechts.

Hinsichtlich der Bezahlung war es faktisch schwer zu ermitteln, ob es zu geschlechtsspezifischen Diskriminierungen kam, da Frauen in Jugoslawien tatsächlich gleiche Bezahlung für gleiche Arbeit bekamen und da etwaige Ungleichbehandlungen mittelbar erfolgen konnten, ohne im Nettoeinkommen sichtbar zu sein. Mežnarić sieht daher das Problem in Jugoslawien nicht in einer Diskriminierung durch die Einkommensverteilung, sondern vielmehr in der geschlechtsspezifischen Diskriminierung durch einen ungleichen Zugang zu den Bedingungen einer gleichen Einkommensverteilung. Dies geschieht durch eine substantielle Segregation von Berufen für bestimmte Gruppen (Führungspositionen) oder wenn bestimmte Jobs nur bestimmten Gruppen vorbehalten bleiben, die hinsichtlich Geschlecht, Rasse oder Nationalität determiniert sind. (Mežnarić 1985:219)

Hinsichtlich der politischen Beteiligung zeichnet sich die geringere Partizipation von Frauen noch viel deutlicher ab als am Arbeitsmarkt, da eine politische Tätigkeit für Frauen eine zusätzliche Verpflichtung neben Haushalt und etwaiger Kindererziehung bedeutete, die sich zeitlich nicht vereinbaren ließ. Der Bund der Kommunisten Jugoslawiens war die einzige Organisation mit politischer Macht in diesem Einparteiensystem. 1985 waren 27% der

Mitglieder des BdKJ Frauen, während es im Zentralkomitee nur mehr 14,1% waren. Im Präsidium des Zentralkomitees gab es keine einzige Frau. Im ganzen Land, das aus 22 Millionen Einwohner\*innen bestand, bekleideten nur zwei oder drei Dutzend Frauen prestigeträchtige und einflussreiche Positionen. (Kavčič 1990:163ff) Eine dieser nennenswerten Ausnahmen war Milka Planinc, die 1983 als erste Frau das Amt der Ministerpräsidentin in Jugoslawien innehatte. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984b:731) In den Regierungsorganen, die nach dem Delegiertensystem organisiert waren, waren Frauen 1986 auf kommunaler Ebene zu 17,1% vertreten, auf der Ebene der Republiken und autonomen Provinzen zu 19,3% und auf föderaler Ebene zu 17,1%. Die Beteiligung ist in den letzten 20 Jahren sogar zurückgegangen. (Kavčič 1990:162)

Jančar stellt fest, dass die Erlangung voller politischer Rechte in Jugoslawien zwar zu einer vermehrten Beteiligung der Frauen in den Selbstverwaltungsinstitutionen führte. Das Muster dieser Beteiligung ähnelte dennoch jener in den industrialisierten, kapitalistischen Ländern. Das heißt, es waren mehr Frauen in den niedrigeren und weniger einflussreichen Positionen vertreten und kaum welche in Führungspositionen. (Jančar 1985:203)

Während der jugoslawische Staat stark in die öffentliche Sphäre und den Bereich der Arbeit intervenierte, fehlten einige jener Sozialexperimente, mit denen die anderen Ostblockstaaten versuchten das Leben ihrer Bevölkerung zu bestimmen, wie etwa die Idee der „sozialistischen Stadt“ und die Konstruktion der Familie als Ort für die Kultivierung der „sozialistischen Lebensweise“. Die Familie wurde in Jugoslawien nie zum Objekt eines geplanten Social Engineerings und die „sozialistische Lebensweise“ war höchstens ein diffuses ideologisches Normativ, dem im Alltag keine Bedeutung zukam. Auch in den anderen staatssozialistischen Staaten war „die sozialistische Familie“ Fiktion geblieben. Der Rückzug der Menschen ins Private musste toleriert werden.<sup>39</sup> In Jugoslawien war jedoch im Gegensatz dazu der primäre Lebensbereich von Anfang an nicht Gegenstand des Gestaltungswillens der Partei geworden. Die sozialistische Gesellschaft wurde nicht als ganzheitliche Sozialkonstruktion begriffen, die jeden Aspekt des menschlichen Daseins ergreifen soll. (Höpken 2013:54ff)

Das bedeutet aber nicht, dass es in Jugoslawien keine diskursive Konstruktion von Geschlechterrollen in der Familie sowie der „sozialistischen Frau“ gegeben hat.<sup>40</sup> Wie Kamin

---

<sup>39</sup> Einhorn nennt die private Sphäre in den sozialistischen Staaten einen möglichen Ort der Individualität und Unabhängigkeit, wo Widerstand gegen den gewaltsam interferierenden Staat geübt werden konnte. (Einhorn 1993:44f) Pejić warnt jedoch vor der Glorifizierung des Zuhauses als widerständigen und vor staatlichen Eingriffen sicheren Ort, da dadurch häufig von den dort praktizierten patriarchalen Machtverhältnissen und häuslicher Gewalt ablenkt wird. (Pejić 2009:21f)

<sup>40</sup> Zu Geschlechterpolitiken im Sozialismus in Südosteuropa vgl. Simić, Ivan (2018): *Soviet Influences on Postwar Yugoslav Gender Policies*, Palgrave Macmillan; Jovanović Miroslav, Naumović Slobodan (Hg.) (2004): *Gender relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and*

und Vezovnik (2017) anhand der Analyse von ernährungsbezogenen Artikeln in der slowenischen Zeitschrift *Naša Žena* aufzeigen, verhalf dieses Lifestyle-Magazin dem jugoslawischen sozialistischen Projekt zur Propagierung der idealen sozialistischen Frau. Sie argumentieren sogar, dass diese Zeitschrift zum wesentlichen Verbündeten für die Implementierung sozialistischer Ideen im Alltagsleben der Sloweninnen\* wurde. Die Artikel legitimierten die diversen Rollen der Frau als Arbeiterin, Ehefrau, Mutter und Haushälterin, deren Essenz darin lag eine gesunde Bevölkerung aufrechtzuerhalten, um die Produktivität der Arbeiter\*innen sicherzustellen. Die Körper der Menschen wurden als Maschinen betrachtet und die Frauen als Ingenieure, die für die Instandhaltung verantwortlich waren.<sup>41</sup> Die in der sozialistischen Frauenzeitschrift skizzierte Figur der Frau war somit nicht die einer Hausfrau, sondern einer alles in einem vereinenden „Managerin“, die für ein besseres Leben aller Familienmitglieder arbeitete. Frauen wurden als Teil einer imaginären Gemeinschaft porträtiert, die allein durch das „Frausein“ verbunden war. Darüber hinaus war sie jedoch auch Teil einer noch größeren Gemeinschaft, der sozialistischen Gesellschaft. Die sozialistische Frau war folglich nicht nur ihrer Familie verpflichtet, sondern auch dem Kollektiv.<sup>42</sup> (Kamin & Vezovnik 2017:89f) Stojčić zufolge gab es ein Nebeneinander sowie Verbindungen zweier Vorstellungen der Frau, nämlich der Frau als „sozialistischer, arbeitender Mensch“ in der öffentlichen Sphäre sowie der Frau mit einer „westlichen“ konsumorientierten Darstellung von Weiblichkeit in der privaten Sphäre. Die dominante Ideologie des Alltagslebens war jedoch letztere und somit eine kapitalistisch geprägte.<sup>43</sup> Der mythologisierende Diskurs des gesellschaftlichen Fortschritts in Jugoslawien mit der „befreiten“ und „verwestlichten“ Frau zeichnet allerdings ausschließlich die Erfahrungen von Frauen aus dem Mittelstand und dem gehobenen Mittelstand in urbanen Räumen nach. Die

---

*20th Century*, Münster: LIT-Verlag; Baker, Catherine (Hg.) (2017): *Gender in twentieth-century Eastern Europe and the USSR*, Palgrave Macmillan; Gal Susan, Kligman Gail (2011): *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative-Historical Essay*, Princeton University Press; Penn, Shana (2009): *Gender Politics and Everyday Life in State Socialist East and Central Europe*, Basingstoke: Palgrave Macmillan; Havelková Hana, Oates-Indruchová Libora (2014): *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice*, London: Taylor and Francis

<sup>41</sup> Kaser stellt gleichermaßen fest, dass der sozialistische Staat auf viele Arten intervenierte. Eine dieser Interventionen war es, die Körper der Menschen als Staateigentum anzusehen und an die sozialistischen Körperpolitiken anzupassen. (Kaser 2008:117)

<sup>42</sup> In Anbetracht dieser höchst moralisierenden Funktion der *socialist superwoman* und der darin sichtbar werdenden Verhandlung von Herrschaft im Alltagsleben befürworten die Autorinnen eine differenzierte, an der Schnittstelle mehrerer Diskurse angelegte Analyse, um ein komplexeres Verständnis für das Leben im Sozialismus zu bekommen. (Kamin & Vezovnik 2017:89ff)

<sup>43</sup> Jambrešić Kirin weist darauf hin, dass es aus heutiger Perspektive schwer ist die unterschiedlichen Charakteristika der sozialistischen gegenüber der dominierenden kapitalistischen Männlichkeit und Weiblichkeit für einen bestimmten Zeitraum herauszuarbeiten. Fest steht, dass sich das idealisierte Bild der sozialistischen Männlichkeit und Weiblichkeit von der Nachkriegszeit bis zum Zusammenbruch des Sozialismus in Jugoslawien radikal geändert hat und dass bis zum Schluss kein Konsens über einen beispielhaften Entwurf einer mustergültigen Frau sowie eines sozialistischen Vorzeigemannes gab. (Jambrešić Kirin 2011:48f)

Lebensrealität von Frauen aus ruralen Gegenden sowie ärmeren und benachteiligten Schichten oder auch von Frauen, die der islamischen Glaubensgemeinschaft angehörten, gerät in den Mainstream-Diskursen weitgehend aus dem Blick. (Stojčić 2009:112)

In dieser Hinsicht ist es erwähnenswert, dass im sozialistischen Jugoslawien das Gesetz über das Abnehmen des Niqab und der Burka (*zar i feredža*) beschlossen wurde. Die Islamische Glaubensgemeinschaft stand diesem Vorhaben affirmativ gegenüber, da es aus ihrer Sicht nicht den religiösen Grundsätzen widersprach. Das Tragen des Niqab und der Burka sei vielmehr Tradition gewesen als ein religiöses Gebot. Bevor es zum Erlass des Gesetzes kam, wurde diese Frage auf dem 2. Kongress des AFŽ 1947 in Sarajevo diskutiert und schließlich die Resolution über den Anstoß einer muslimischen Frauenbewegung<sup>44</sup> zum Ablegen der Gesichtsverhüllung (nicht des Kopftuches) beschlossen. Diese Aktion wurde durch den AFŽ initiiert und stand unter der Direktive der KPJ. Sie hatte zum Ziel, dass sich die muslimischen Frauen selbst organisieren und auf Eigeninitiative das Ablegen von Niqab und Burka bewerben. Dieser Akt sollte öffentlich stattfinden, um noch mehr Frauen zur Abnahme des gesichtsverhüllenden Schleiers zu bewegen. Einige Frauen folgten diesem Aufruf und legten tatsächlich öffentlich bei einem Frauentreffen den Niqab ab. Doch es blieb nicht bei diesem Primat der freiwilligen Entscheidung. 1950 wurde schließlich ein Gesetz erlassen, mit dem das Tragen von Niqab und Burka verboten wurde, ebenso wie die Nötigung zur Gesichtsverhüllung.<sup>45</sup> Das Kopftuch (Hijab) wurde nicht verboten, allerdings verschwand es dennoch allmählich aus dem Stadtbild und auch aus der ländlichen Umgebung. Als Grund für das Verbot wurde genannt, dass es die jahrhundertealte Unterdrückung und kulturelle Rückständigkeit der muslimischen Frau beseitigen sowie die volle Gleichstellung und die breite Teilnahme am gesellschaftlichen, kulturellen und landwirtschaftlichen Leben ermöglichen sollte. Noch vor dem Inkrafttreten des Gesetzes hatten Mitglieder des AFŽ mit einer Propagandaaktion und auch durch die Leistung von Überzeugungsarbeit in ländlichen Gegenden zum Ablegen der Gesichtsverhüllung beigetragen. (Đokanović, Dračo & Delić 2014:110f)

Im Wesentlichen zeichnet sich in wissenschaftlichen Arbeiten sowie persönlichen Erfahrungsberichten deutlich das Bild ab, dass im Sozialismus die Machtbeziehungen, die auf männlicher Dominanz und weiblicher Unterordnung sowie der heteronormativen Ökonomie

---

<sup>44</sup> Für weiterführende Literatur über die Emanzipation der muslimischen Frauen vgl. Ballinger, Pamela & Ghodsee, Kristen (2011): „Socialist Secularism: Religion, Modernity, and Muslim Women's Emancipation in Bulgaria and Yugoslavia, 1945-1991“ in: *Aspasia*, Vol. 5, S. 6-27

<sup>45</sup> Für das widerrechtliche Tragen von Niqab und Burka gab es eine Strafe von bis zu 3 Monaten Haft oder eine Geldstrafe bis zu 20.000 Dinar. Die Nötigung zum Tragen eines gesichtsverhüllenden Schleiers stand unter einer Strafe von bis zu zwei Jahren Zwangsarbeit oder eine Geldstrafe von bis zu 50.000 Dinar. (Đokanović, Dračo & Delić 2014:111)

basierten, perpetuiert wurden – der liberalen Gesetzgebung zum Trotz. Dies war im Bereich der Massenkultur ganz offensichtlich. Schließlich wurde die Presse in sozialistischen Ländern durch das Establishment, das keine freien Journalist\*innen tolerierte, überwacht und kontrolliert. In den Zeitschriften ließen sich die Genderhierarchien leicht feststellen. Die sozialistische Frau war eine werktätige Mutter, die sowohl im öffentlichen, als auch im privaten Bereich tätig wurde. (Pejić 2009:22) Für Jalušič bedeutete die „Emanzipation des arbeitenden Volkes“ lediglich das Einschließen in die Ersatz- und halböffentliche Sphäre der Arbeit. Es gab ihr zufolge keine Öffentlichkeit im eigentlichen Wortsinn. Frauen wurden als *animal laborans* nur im halböffentlichen Raum anerkannt, allerdings nicht als politische Subjekte. (Jalušič 1998:461) Einhorn teilt die Feststellung, dass Frauen nicht als gleichberechtigte Bürger\*innen emanzipiert wurden, sondern als *worker-mothers*. Diese duale Rolle wurde legislativ verankert und in der Alltagspraxis verfestigt. Die reproduktive sowie fürsorgliche Rolle der Frau war somit gleichermaßen ein zentraler Bestandteil der sozialistischen Ideologie und entscheidend für die Aufrechterhaltung des Systems. (Einhorn 1993:40)

Hinsichtlich der Rechte von Homosexuellen im sozialistischen Jugoslawien zeigte sich ein ähnlicher Prozess wie in der gesamtjugoslawischen Entwicklung vom Totalitarismus der Nachkriegszeit zur Liberalisierung ab Mitte der 1960er Jahre. In den ersten Nachkriegsjahren waren gleichgeschlechtliche Handlungen für Frauen sowie Männer verboten. Homosexuelle, die in der stalinistischen Ideologie als „unzüchtige bourgeoise Dekadente, Verderber der Jugend und Saboteure des Sozialismus“ angesehen wurden und dem Aufbau des orthodoxen Sozialismus im Weg stünden, konnten bis zu zehn Monaten Haft verurteilt werden. (Dota 2017a) Bis 1950 gab es eine intensive Phase der Verfolgung sowie Verurteilung homosexueller Menschen. Darauf folgten ein Rückgang der strafrechtlichen Verfolgungen sowie die Dekriminalisierung von lesbischem Sex 1951, während homosexueller Geschlechtsverkehr unter Männern strafbar blieb. Letzteres war keineswegs eine jugoslawische Ausnahme, sondern ein gesamteuropäisches Phänomen. (Dota 2017b) Lesbischer Sex wurde in dieser heteronormativen patriarchalen Denktradition nicht als sexueller Akt wahrgenommen, sondern als unzüchtige Handlung, die „nur“ als Bagatelldelikt eingestuft wurde. (Vasić 2012:345) Die Strafbarkeit des homosexuellen Geschlechtsverkehrs zwischen Männern wurde zwar erst 1953 in § 186 Abs. 2 des jugoslawischen Strafgesetzbuches normiert, dennoch fand die Hochphase der Verfolgung 1948/49 statt. Darüber hinaus wurde homosexuellen Menschen die Mitgliedschaft in der KPJ untersagt. (Jurčić 2011:93f) Der Phase gerichtlicher Verfolgung folgte jene medizinisch-therapeutischer

Repression durch Pathologisierung und Behandlungsversuche. (Dota 2017b) Dota<sup>46</sup>, der die Geschichte schwuler Menschen in der Sozialistischen Republik Kroatien untersucht hat, konnte allerdings eine auflockernde Haltung gegenüber der Homosexualität in den folgenden Jahrzehnten feststellen. Ab Mitte der 1960er Jahre kann eine allmähliche Entspannung auf gesellschaftlicher Ebene beobachtet werden, die ab den 1970er Jahren sogar zu einer positiven medialen Sichtbarkeit führte. Schließlich kam es 1977 zur Legalisierung von sexuellen Handlungen zwischen schwulen Männern in Slowenien, Kroatien, Montenegro und der Vojvodina. (Dota 2017a) Da mit der Verfassungsänderung von 1974 das Bundesstrafgesetzbuch abgeschafft und die Gesetzgebungskompetenz den Ländern und autonomen Provinzen übertragen wurde, blieb männliche Homosexualität in Bosnien und Herzegowina, Serbien, Kosovo und Mazedonien bis nach dem Zerfall der SRFJ verboten. (Vasić 2012:346) Dies wurde durch die Dezentralisierung und die Vervielfältigung der Machthaber in der SFRJ möglich, obwohl das Zentralkomitee des BdKJ und die Lehrstühle für Strafrecht in ganz Jugoslawien eine landesweite Dekriminalisierung beschlossen hatten. (Dota 2017b) Im Zeitraum von 1945 bis 1977 wurden Dota zufolge auf dem gesamten jugoslawischen Gebiet 1.500 Männer aufgrund ihrer Homosexualität verurteilt, davon ein Drittel in der SR Kroatien. Demgegenüber waren es in Westdeutschland, England und Italien im gleichen Zeitraum jeweils Zehntausende. (Dota 2017a) Die Dekriminalisierung war einerseits eine Folge der Legalisierung der Homosexualität in den Nachbarländern, wie etwa in Ungarn, der Tschechoslowakei, Österreich sowie in West- und Ostdeutschland.<sup>47</sup> Andererseits geschah dies insbesondere durch den Einsatz einer Reihe von Parteimitgliedern in Zusammenschluss mit bekannten Rechtsexpert\*innen sowie Psychiater\*innen, die sich auf ihre empirische Forschung zum Thema der Homosexualität stützten. (Dota 2017a) Mitte der 1980er folgte die Depathologisierung der Homosexualität. Jugoslawische Psychiater\*innen nahmen der damaligen Klassifikation der WHO widersprechend auf eigene Initiative die Homosexualität von der Liste psychischer Krankheiten. (Dota 2017b) Die Dekriminalisierung sowie Depathologisierung der Homosexualität zeigen, dass die Macht nicht ausschließlich vom Staatsapparat ausging und sehr wohl Interventionen von außen (Jurist\*innen und Mediziner\*innen) möglich waren. Gleichzeitig zeigt die in einigen Teilrepubliken weiterhin

---

<sup>46</sup> Vgl. Franko, Dota (2017): *Javna i politička povijest muške homoseksualnosti u socijalističkoj Hrvatskoj (1945 - 1989)*, Universität Zagreb: Dissertation

<sup>47</sup> Dota sieht in Jugoslawien gegenüber kapitalistischen Ländern einen nachgiebigeren Umgang mit Homosexuellen, welchen er sozialistischen Ländern auch im Allgemeinen attestiert. (Dota 2017b) In Österreich erfolgte die Entkriminalisierung von sexuellen Handlungen zwischen erwachsenen Männern 1971. In der Sowjetunion hatten die Bolschewiki bereits nach der Revolution in den 1920er Jahren die Homosexualität legalisiert. Allerdings wurde dies im Stalinismus durch das Antisodomiegesetz 1934 wieder rückgängig gemacht. Vgl. Healey Dan (2001), *Homosexual desire in revolutionary Russia. The regulation of sexual and gender dissent*, Chicago: Univ. of Chicago Press

geltende Strafbarkeit, dass Homophobie immer noch weit verbreitet war und dass diese dort noch schwerer wiegte als die neue Linie des Zentralkomitees des BdKJ, der zufolge Homosexualität nun in die sozialistische Normalität integriert werden sollte. Die heteronormative Vorstellung von Sexualität erweist sich ebenso als Machtapparat wie patriarchale Denkmuster und -traditionen.

In den 1980ern erhöhte sich die positive mediale Darstellung von Homosexualität. Es wurde in vielen Publikationen darüber berichtet, wie etwa in den Studentenzeitschriften *Polet* und *Studentski List* sowie den Zeitschriften *Danas*, *Start* und *Svijet*, welche ein Massenpublikum hatten. Schließlich entstand 1984 in Ljubljana die slowenische LGBT-Bewegung.<sup>48</sup> (Dota 2017b)

Auch wenn sich die gelebte Praxis in allen Lebensbereichen von der sozialistischen Ideologie der Geschlechtergleichstellung unterschied und die Legislative in diesem Prozess nur teilweise Auswirkungen auf gesellschaftliche Veränderungen nehmen konnte, so sollte dennoch nicht die Wirkung dieser unumstößlichen Grundidee des Sozialismus unterschätzt werden. Diese Meinung vertritt auch die jugoslawische Feministin Nadežda Čačinović: „Ne treba, dakako, podcijeniti realni, zbiljski, mjerljivi učinak proklamiranih načela ravnopravnosti muškaraca i žena. Ipak, raskorak između principa i ozbiljenja jasno se uočavao, kao što su bile vidljive i dobre posljedice ravnopravnog školovanja, normalnoga očekivanja više-manje jednake radne biografije za žene kao i za muškarce.“ (Čačinović 2012:8)

Die Ambivalenzen, die dem Wechselspiel aus Gegensätzlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen sozialistischer Ideologie und dem Projekt der realen Gleichstellung der Frauen resultierten, mündeten schließlich in der festgefahrenen Situation, dass Frauen einer Mehrfachbelastung als Arbeiterin, Hausfrau und Mutter unterworfen waren. Diese vielfache Ausbeutung ihrer Arbeitskraft lies die Frauen immer apathischer und misstrauischer gegenüber dem sozialistischen Establishment werden, das keine reale Veränderung ihrer Lebenssituation brachte. (Milić 2012:43)

„U osnovi, real-socijalistički sistem je izgradio jednu paradoksalnu i antinomičnu poziciju žena. Sa jedne strane forsirano je ekonomsko i političko oslobođenje žena, žene su se masovno obrazovale i radile, tu i tamo zauzimale i rukovodeće pozicije. Ali sa druge strane, socijalizam je integrisao patrijarhalnu građansku porodicu “u njenom idealizovanom vidu, lišenu njenog prljavog naličja“. (Slavoj Žižek) Tako su žene u socijalizmu, a naročito kada je reč o bivšoj Jugoslaviji živjele u dva sveta: pre podne, na random mestu i u drugim oblicima javnih aktivnosti u socijalističkom svetu samoupravljanja, a po podne i uveče u privatnom porodičnom svetu građanske ‘idile’. U punom smislu žena je u socijalizmu bila ‘simptom’ njegovih protivurečnosti.“ (Milić 2012:43)

---

<sup>48</sup> Vgl. Tratnik, Suzana (1995): *L. Zbornik o lezbičnem gibanju na Slovenskem 1984 – 1995*, Ljubljana: ŠKUC

In der Forschung zur Geschlechtergleichstellung in den sozialistischen Systemen Europas verursachten diese beständigen Verbindungen und Reibungen zwischen dem institutionalisierten Sozialismus und dem Feminismus Irritationen bezüglich der Einordnung dieser „women-friendly actions of State Socialism“ (Daskalova 2007). Dabei scheinen zwei Begriffe entweder simultan oder konkurrierend verwendet zu werden, um das Verhältnis von Sozialismus und Emanzipation der Frau zu beschreiben – *state patriarchy* und *state feminism*. Während Miroiu (2007) ihren Artikel plakativ „Communism was State Patriarchy, not State Feminism“ titulierte, verwendet Kaser (2008) beide Bezeichnungen, um unterschiedliche Aspekte zu behandeln. Dabei bezeichnet der Begriff „Staatspatriarchat“ die Verschiebung vom väterlichen oder privaten Patriarchat zum staatlichen oder öffentlichen und beschreibt die Beschränkung der absoluten Autorität des Vaters als Familienoberhaupt. Die Übernahme von Aufgaben, die früher der Familie bzw. dem Haushalt oblagen wie etwa die Rechtsprechung über die Kinder und die Produktion, durch staatliche Institutionen, vollzog sich in Westeuropa Ende des 19. Jahrhunderts und in den Ländern des Balkans seit Mitte des 20. Jahrhunderts. (Kaser 2008:109)

„Private patriarchy is based upon household production as the main site of women’s oppression. Public patriarchy is experienced principally in public sites such as employment and the state, in socialist states also in the Party. The household does not cease to be patriarchally structured, but is no longer the main site. In private patriarchy, primarily individual patriarchs exploit woman’s labour, while in the public version exploitation is collective. In private patriarchy, the principle patriarchal strategy is exclusionary; in the public, it is segregationist and subordinating.” (Kaser 2008:116)

Der Begriff *state feminism* wurde zwar von Helga Herms für den Kontext Nordeuropas geschaffen, bietet sich aber gleichermaßen für den sozialistischen Kontext an. (Daskalova 2007:217) Der sozialistische Staatsfeminismus hat jedoch einen anderen Entstehungskontext und zeitlichen Rahmen. In westlichen Demokratien bezeichnet der Terminus „Staatsfeminismus“ das Phänomen der Entstehung von staatlichen Institutionen zur Gleichstellung von Frauen und zur Frauenförderung seit den 1980ern, wie etwa Frauenministerien, Frauenbüros und Gleichstellungsbeauftragte. Diese Institutionen gelten als demokratische Errungenschaften der Frauenbewegungen und fungieren als Vermittlerinnen zwischen nicht-staatlichen Frauengruppen bzw. Aktivistinnen und den staatlichen Institutionen und Parteien. (Sauer 2006:251f) Der sozialistische Staatsfeminismus bezeichnet hingegen die Initiative zur rechtlichen Gleichstellung der Frauen, die unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg erfolgte, sowie spätere politische Entscheidungsprozesse und Aktionen für mehr Geschlechtergerechtigkeit, die auch durch die staatlichen Frauenorganisationen vorangetrieben wurden.

Tatsächlich besteht eine große Varietät an feministischen Praktiken und es ist durchaus legitim gewisse Positionen, Maßnahmen und Errungenschaften der sozialistischen Staaten als feministisch zu betrachten – trotz des Weiterbestehens der patriarchalen Grundstruktur und antifeministischer Diskurse. Anstatt verallgemeinernder Bezeichnungen und grober Vereinfachungen erscheint es sinnvoller einzelne politische Praktiken oder Diskurse zu beleuchten sowie deren Ausrichtung und Entstehungsmechanismus zu untersuchen.

### **3.1.2. Die Öffnung für feministische Themen**

Schon in den späten 1960ern gab es viele Frauen\*, die darauf brannten, öffentlich das Wort zu ergreifen, die Politik ihres Landes zu beeinflussen und ihr Leben selbst zu bestimmen. Die Proteststimmung der 60er Jahre und die folgende feministische Enttäuschung mit den entstandenen Bewegungen mobilisierte feministische Ideen. Nach über zwanzig Jahren des Sozialismus in Jugoslawien tat sich eine Gruppe intellektueller Frauen\* in Belgrad, Zagreb und Ljubljana hervor, um den offiziellen und weitläufig akzeptierten Status der Frauen in Jugoslawien zu hinterfragen. Der neue jugoslawische Feminismus prangerte die vom Staat verkündete, aber bisweilen unerfüllt gebliebene Gleichstellung der Frau an. Sie argumentierten von einer feministischen Grundlage aus, inspiriert und durchdrungen durch den kritischen Marxismus, den post-strukturalistischen französischen Feminismus sowie neuen Theorien in Psychologie, Anthropologie und Soziologie. Feministische Positionen kamen anfangs, das heißt ab den 1970er Jahren, in akademischen Arbeiten zum Ausdruck, dann in Kunst und Literatur und bald darauf in den Massenmedien. Diese Entwicklungen mündeten schließlich in einen feministischen Aktivismus in den 1980er Jahren. (Lóránd 2018:1f) Auch wenn die zweite Welle des Feminismus etwas später in den jugoslawischen Raum vorgedrungen ist, kann die Bewegung global gesehen zur zweiten Welle des Feminismus hinzugezählt werden, die ihren Anfang zu Beginn der 1960er Jahre in den USA und Europa genommen hat. Verglichen mit den anderen kommunistischen Ländern hinter dem Eisernen Vorhang, ist bemerkenswert, dass die Entstehung eines feministischen Bewusstseins und das Aufkommen feministischer Aktivitäten viel früher stattfanden und sogar Raum innerhalb des Bundes der Kommunisten und ihrer „demokratischen“ innerparteilichen Organisationen bekommen hat. Dies erscheint umso paradoxer in Anbetracht der Abschaffung des AFŽ in den 1950er Jahren sowie der Tatsache, dass es in den 1960ern keine Möglichkeit mehr für autonome politische Aktivitäten von Frauen gab. Die stattdessen eingeführte „Konferenz für die gesellschaftliche Aktivität der Frauen“ (*Konferencija za društvenu aktivnost žena*; in der Folge KDAŽ), die ein Teil des

Sozialistischen Bundes der Arbeiter\*innen (SSRNJ) war und eigene Unterorganisationen in den Republiken hatte, war nur mehr eine rein formale Zusammenkunft einiger Veteraninnen des Partisanenkrieges und einiger Parteifunktionärinnen, die von der Partei gestellte Aufgaben und Strategien erarbeitete ohne mit den Frauen aus der Bevölkerung in Berührung zu kommen und ohne jegliche Massenbeteiligung. (Milić 2011:54) Ler Sofronić bezeichnet die KDAŽ als unpersönliche und gefühllose Delegation der Partei und seines Zentralkomitees. Eine unabhängige Frauenbewegung sei zweifelsfrei unterdrückt und alle drängenden Fragen sozial schwacher oder von Gewalt betroffener Frauen unbeachtet gelassen worden, ebenso wie die Problematiken der Mehrfachbelastung durch Arbeit, Haushalt und Kindererziehung, die doppelte Arbeitszeit sowie die Stellung im öffentlichen und privaten Raum. (Ler Sofronić 2011a:127)

Trotz dieser unselbstständigen und bürokratischen Organisationsform wurden autonome Initiativen von Frauen durch das außerordentliche Wirken einiger hochrangiger Persönlichkeiten in der Partei, die der Nomenklatur des Bundes der Kommunisten in Slowenien und Kroatien angehörten, nicht vollkommen zum Erliegen gebracht. In Kroatien hat Marija Šoljan Bakarić, eine der leitenden Redakteurinnen der einzigen theoretischen Zeitschrift zur Frauenfrage in Jugoslawien namens *Žena*, jedes Jahr junge, gebildete Frauen aus dem Parteikader ganz Jugoslawiens versammelt und gab ihnen Raum, um über Frauenagenden nachzudenken, zu diskutieren und zu schreiben. Darüber hinaus wurde den Frauen ermöglicht feministische Literatur aus dem Ausland zu lesen, die seit den 1960er Jahren erschienen war. Aus diesem Zirkel junger Frauen\* entwickelte sich in der Folge der erste Kreis der *second-wave* Feministinnen\* in Jugoslawien. In Slowenien hatte die Rolle der Schirmherrin die äußerst pragmatische Funktionärin Vida Tomšić inne. Sie unterstützte vor allem autonome Aktivitäten von Frauen aus dem ländlichen Raum in ihren lokalen Gemeinschaften. In Slowenien war die KDAŽ sehr aktiv und solidarisch in den Dörfern. Sie bot Förderungen für Frauen in der Landwirtschaft an und hob regelmäßig bei öffentlichen Veranstaltungen den Beitrag der Frauen in den Gemeinden und im Familienhaushalt hervor. (Milić 2011:54f)

Die Bibliographie der Zeitschrift *Žena*, die seit 1957 von der KDAŽ Kroatiens herausgegeben wurde, zeigt mit ihrer breiten thematischen Ausrichtung den Umfang der Diskussion über Frauenpolitik und die Frauenfrage im sozialistischen Jugoslawien. Es wurde regelmäßig über die gesellschaftliche und wirtschaftliche Stellung der berufstätigen Frau in Jugoslawien und der Welt geschrieben, über die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und ideellen Aspekte der Stellung der Frau im Allgemeinen und im Besonderen in der Familie, über die Rolle der Frau

in der Entwicklung des Selbstverwaltungssystems, die soziokulturellen Beziehungen auf dem Land und die dortige Stellung der Frau, Theorie und Praxis über die Familie und Ehe in Jugoslawien und darüber hinaus über Mutterschaft, Kinderschutz, Frauen und Bildung, die Rolle der Frau in der Arbeiterbewegung und der Revolution, die Stellung der Frau im Zusammenhang mit den Vereinten Nationen, genauso wie Stellungnahmen und Meinungen literarischer, filmischer und bildnerischer Künstler\*innen und Wissenschaftler\*innen zu „Frauenthemen“. In derart betitelten Rubriken verstecken sich neben marxistischen Betrachtungen des Verhältnisses von Klassen- und Frauenfrage und einer obligatorischen Anzahl inhaltlich leerer kommunistisch-ideologischer Texte, eine Reihe soziologischer und statistischer Studien über die Struktur der Erwerbstätigkeit der Frauen, ihre Bildungs- sowie Familiensituation, ihre politische Repräsentation, Anzahl von Kindergärten und dies in Bezug auf stärker industrialisierte Regionen bis hin zu kleinen bosnisch-herzegowinischen Gemeinden. (Prlenda 2011:154) Auch wenn es große Auseinandersetzungen hinsichtlich der redaktionellen Politik der Zeitschrift *Žena* gab, war die Blattlinie, also die grundlegende Ausrichtung der Zeitschrift, für westliche Einflüsse offen. So wurde ein Interview mit Simone de Beauvoir veröffentlicht, als sie ihre Reise nach Jugoslawien unternahm, sowie die ersten Übersetzungen von Betty Friedans Texten, die Marija Šoljan selbst vorgenommen hat. Ebenso sind in der Zeitschrift *Žena* Texte von jungen Soziologinnen zu finden, die nach ihren Studienaufenthalten in den USA und in Westeuropa von den Frauenbewegungen und -studien im Ausland berichteten. Prlenda hat bei ihrer Untersuchung der unzähligen und vielfältigen Zeitschriftenartikel in der *Žena*, die bis 1992 erschienen ist, einen Entwicklungsprozess bei der Auseinandersetzung mit feministischen Gedanken festgestellt. Dieser reicht von der allmählichen Wiederholung des Begriffs „Feminismus“ Mitte der 1970er Jahre bis zur Befreiung von den dem Feminismus gewöhnlich beigelegten Attributen wie etwa „sogenannter“, „zeitgenössischer“, „neuer“ Feminismus bzw. Neofeminismus.<sup>49</sup> Mit dieser Entwicklung ging auch der Übergang von der marxistischen Terminologie zu einer soziologischen sowie in den geisteswissenschaftlichen Aufsätzen zu einer philosophischen Begrifflichkeit einher. Dies ebnete den Weg für die noch folgende Artikulation eigener feministisch-theoretischer Gedanken sowie aktivistischer Positionen. (Prlenda 2011:154)

Während in Zagreb die theoretische Vorbereitung für einen ideologischen sowie theoretischen selbstständigen Zugang zur Frauenfrage von statten ging, wurde in Slowenien

---

<sup>49</sup> Für die jugoslawischen Feministinnen\* der 1970er Jahre bedeutete die Bezeichnung „Neuer Feminismus“ oder „Neofeminismus“ (*neofeminizam*) eine Bezugnahme auf die feministische Bewegung vor dem Zweiten Weltkrieg und sollte bewusst die Kontinuität des feministischen Wirkens in Jugoslawien betonen. Diese Eigenbezeichnung wurde jedoch nicht von allen Feministinnen\* anerkannt. (Lóránd 2016:855f)

Frauensolidarität durch praktische Initiativen und Versammlungen gepflegt. In Serbien hingegen gab es zu diesem Zeitpunkt keinen Anreiz und keine Unterstützung für irgendeine Form autonomer Aktivitäten von Frauen. Die KDAŽ Serbiens war fest in den Händen der Bürokratinnen des Parteikaders. Sie schreckten vor einer ideologisch-theoretisch eigenständigen Auseinandersetzung zurück, da sie sich nicht wie Marija Šoljan Bakarić und Vida Tomšić schon in der Vorkriegszeit Verdienste um die kommunistische Partei gemacht haben. Außerdem wurden die Frauen aus der Anfangszeit der Kommunistischen Partei Serbiens, wie etwa Mitra Mitrović, bereits früh politisch disqualifiziert. Dadurch wurde eine öffentlich sichtbare Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau unmöglich und der Feminismus gewissermaßen zum Tabu. Stattdessen entschieden sich einige engagierte Frauen\* sich privat in ihrer praktischen oder wissenschaftlichen Arbeit auf Frauenrechte zu konzentrieren ohne sich in politische Angelegenheiten einzumischen. Das Fehlen einer generationellen Kontinuität bei der Inangsetzung der zweiten Welle des Feminismus in Serbien verhinderte allerdings nicht den schnellen Anschluss der jüngeren Generation von Frauen\* in Belgrad an die Entwicklungen und Projekte ihrer Altersgenossinnen in Zagreb und Ljubljana. (Milić 2011:55)

Es ist bemerkenswert, dass es in Kroatien und Slowenien gerade die parteitreuen Frauen der Vorkriegsgeneration waren, die zwar für Frauenrechte einstanden, aber kategorisch eine autonome Frauenbewegung und den westlichen Feminismus ablehnten, die zugleich Raum für und Zugang zu genau jenen Gedanken und Ideen boten. Der Generationenkonflikt innerhalb der heterogenen Gruppe der Frauenrechtlerinnen ist somit ambivalent zu betrachten, da einerseits ein Konsens in der Frage der Stärkung von Frauenrechten und -agenden und andererseits „wissenschaftliches“ Interesse an westlichen Feminismen bestand. Die theoretische und praktische Herangehensweise der jugoslawisch-sozialistischen Ideologie treu bleibenden Frauenrechtlerinnen unterschied sich jedoch grundlegend von der jener Frauen\*, die sich allmählich und immer stärker als Feministinnen\* gebarten.<sup>50</sup>

Diese Offenheit und das Interesse für den Feminismus, im Sinne einer distanzierten Beobachtung der gesellschaftlichen Entwicklungen im Westen, seitens einiger Parteifunktionär\*innen bedeutet aber nicht, dass sich der jugoslawische Feminismus aus den

---

<sup>50</sup> Das Verhältnis zwischen der KDAŽ und den Feministinnen\* ist dennoch ambivalent zu betrachten. Rada Iveković beschreibt die offizielle Frauenorganisation als reformistische und aktivistische Basisorganisation, die sich hauptsächlich aus erwerbstätigen Frauen\* zusammensetzte und jeglichen „feministischen Exzess“ ablehnte. Nichtsdestoweniger setzten sie viele Reformen zur Verbesserung der Lebenssituation von Frauen\* durch. Darüber hinaus konnte die KDAŽ Bücher und Zeitschriften herausgeben und kooperierte bis zu einem gewissen Grad mit den Feministinnen\* und veröffentlichte deren Artikel. (Drakulić-Ilić & Iveković 1984a:735)  
Siehe auch: Dobos, Manuela (1983): „The Women's Movement in Yugoslavia: The Case of the Conference for the Social Activity of Women in Croatia 1965-1974“ in: *A Journal of Women Studies*, Vol. 7, Nr. 2, S. 47-55

offiziellen kommunistischen Parteiorganisationen heraus entwickelt hat. Er ist vielmehr unabhängig und selbstständig entstanden. (Benderly 1997:184) Die Tatsache, dass über dieses Thema diskutiert und gelesen wurde, schuf allerdings eine gewisse Atmosphäre, Sensibilität und Aufgeschlossenheit gegenüber den gesellschaftlichen Bewegungen und Strömungen in der restlichen Welt. (Papić 1995:20)

In den frühen 1970er Jahren entstanden in Zagreb, Belgrad und Ljubljana die ersten kleinen informellen Frauengruppen, die sich mit der Frauenfrage und dem Feminismus befassten. Nachdem Jugoslawien zum damaligen Zeitpunkt ein einzigartiger gesellschaftspolitischer Raum war, arbeiteten die Frauen\* eng zusammen und wirkten mehr oder weniger als eine, wenn auch nicht streng organisierte Gruppe. (Knežević 2004:250) Diese Gruppe junger Frauen\* und einige Universitätsprofessor\*innen begannen im Zuge ihrer politischen Mobilisierung die westlichen Frauenbewegungen zu verfolgen und erste Zeitschriftenartikel zu veröffentlichen, in denen sie die Ausgangssituationen verglichen und versuchten Einblick in die dortigen Entwicklungen zu geben. Diese am Feminismus interessierten Akademikerinnen\* haben, wie bereits erwähnt, einen homogenen sozialen Hintergrund. Sie gehörten vorwiegend der Generation an, die nach dem 2. Weltkrieg geboren wurden. Viele ihrer Mütter hatten am Partisanenkrieg teilgenommen. Nun bot ihnen die Wissenschaft einen relativ sicheren Rahmen, um ihrer feministischen Forschung nachzugehen. Darüber hinaus wurde die Anzahl an Zeitschriften, die feministische Arbeiten annahm, immer größer. Dazu gehörten ab 1975 die Zeitschriften *Pitanja*, *Naše teme*, *Argumenti*, *Ideje*, *Socijalizam u svetu*, *Dometi*, *Republika* und *Književnost* sowie ab den 1980ern *Problemi*, *Mladina*, *Student* und *Vidici*. Die Jugendorganisationen hatten in ihren Aktivitäten relative Freiheit von staatlicher Kontrolle. Auch Zeitungen und Wochenzeitschriften öffneten sich diesem Thema, wie etwa *NIN*, *Danas*, *Start*, *Bazar*, *Svijet*, *Jana* und *Naša žena*. Drakulić, Pusić, Kesić und Trivunac waren regelmäßig Autorinnen\* solcher populärwissenschaftlicher Artikel. (Lóránd 2018:3f) Die Präsenz feministischer Themen in den Medien hatte nicht nur Einfluss auf Leser\*innen außerhalb der politischen Institutionen, sondern auch auf die Träger\*innen des politischen Systems. Diese mussten schließlich auf die mehrerorts aufkeimenden Auseinandersetzungen über die gesellschaftliche Stellung der Frau und das Abgehen von der ideologisch vorgegebenen Linie reagieren. Den feministischen Autorinnen\* gelang es somit das Thema sichtbar zu machen und der Partei das Zugeständnis abzurufen, dass tatsächlich ein gesellschaftspolitisches Problem vorlag. Im Laufe der Zeit gingen die feindseligen Reaktionen in den Medien zurück und das Thema des Feminismus wurde ernster genommen. Zur gesamtgesellschaftlichen Akzeptanz und breitenwirksamen Popularisierung des Themas

verhelfen allerdings auch äußere Faktoren. Während die 68er-Bewegung einen großen Einfluss auf die Zivilbevölkerung ausübte, hatte es Auswirkungen auf die Regierungsebene, dass das Jahr 1975 von den Vereinten Nationen als das Jahr der Frau erklärt wurde. Dies hatte zur Folge, dass die KPJ in den späten 1970er Jahren einen wahren Wettkampf hinsichtlich der Thematisierung von frauenspezifischen Materien auslöste. (Knežević 2004:250)

Die erste Konferenz zum Thema der Stellung der Frau in der sozialistischen Selbstverwaltung Jugoslawiens wurde 1976 in Zusammenarbeit zweier marxistischer Zentren, nämlich des Zentralkomitees des Bundes der Kommunisten Kroatiens sowie Sloweniens, in Portorož veranstaltet und trug den Titel „*Društveni položaj žena i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu*“ („Die gesellschaftliche Stellung der Frauen und die Entwicklung der Familie in der sozialistisch selbstverwalteten Gesellschaft.“). Sie hatte zum Ziel den Weg für neue Perspektiven hinsichtlich der Wirkung der sozialistischen Reformen auf die gesellschaftliche und familiäre Stellung der Frau zu öffnen. Die Beiträge dieser Konferenz wurden erst drei Jahre später in einem Sammelband veröffentlicht.<sup>51</sup> (Milić 2011:55f) Diese Tagung ist wesentlich, da zum ersten Mal im Rahmen der höchsten Parteionomenklatur auf feministische Bewegungen im kapitalistischen Ausland Bezug genommen wurde. Dadurch konnte der Feminismus als ideologische und politische Idee öffentlich in Erscheinung treten. Tatsächlich wurde ein Themenblock der Konferenz unter dem Titel „Zeitgenössischer Feminismus“ (*Savremeni feminizam*) Vorträgen gewidmet, die sich mit den Erfahrungen und Konzepten der westlichen Feminismen ab dem Beginn der 1960er Jahre befassten. Die Beiträge kamen von jungen, gebildeten Frauen\*, die größtenteils an der Universität studierten, wie zum Beispiel Barbara Goričar, Breda Pavlič, Mirjana Ule, Ana Barbič und Ana Kranjc aus Ljubljana sowie Lydia Sklevicky, Gordana Cerjan Letica, Vesna Pusić, Nedežda Čačinović Puhovski, Dunja Marušić Stulić und Silva Mežnarić aus Zagreb. Die Konferenzbeiträge dieser Frauen\* wurden bereits 1976 in der Zeitschrift *Žena* (Nr. 3) veröffentlicht.

Ende des Jahres 1977 wurde seitens der staatlichen Institutionen eine noch pompösere Konferenz mit Fokus auf frauenspezifische Themen veranstaltet. Die Konferenz für die gesellschaftliche Aktivität der Frauen (KDAŽ) organisierte eine große internationale Tagung in Bled unter dem Titel „*Žena i razvoj*“ („Frau und Entwicklung“). Die 130 geladenen Gäste kamen aus beinahe allen Ländern der blockfreien Staatengemeinschaft sowie aus einigen westeuropäischen Ländern. Diese Konferenz hatte große (außen-)politische und diplomatische Bedeutung, da es der von der UN-Generalversammlung proklamierten „Dekade der Frau“

---

<sup>51</sup> Hvala, Ivan (Hg.) (1979), *Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu*, Ljubljana: Komunist

(1976-1985) gewidmet war. Es waren die zum damaligen Zeitpunkt bekanntesten Politikerinnen der blockfreien Staaten sowie der Vereinten Nationen anwesend und Josip Broz Tito bekundete durch einen Begrüßungsbrief die große Bedeutung dieses Ereignisses. Die Beiträge dieser Konferenz wurden in der Zeitschrift *Činjenice i tendencije*<sup>52</sup> unter der Herausgeberschaft der KDAŽ veröffentlicht. (Knežević 2004:252) Auf diese Konferenz beziehen sich die autonomen jugoslawischen Feministinnen\* kaum. Nachdem es sich um eine höchst politische Veranstaltung, mit der Intention eine internationale Öffentlichkeit zu erreichen, handelt, dürften sie wohl nicht Teilnehmerinnen gewesen sein.

Die „Frauenfrage“ im Sozialismus bzw. Marxismus wurde zwar von der KPJ als theoretisch-wissenschaftliche Grundlage für praktische Maßnahmen und tatsächliches politisches Handeln vernachlässigt. Sie war aber eine innerhalb des Systems der sozialistischen Selbstverwaltung vorgesehene und finanzierte Nische. Das spätere Zustandekommen einer von Feministinnen\* autonom organisierten Konferenz wurde schließlich auch wegen des bereits bestehenden Diskussionsraumes und des im Gange befindlichen Austausches von theoretischem Wissen und persönlichen Meinungen möglich. (Prlenda 2011:154)

## **3.2. Feministische Kritik des Sozialismus**

### **3.2.1. Feministische Vernetzung und Wissensproduktion**

Diese erste dezidiert feministische und autonom organisierte<sup>53</sup> Konferenz fand 1978 unter dem Titel „*Drug-ca žena. Žensko pitanje. Novi Pristup?*“ („Genoss-in Frau. Die Frauenfrage. Ein neuer Zugang?“) im SKC in Belgrad statt, als diese Institution seine kulturelle demokratische Hochblüte erlebte. (Vušković & Trivunac 1998:47) Allein der Titel war schon eine Provokation. (Knežević 2004:253) Erstens steht das Wort „*drug-ca*“ für *drugarica*, die feminine Ableitung des Wortes *drug* (dt. Genosse). Außerdem weist Ler Sofronić darauf hin, dass in den Einladungen zur Konferenz sowohl die Genossen als auch die Genossinnen adressiert wurden, was bedeutet, dass „*drug-ca*“ für beide Geschlechter stehen kann und bereits einen geschlechterbewussten Umgang mit Sprache darstellt. (Ler Sofronić 2011a:127) Zweitens wird nach einem neuen Zugang zur Frauenfrage gefragt, wodurch implizit der ideologische Standpunkt der kommunistischen Partei hinterfragt wird.

---

<sup>52</sup> *Činjenice i tendencije* (1978), Nr. 15-16, Belgrad: Konferencija za društvenu aktivnost žena Jugoslavije; Ebenso in Englisch und Französisch erhältlich: *Faits et tendances* (1978), Nr. 15-16

<sup>53</sup> Das heißt ohne Mitwirkung der staatlichen Frauenorganisation KDAŽ, die formal dem SSRNJ (*Socijalistički savez radnog naroda Jugoslavije*) unterstand und de facto eng mit dem BdkJ verbunden war. (Knežević 2004:253)

Diese internationale Konferenz wurde von der Soziologin Žarana Papić und Dunja Blažević, der Leiterin des SKC, organisiert. Den Erinnerungen einiger Teilnehmer\*innen zufolge ist die Initiierung der Veranstaltung allerdings auch auf weitere Kolleginnen\* von Papić zurückzuführen, nämlich Nada Ler-Sofornić, Vesna Pusić, Lydija Sklevicky und Rada Iveković. Es waren ungefähr 40 jugoslawische Feministinnen\* aus mehreren Städten und 22 Feministinnen\* aus ganz Europa – von beiden Seiten des Eisernen Vorhangs – eingeladen, unter anderem Slavenka Drakulić, Nadežda Čaćinović, Silva Mežnarić, Anđelka Milić, Vesna Pešić, Bojana Pejić, Lepa Mladenović, Katalin Ladik, Hélène Cixous, Christine Delphy, Nil Yalter, Dacia Maraini, Alice Schwarzer, Ewa Morawska, Judit Kele und Catherine Millet. Es war das erste autonome Treffen der zweiten Welle des Feminismus in Jugoslawien und zugleich die erste Konferenz dieser Art in einem nicht-westeuropäischen Kontext, einem sozialistischen Land. (Vesić 2014) Das Ziel der Konferenz war es verschiedene Feminismen zu präsentieren sowie durch den direkten Austausch mit sich als Feministin identifizierenden Frauen\* zu erfahren, was Feminismus ist bzw. sein kann. Es sollte Versammlungsort für alle Männer und Frauen sein, die an pro-feministischen Initiativen in Jugoslawien interessiert waren. Darüber hinaus sollte es der Beginn der Kritik des sozialistischen Patriarchats sowie der sozialistischen Vorstellung, wie ein Frauenleben auszusehen hat, werden. (Papić 1995:20) Laut der englischsprachigen Broschüre beabsichtigte die Konferenz die Vertretbarkeit der patriarchalen Ordnung und die soziale Ungleichheit der Geschlechter im zeitgenössischen industriellen Kapitalismus zu hinterfragen, das heißt außerhalb des jugoslawischen Kontexts. Zugleich war es vorgesehen die Veränderungen in der jugoslawischen Gesellschaft, die nach der sozialistischen Revolution eingetreten sind, zu diskutieren. (Zaharijević 2017:141f) Papić gab als Vorbereitungsmaterial für die Diskussionsrunden, die zu den Themenblöcken 1) „Frauen, Kapitalismus, Revolution“, 2) „Die heutige Frauenbewegung“, 3) „Psychoanalyse, Sexualität, Identität der Frauen“ sowie 4) „Frauen & Kultur“ organisiert wurden, Materialien in Serbokroatisch und Englisch heraus. In dieser Broschüre stellte sie Texte marxistischer bzw. sozialistischer Feministinnen\* zusammen, wie etwa von Alexandra Kollontai, Evelyn Reed und Sheila Rowbotham, von marxistisch-feministischen Psychoanalyse-Theoretikerinnen wie Shulamith Firestone und Juliet Mitchell sowie von Differenzfeministinnen wie Luce Irigaray, neben Texten über die Entstehung der Frauenbewegung in Italien. Der Sammelband beinhaltete ebenso Texte jugoslawischer Feministinnen\*, die davor bereits in jugoslawischen Zeitschriften (z.B. *Vidici*, *Žena*) erschienen waren. Die letzte Sitzung trug den Namen „Positionen von Frauen im

Selbstverwaltungssozialismus“ und wurde ausgewählten lokalen und feministischen Themen im jugoslawischen politischen Kontext gewidmet. (Vesić 2014)

Die Organisatorinnen bewegten sich in den Zirkeln der dissidentischen und künstlerischen Avantgarde Jugoslawiens und konnten schließlich auch das in diesem Zusammenhang zentrale SKC, eine selbstverwaltete Institution, als Räumlichkeit nutzen. Die alternative Linke bzw. die männlichen Dissidenten hatten ebenso wie die offiziellen Institutionen weder Sexismus noch Diskriminierung auf Grund des Geschlechts offen thematisiert. Die Frauen, die diese Lethargie beenden wollten, kamen zum ersten Mal bei der *Drug-ca* Konferenz in Belgrad zusammen und hatten folglich, anders als feministische Gruppen im Westen, noch keine autonome politische Praxis oder Kampagnen für Frauenrechte entwickelt. Die Konferenz war somit teils ein dissidentisches Unterfangen, da sie das Versagen der Gleichstellungspolitik im Sozialismus zum Ausdruck brachte, teils war sie ein Versuch Freiräume für feministische Diskussionen und Forderungen zu schaffen, indem sie die Widersprüche zwischen der sozialistischen Ideologie und der Realität aufzeigten. Die Organisatorinnen mussten auf einem schmalen Grat wandern, als sie einen neuen Zugang zur Frauenfrage forderten und diesen in den Augen der Machthaber als legitim erscheinen lassen wollten. Sie versuchten zu zeigen, dass die Idee der Frauenbefreiung nicht anti-sozialistisch war, sondern Teil des universalistischen sozialistischen Ideals und des Kampfes gegen bourgeoise und konservative Ideen. (Bonfiglioli 2011:116)

Das Zusammentreffen war sehr lebendig und wurde medial verfolgt, sodass die breite jugoslawische Öffentlichkeit zum ersten Mal mit dem Thema des Feminismus konfrontiert wurde. (Vušković & Trivunac 1998:47) Die Konferenz wurde von offizieller Seite, das heißt thematisch und inhaltlich, nicht unterstützt. Die offiziellen Reaktionen in der Presse waren dementsprechend vergleichbar mit jenen, die Feministinnen\* auch andernorts erlebten. Sie wurden verspottet, einer „weiblichen intellektuellen Aggressivität“ bezichtigt und ihre Arbeit wurde abgewertet. (Jančar 1985:209f) Bei der Pressekonferenz herrschte aber laut Ler Sofronić kein Druck seitens der Journalist\*innen. Die Organisator\*innen behielten auch ihre Arbeitsplätze. (Ler Sofronić 2011a:127) Die große mediale Aufmerksamkeit war teils auf tatsächliches Interesse und teils auf die tendenziöse Darstellung gewisser Medienberichterstatte zurückzuführen, die das Zusammentreffen vieler Frauen als „exotische“ Sensation sahen. (Papić 1995:21) Dennoch verlief die Konferenz allgemein in der positiven und aufregenden Atmosphäre eines „Happenings“. In den Medien, die kein unmittelbares Sprachrohr der KPJ waren, überwogen affirmative Berichte und Kommentare. Negative Kritiken und die Diffamierung des Feminismus als „westlicher Import“ waren

hingegen in den auflagenstärksten Zeitungen, die direkter staatlicher Kontrolle unterlagen, zu finden. (Knežević 2004:253) Die offizielle Frauenorganisation KDAŽ lehnte die *Drug-ca* Konferenz als Schauplatz des Geschlechterkrieges ab, da ein von der Arbeiterklasse getrenntes Vorgehen als abtrünnig und bourgeois verurteilt wurde. (Papić 1995:21) Daher waren diejenigen Organisatorinnen, die Parteimitglieder waren, wie etwa Žarana Papić und Dunja Blažević, besonders mit Beschwerden seitens der KPJ konfrontiert. (Slapšak 2011:170) Ler Sofronić bringt die allgemeinen Schwierigkeiten folgendermaßen auf den Punkt: „Jednostavno, biti feministkinja nije bilo lako, nije ni danas.“ (Ler Sofronić 2011a:127)

Die feministische Konferenz *Drug-ca* hatte eine unglaublich große symbolische Wirkung und hat auch faktisch die jugoslawische Landschaft verändert. Sie setzte den Anfang für öffentliche Diskussionen über die Frauenfrage und die Gleichberechtigung. Es war der Beginn der Vernetzung der jugoslawischen Feministinnen\*, eines feministischen Aktivismus und des Dialogs mit westeuropäischen Feministinnen\*. (Prlenda 2011:153) Den jugoslawischen Feministinnen\* wurde nun klar, dass sie eine eigene Bewegung brauchten und für ihre Rechte selbstständig und solidarisch mit anderen Frauen\* kämpfen mussten. (Ler Sofronić 2011a:127) Rada Iveković erinnert sich:

„Before the conference we did not exist. *We happened during that conference*. We did not know each other, Zarana put all of us together, and we were not a group. We hadn't the awareness that we could represent something. During that conference we understood that we were many, and that each one of us did some feminist work, a bit of research, of critique.“ (Iveković zit. n. Bonfiglioli 2008:86)

Die Konferenz hatte der Thematisierung der Frauenfrage in den Medien den Weg geebnet und bald veröffentlichten die wichtigsten Zeitschriften Jugoslawiens die kritischen Arbeiten feministischer Autorinnen\*. (Ler Sofronić 2011a:127f) Einige Feministinnen\* waren Mitte der 1970er Jahre bereits anerkannte Journalistinnen\*, andere wurden es noch im Laufe der nächsten Jahre. Jedenfalls führte ihre relativ große Repräsentanz in den Printmedien dazu, dass sie Einfluss auf die medialen Inhalte und die Diskurse über Frauen nehmen konnten. (Knežević 2004:253) Viele der Frauen\*, die an der Konferenz teilgenommen haben, beschreiben das Zusammentreffen jugoslawischer und internationaler Feminist\*innen als entscheidenden Wendepunkt in ihrem Leben. Auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene konnte endgültig festgestellt werden, dass die Frauenfrage in Jugoslawien ganz und gar nicht gelöst war, was die Erörterung vieler offener Fragen ermöglichte. (Ler Sofronić 2011a:127) Aber auch auf einer sehr persönlichen Ebene, hinsichtlich ihrer Positionierung und Selbstwahrnehmung als Individuen und als Kollektiv, war die *Drug-ca* Konferenz essentiell. Žarana Papić beschreibt es als Errungenschaft, dass die anwesenden Frauen und Männer, einen Dialog gestartet und neue Perspektiven hinsichtlich ihres privaten und öffentlichen Lebens gewonnen haben. Es sei nicht die Konferenz selbst gewesen, sondern die Tatsache,

dass so viele Frauen zusammengekommen sind und eine besondere, feministische Energie entstanden ist. (Papić 1995:21) Vesna Pusić berichtet, dass die jugoslawischen Frauen\* am ersten Tag ihre Referate noch mit dem Satz „Ich, auch wenn ich keine Feministin bin, denke...“ begannen. Am dritten Tag hingegen lauteten die einleitenden Worte bereits „Ich, als Feministin, denke.“ (Pusić 2011:128) Zum Zeitpunkt der Konferenz hatten die jugoslawischen Frauen\* im Gegensatz zu den westlichen Feministinnen\*, noch keine gemeinsamen Erfahrungen gesammelt. Das selbstbewusste Auftreten ihrer westlichen Kolleginnen\*, die stolze Selbstbezeichnung als Feministin und ihre furchtlose Kritik ermutigte somit die jugoslawischen Frauen\*, die dasselbe gefühlt und gedacht hatten wie sie. Das Zusammentreffen verhalf die Blockade, die durch die negative Konnotation des Begriffes „Feminismus“ geschaffen worden war, zu durchbrechen und sich von Vorurteilen zu befreien. (Feldmann 1984:115f) Die Selbstwahrnehmung und -positionierung war laut Pusić der größte Entwicklungssprung, der der 78er-Konferenz zu verdanken war:

„Mi smo se do tada borile uvijek za neke druge, ali konfrontirati se sa svojom zajednicom za ono šta ti zahtijevaš i za sebe, ovdje i danas, zahtijeva veću hrabrost i veću odlučnost da se skoči u vodu nego bilo koji drugi aganžman jer vas ostvalja otvorenim za napade, i to one osobne prirode, i stavlja vas u poziciju gdje vam je zadaća da reafirmirate u skladu sa onim što vi mislite što znači feminizam i politika.“ (Pusić 2011:129)

Die Frauen\* hatten sich somit als Feministinnen\* und als politische Subjekte positioniert und dadurch zugleich direkt angreifbar gemacht. Sie wurden nicht nur mit der Missbilligung der Partei konfrontiert, sondern auch mit sexistischen Beleidigungen durch Journalist\*innen. Doch genau dieser Schritt, den Mut und das Selbstvertrauen zu sammeln sich dieser Konfrontation zu stellen und seinen eigenen, widersprechenden Standpunkt zu definieren, war Pusić zufolge ungemein herausfordernd und wertvoll.

Für Knežević stellt die *Drug-ca* Konferenz ein Resümee des feministischen Wirkens der ersten Hälfte der 70er Jahre in Jugoslawien dar, das bis dahin noch nicht deutlich wahrnehmbar war und schließlich den Weg für eine alternative Interpretation sowie neue Aktivitäten im Zusammenhang mit der Frauenfrage frei gemacht hatte. (Knežević 2004:253) Die Feministinnen\* begannen sich im Anschluss an die Konferenz zu treffen und städteübergreifende Netzwerke aufzubauen. Diese Netzwerke sollten in den 1990ern maßgeblich für die anti-nationalistische Friedensbewegung werden. Auch heute noch wird an dieses Ereignis in Belgrad, Zagreb und Sarajevo durch Veranstaltungen, Publikationen und Symposien erinnert. Es dient sozusagen als Gründungsmythos für die feministischen Bewegungen im post-jugoslawischen Raum. Neben dieser großen Bedeutung für lokale Feministinnen\* ist diese feministische Konferenz auch im internationalen Kontext äußerst interessant, da sie zur Bühne für Diskussionen zwischen jugoslawischen und westlichen

Feministinnen\* wurde. Es ist eine Betrachtung der Lebensrealität von Frauen im Sozialismus sowie im Kapitalismus und ein bedeutsames Zeugnis der übernationalen Verbreitung feministischer Ideen in Europa nach 1968. (Bonfiglioli 2011:115)

Die ersten Zentren feministischer Zusammenkünfte waren die Philosophische Fakultät und die Kroatische Soziologische Gesellschaft in Zagreb. Hier begann man mit informellen Treffen und sporadischen öffentlichen Auftritten in Form von Tribünen, Vorträgen und dergleichen. (Knežević 2004:249) Feldmann beschreibt die Atmosphäre, in der die Frauen\* arbeiteten, als nicht sehr angenehm. Die Zeit schien unpassend, nicht zuletzt weil es die unsichere Zeit der Krankheit Titos war. Bei den Feministinnen\* hatte sich ein Gefühl der „Selbstzensur“ entwickelt. (Feldmann 1984:117) Aus diesem Kreis ging etwas später eine stärker organisierte Gruppe hervor, die sich um Lydija Sklevicky und Rada Iveković versammelte, und schließlich die erste formal registrierte feministische Gruppe in Jugoslawien bildete. Sie wurde 1977 unter dem Namen *Žena i društvo* ins Leben gerufen und unterstand institutionell dem *Hrvatsko sociološko društvo* (Kroatische Soziologische Gesellschaft). (Knežević 2004:249) Hier traf man sich zwei- bis dreimal im Monat, um über feministische Themen zu diskutieren und Ideen auszutauschen. Der Kerngruppe gehörten ungefähr 20-30 Personen an. Sie wurden zwar mit Skepsis betrachtet, verschafften sich aber dennoch in Gastvorträgen und Veröffentlichungen Gehör. (Ramet 1995:224) *Žena i društvo* stellt somit eine der ersten Formen feministischen Organisierens und feministischer Wissensproduktion in Jugoslawien dar. Die Zagreber Frauen\*, die hier aktiv waren, waren Blaženka Despot, Rada Iveković, Slavenka Drakulić, Jelena Zuppa, Biljana Kašić, Vesna Kesić, Katarina Vidović, Đurđa Milanović, Mira Oklobdžija und Dunja Blažević. (Milić 2011:56)

Etwas später als in Zagreb, Ende der Jahres 1979 bzw. Anfang 1980, gründete Sofija Trivunac in Belgrad ebenfalls eine feministische Gruppe, nachdem sie in Zagreb von den dortigen Feministinnen\* dazu ermutigt wurde. Die Belgrader feministische Gruppe versammelte zu Beginn um die 15 Frauen\*. Während die Zagreber Gruppe an der Universität, dem Institut für Soziologie, institutionalisiert war und einen theoretisch-wissenschaftlichen Schwerpunkt hatte, war die Belgrader Gruppe anarchistisch bzw. basisdemokratisch organisiert und auf persönlichen Erfahrungsaustausch sowie Selbstbewusstseinsbildung fokussiert. (Vušković & Trivunac 1998:47) Den feministischen Kreis im SKC besuchten nach Slapšaks Berichterstattung nicht nur junge, sondern auch ältere Frauen\*, denen die Möglichkeit der Zusammenkunft durch die Abschaffung des AFŽ genommen wurde. Slapšak bezeichnet die

feministische Gruppe sogar als beinahe illegalen Kreis, der nur dank der wohlgesinnten Direktion des SKC möglich war. (Slapšak 2011:170)

Abseits dieser Arbeit in kleinen Gruppen hatten die Frauen\* das Bedürfnis feministische Ideen in Form von offenen Tribünen im SKC zu diskutieren und zu verbreiten. Jede\*r konnte ein Thema vorbereiten, das besprochen werden sollte. Die angemeldeten Diskussionsthemen wurden unmittelbar angenommen, das heißt es gab kein Gremium, das die Entscheidungshoheit innehatte und gewisse Vorschläge ablehnte. Die basisdemokratischen Prinzipien innerhalb der Gruppen und der Tribünen mussten kontinuierlich erarbeitet und aufrechterhalten werden. Dieser Demokratieanspruch erforderte ein immerwährendes Ausverhandeln und ständiges Ankämpfen gegen das Autoritätsdenken der Teilnehmer\*innen, das sich in den Köpfen festgesetzt hatte und die Einsetzung einer Führungsperson imaginierte. Die Tribünen wurden in der Zeitung *Politika* gemeinsam mit anderen Programmangaben des SKC veröffentlicht. (Vušković & Trivunac 1998:47f) So konnten die Tribünen ein Publikum von bis zu 200 Menschen erreichen. (Ramet 1995:225) Die Themenauswahl war sehr breit, wobei keine besondere Strategie dahinter stand. Es gab mehrere Tribünen zu folgenden Themen: Sexualität, reproduktive Rechte, die Rolle des Christentums, die arbeitsrechtliche Stellung der Frau, Vergewaltigung, „ästhetischer Rassismus“ (bks. *estetski rasizam*; vgl. eng. *lookism*)<sup>54</sup>, écriture feminine, Sprache und Geschlecht, die patriarchale Mystifizierung der Wissenschaftssprache, Analyse von Sprichwörtern und Kinderliteratur sowie der Einfluss von Kinderspielzeug auf die Bestimmung der Geschlechterrollen. Die Besonderheit der Tribünen liegt darin, dass die traditionelle Form der Bühne und damit die Gegenüberstellung von Redner\*in und Publikum aufgebrochen wurde. Stattdessen saß man im Kreis und tauschte persönliche Meinungen aus, wobei es auch zu heftigen Auseinandersetzungen kommen konnte. Diese formale und inhaltliche Niederschwelligkeit sollte garantieren, dass die Diskussionen für möglichst viele Menschen, besonders aus einem nicht-akademischen Umfeld, leicht zugänglich sind. Um ungehindert weiterarbeiten und aktiv bleiben zu können, vermied es die Belgrader feministische Gruppe große öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Die Medien bezeichneten sie aus diesem Grund als „heimliche Keimzelle des Feminismus“. Indessen gab es auch einige Journalist\*innen, die durchaus persönlich an ihrer Arbeit interessiert waren und äußerst affirmative Artikel geschrieben haben. Darüber hinaus gab es regen Austausch mit den Feministinnen\* in Zagreb, nicht nur in intellektueller Hinsicht, sondern auch in persönlicher in Form von regelmäßigen Besuchen. (Vušković &

---

<sup>54</sup> Es gibt im Deutschen kein Pendant zu diesem Begriff, weshalb das englische Wort benutzt bzw. ins Deutsche entlehnt wird (*lookism* bzw. Lookismus). Lookismus bezeichnet die Diskriminierung aufgrund des äußerlichen Erscheinungsbildes.

Trivunac 1998:48) Die Tribünen wurden drei Jahre lang regelmäßig sonntags abgehalten. Daneben trafen sich die Frauen\* nach wie vor in privaten Wohnungen (von Vera Smiljanić, Sofija Trivunac oder Sonja Drljević), um sich auszutauschen und zu diskutieren. Nach einigen Jahren fanden die Organisatorinnen\*, dass das Format der *tribina* erschöpft war, weshalb sie diese nicht mehr regelmäßig organisierten. (Vušković & Trivunac 1998:48)

Die Partei mag offiziell eine ablehnende Haltung gegenüber dem Feminismus eingenommen haben. Die Abhaltung der Konferenzen in Portorož 1976 und in Belgrad 1978 sowie die Institutionalisierung der feministischen Gruppen an der Universität in Zagreb sowie im SKC in Belgrad bedeuten gleichwohl, dass die Partei den Feminismus finanziert hat und zwar unmittelbar in Kroatien sowie mittelbar und oft ohne Kontrolle in Serbien. (Slapšak 2011:170) Während die kommunistische Partei in Kroatien den Feminismus durch die Finanzierung von Büchern und durch die Verankerung an der Universität förderte, wurde er in Serbien weder von der Partei noch von der Dissidenz anerkannt. Slapšak erklärt sich dies damit, dass die kroatischen Kommunist\*innen nach der Niederschlagung der Maspok 1971 erkannt hätten, dass der Feminismus das beste Mittel gegen den Nationalismus sei. Das führte laut Slapšak zur paradoxen Situation, dass der Feminismus in Kroatien zur kommunistischen Sache wurde, während er in Serbien zur gleichen Zeit (70er Jahre) verboten war. Aber auch dies könnte eine Strategie der kommunistischen Partei gewesen sein. (Slapšak 2008:102) Meiner Meinung nach, geht es etwas zu weit zu behaupten, dass der Feminismus in Kroatien „zur kommunistischen Sache“ wurde. Schließlich waren die Feministinnen\* hier sehr wohl mit der Verurteilung seitens der Partei und kontinuierlicher anti-feministischer Häme konfrontiert. Allerdings ging die Missbilligung des BdkJ Kroatiens – und dies gilt auch für die anderen Republiken – nicht mit direkten Repressionen einher und mündete auch nicht in der Zensur von feministischen Artikeln in Zeitschriften. Benderly bezeichnet die Haltung der KPJ daher als „repressive Toleranz“ (*repressive tolerance*). (Benderly 1997:189) Im Falle der institutionellen Anerkennung des intellektuellen Feminismus in der sozialistischen Republik Kroatien könnte vielleicht eher von Toleranz trotz inhaltlichen Widerspruchs sowie grundsätzlicher Unvereinbarkeit mit der sozialistischen Ideologie gesprochen werden.

### 3.2.2. Feministischer Aktivismus

Jene Frauen\*, die die *tribine* in Belgrad und Zagreb organisiert und erste feministische Gruppen gegründet hatten, haben durch ihre Treffen, Diskussionen und Vorträge ebenso Frauen\* der jüngeren Generation erreicht und beeinflusst. Nachdem die Tribünen immer einem bestimmten Thema gewidmet waren und es auch um persönlichen Erfahrungsaustausch ging, lösten diese Zusammentreffen unter den jungen Frauen\* bzw. jenen, die nicht Teil der bestehenden Frauengruppen waren, eine feministische Bewusstseinsbildung aus. Dieses *consciousness raising* zeigte seine Wirkung Mitte der 1980er Jahre, als sich die nachfolgende Generation von Frauen\* feministisch organisierte. (Knežević 2004:250) Anfang der 80er Jahre ist bei den Feministinnen\* der ersten Generation ein Rückgang der organisierten Tätigkeit zu bemerken, was allerdings nicht auf Desinteresse oder eine gänzliche Abkehr von ihrer Arbeit, sondern vielmehr auf die Erschöpfung ihrer Kräfte und der bisherigen Formate zurückzuführen ist. (Knežević 2004:254) 1986 trat schließlich eine neue Generation von Feministinnen\* auf den Plan. Viele von ihnen wurden an den Universitäten von feministischen Wissenschaftlerinnen unterrichtet und hatten feministische Veranstaltungen besucht. Allerdings hatten nur wenige von ihnen Jobs, da die Arbeitslosigkeit in den 1980ern unter den Universitätsabsolvent\*innen am höchsten war. Benderly mutmaßt, dass die wirtschaftliche und soziale Krise den jungen Frauen\* das Gefühl gab, dass es nichts mehr zu verlieren gab. Ihr Feminismus strebte im Unterschied zu dem ihrer Vorgängergeneration danach Selbsthilfe für Frauen\* anzubieten. Darüber hinaus wollten die Aktivistinnen\* eine Bewegung hervorbringen, die sich aus der Basis der Bevölkerung zusammensetzt. Für die jungen, politisierten Frauen\* der 1980er Jahre ging es darum zu handeln. (Benderly 1997:193) Lepa Mladenović erinnert sich an diese Periode folgendermaßen:

„Nakon prvih deset godina razrađivanja i diskusije o dimenzijama potčinavanja žena, pojavile su se aktivistkinje koje su imale potrebu da krenu da rade sa ženama direktno. Feministkinje su uvidele da je muško nasilje nad ženama jedna tranzverzala kroz sve živote žena i da zapravo ženske servise za žene treba počinjati od SOS telefona koji će dati prostora ženama koje su preživele nasilje da imaju svedokinje i da im se veruje. [...] SOS telefoni su imali identična imena, prve instruktaže radile smo zajedno, pravila rada i principe diskutovale smo u istim radionicama, na prvim ženskim kampovima letovale smo skupa – razmene iz kojih smo tada učile jedna od druge inicirale su dragocenost feminističke politike solidarnosti u vreme ratova i režimskih politika nacionalističkog isključivanja drugih.“ (Mladenović 2006)

Diese zweite Generation der Feministinnen\* ist Teil der „letzten jugoslawischen Generation“, die Spaskovska (2017) in ihrer Untersuchung der Jugendkultur und -politik im späten Sozialismus erforscht hat. Dabei handelt es sich um jene Menschen, die zwischen 1954 und 1969 geboren wurden und in den 1980ern zu irgendeinem Zeitpunkt der Kategorie „Jugend“ (16-28 Jahre) angehörten und zugleich im breiten Gefüge der Jugendorganisationen, das heißt innerhalb des Netzwerks des Bundes der Sozialistischen Jugend Jugoslawiens (Savez

socijalističke omladine; SSOJ) aktiv waren. Innerhalb dieser Generation beobachtet Spaskovska ein neues Verständnis der Bürgerrechte (*citizenship*) sowie einen neu entworfenen Aktivismus, der den Sozialismus genauso wie einige Grundprinzipien des Landes reartikulieren sollte. (Spaskovska 2017:6) Der aktivistische Feminismus ab Mitte der 1980er Jahre, der mit anderen Neuen Sozialen Bewegungen, insbesondere der Lesbenbewegung, interagierte, fand einen sicheren Boden innerhalb der SSOJ. Diese unterstützte die Aktivist\*innen indem sie Büroräumlichkeiten, finanzielle Mittel sowie andere Ressourcen zur Verfügung stellte ohne Kontrolle über den Inhalt ihrer Arbeit auszuüben. (Benderly 1997:193) Den Kongressmaterialien der SSOJ aus dem Jahre 1986 ist direkt zu entnehmen, dass es eine bewusste Entscheidung war, die neuen Bewegungen und ihre Forderungen in die Jugendorganisation zu integrieren:

„It is impossible to realise the affirmation of the idea of pluralism and democratic “youth politics” ... without the acknowledgement of the right of independent existence of the social movements ... the SSO should create space for the work of the feminist, the peace, the ecological movements, as well as for the other progressive movements among the youth.”(Konferencija SSOJ/ Službeni list SFRJ zit. n. Spaskovska 2017:125)

Mit Ausnahme der Frauengruppen innerhalb der soziologischen Gesellschaften Kroatiens und Sloweniens (*Sekcija Žena i društvo pri Sociološkom društvu Hrvatske* und *Ženska sekcija pri Sociološkom društvu Slovenije*) waren alle anderen Gruppen, die feministische sowie LGBT\*-Aktivist\*innen versammelten, innerhalb der sozialistischen Jugendorganisationen institutionalisiert. Die Frauengruppe „Lilith“, die 1985 in Ljubljana im ŠKUC (*Študentski kulturni center*) gegründet wurde, beherbergte ab 1987 die lesbische Gruppe „LL“ (*Lesbična Lilit*), bis sie sich 1988 innerhalb des Dachverbandes des ŠKUC verselbstständigte. In Belgrad entstand 1982 aus einer Reihe von öffentlichen „runden Tischen“ im SKC die Gruppe *Žena i društvo* („Frau und Gesellschaft“). (Spaskovska 2017:133) Sie führte ihre Treffen in den dortigen Räumlichkeiten fort und wurde schließlich 1986 von der Psychologin Lepa Mladenović offiziell registriert. Unterdessen setzten die Feministinnen\* der ersten Generation, die bereits in den ersten Gruppierungen aktiv geworden waren, ihre Arbeit in unterschiedlichen feministischen Projekten fort. Sie veröffentlichten in Zeitungen, Wochenzeitungen und Zeitschriften. Die Frauen\* wurden in Schulen, Kinderhorte und Studentenheime eingeladen, um über feministische Themen zu reden. Es wurden runde Tische veranstaltet sowie Radio- und Fernsehsendungen ausgestrahlt. Sofija Trivunac erhielt als Feministin sogar eine Rubrik in einem Frauenmagazin und gründete 1985 das erste Zentrum für feministische Therapie in Belgrad. (Vušković & Trivunac 1998:48)

Ab 1985 trafen sich im Zagreber Stadtteil Trešnjevka Frauen\* der zweiten Generation, um sich auszutauschen, Selbsthilfe und *consciousness raising* zu betreiben. (Benderly 1997: 193)

Daraufhin wurde 1987 die feministische Gruppe *Trešnjevka* als Sektion für die gesellschaftliche Aktivität der Frauen innerhalb des Bundes der Sozialistischen Jugend der Gemeinde Zagreb mit der Zweigstelle in Trešnjevka gegründet (*Sekcija za društvenu aktivnost žena OK SSO Trešnjevka*). Es war diese Frauengruppe innerhalb der Jugendorganisation in Trešnjevka, die 1988 die erste Telefon-Hotline in Jugoslawien zur Unterstützung von Frauen, die Gewalt und Vergewaltigungen überlebt hatten, ins Leben gerufen hat. (Spaskovska 2017:133f) Die SOS-Hotline namens *SOS telefon za žene i decu žrtve nasilja* war zu Beginn ebenfalls als Programmaktivität des Bundes der Sozialistischen Jugend Kroatiens eingetragen. Auf diesem Weg konnten sie vorübergehend die Räumlichkeiten und die Telefonleitung des Komitees verwenden. Da dieses Arrangement als unsicher empfunden wurde, bemühten sich die Aktivistinnen\* um eine passendere und vor allem permanente Unterkunft. Um vom Staat eine solche beantragen zu können, wurde die Gruppe als eigenständige Organisation unter dem Namen *Ženska pomoć sada* („Frauenhilfe Jetzt“) offiziell angemeldet.<sup>55</sup> (Miškovska 2017:28f) Das Herauslösen aus dem institutionellen Gefüge der SSOJ bedeutete auch eine Veränderung des Verhältnisses zwischen den Aktivistinnen\* und dem Staat. Denn solange die feministischen Gruppen unter dem Dach der sozialistischen Jugendorganisationen in einem quasi semi-institutionellen Setting operierten, mussten sie trotz ihrer Bestrebungen nach Autonomie mit dem Staat in Beziehung treten. Somit übten sie nicht einfach nur Kritik an staatlichen Politiken, sondern versuchten durch eigenes Handeln und Kooperation mit den staatlichen Institutionen eine Veränderung von innen heraus herbeizuführen. (Spaskovska 2017:134) In Ljubljana wurde die SOS-Telefonhotline für von Gewalt betroffene Frauen und Kinder 1989 und in Belgrad 1990 eingeführt. (Mladenović 2006)

1987 fand in Ljubljana die erste Konferenz feministischer Gruppen aus ganz Jugoslawien statt (*Prvi jugoslovenski susret feministkinja*), um die Arbeit von acht feministischen Gruppen zu präsentieren. Das Treffen, zu dem etwa 80 feministische Aktivistinnen\* kamen, markierte zehn Jahre feministischer Ideen und Initiativen in Jugoslawien und trat in die Fußstapfen des ersten autonomen feministischen Symposiums in Osteuropa *Drug-ca Žena*, die internationalen Charakter gehabt hatte. (Kajinić 2015:90) Die Konferenz fand im Studierendenkulturzentrum in Ljubljana (ŠKUC) statt. Bei dieser Gelegenheit wurde auch die

---

<sup>55</sup> Die Datierungen der Gründung aller bisher genannten Gruppen variiert in der Literatur. *Ženska pomoć sada* wurde laut Benderly 1988 (1997:193), laut Knežević 1989 (2004:254) und laut Miškovska 1990 (2017:29) registriert. 1990 wurde von derselben Frauengruppe das erste autonome Frauenhaus in Osteuropa gegründet, das auf feministischen Politiken von Solidarität und regionaler Kooperation zwischen (ex-)jugoslawischen Feministinnen\* beruhte. (Kajinić 2015:90) Für weiterführende Informationen hinsichtlich der Verselbständigung der Organisation und der schweren Suche nach einem permanenten Standort für das Frauenhaus siehe Miškovska (2017).

kürzlich im ŠKUC gegründete Gruppe „Lesbische Lilith“ von Suzana Tratnik vorgestellt. Es war im Geiste dieser neuen Gruppe, dass es den Teilnehmer\*innen ein Anliegen war die Sichtbarkeit lesbischer Frauen\* zu steigern. (Bilić 2019:5) Daher hielten sie in der Schlusserklärung der Konferenz fest:

„We, the women who gathered at the first Yugoslav meeting of feminists that took place in Ljubljana from 11– 13 December 1987, conclude:

That all feminist initiatives and groups in Yugoslavia are legitimate and legal.

That we call upon women to join the existing feminist groups or to establish their own.

That violence against women is widely spread in our country: marital and extra-marital rape, physical abuse of women and children, sexual blackmailing and many more. We agreed that we will work on organized help and self- help for the women victims of violence through the S.O.S. telephone lines, counseling, shelters, etc. We demand that the relevant institutions join these actions because so far they haven't responded adequately to this problem.

We demand that ... lesbianism becomes publicly visible; we invite all lesbians to establish their own groups throughout Yugoslavia; we intend to organise the first Yugoslav lesbian festival. We demand a constitutional amendment that will guarantee the equality of all women and men regardless of their sexual orientation. [...]

The Yugoslav feminist meetings become one of the modes of our common actions and exchange.”

(Mladenović et al. zit. nach Spaskovska 2017:136f)

Infolgedessen organisierte die „Lesbische Gruppe LL“ aus Ljubljana im Sommer 1988 ein „internationales lesbisches Camp“ auf der kroatischen Insel Rab, das Aktivistinnen\* aus Jugoslawien und Westeuropa versammelte. Die unter der Herausgeberschaft der Jugendorganisation editierten Zeitschriften und die in den Studierendenkulturzentren abgehaltenen kulturellen Veranstaltungen boten den Aktivist\*innen und Künstler\*innen besonders viel Freiraum. Dadurch konnten auch die feministisch-lesbischen Kreise diese Medien und Räumlichkeiten nutzen, um ihre Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit zu steigern. So wurden etwa im ŠKUC Präsentationen über die lesbische Szene in Berlin und London, Ausstellungen und Performances wie etwa „Obszöne Frauen“ der Österreicherin Krista Beinstein und eine „Woche des lesbischen Films“ abgehalten. Ein prägender Moment für die Lesbenbewegung in ganz Jugoslawien war die Erscheinung einer Beilage zu der Zeitschrift *Mladina* im Oktober 1987 mit dem Titel „*Ljubimo ženske*“ („Wir lieben Frauen“ bzw. „Lasst uns Frauen lieben“). Schließlich wurde 1989 in Zagreb, inspiriert durch die Geschehnisse in Ljubljana, auch eine lesbische Gruppe innerhalb der feministischen Gruppe *Trešnjevka* namens *Lila inicijativa* gegründet. (Spaskovska 2017:132ff)

Die 1980er Jahre können somit im Allgemeinen als Zeit des autonomen Aktivismus betrachtet werden und im Besonderen als Zeit des feministischen Organisierens, Netzwerkens und

Verbindens zwischen den jugoslawischen Republiken. Nachdem die Teilnehmerinnen\* der ersten feministischen jugoslawischen Konferenz 1987 beschlossen hatten sich alljährlich zu treffen, entstand aus den teilnehmenden Gruppen die *Jugoslavenska feministička mreža* („Jugoslawisches Netzwerk“). Das Netzwerk traf sich 1988 in Zagreb, während 1989 das Treffen ausblieb, um dann 1990 in Belgrad und 1991 zum letzten Mal in Ljubljana stattzufinden. (Knežević 2004:255) Das letzte Treffen in Ljubljana fand unter dem Titel „Good girls go to heaven, bad girls go to Ljubljana“ statt, kurz bevor der sozialistische Staat gewaltsam auseinanderfiel. (Stojčić 2009:119) „Time je i općejugoslavensko okupljanje feministikinja i feminističkih grupa okončano.“ (Knežević 2004:255)

Zur gleichen Zeit als die aktivistischen Gruppen und Initiativen anwuchsen, wurden im Interuniversitären Zentrum in Dubrovnik Kurse mit dem Namen „*Ženski ljetni seminari*“ abgehalten, wo die Feministinnen\* der ersten Generation (die bereits seit den 1970er Jahren aktiv waren) als Wortführerinnen auftraten. (Knežević 2004:255) Der enge und intensive Austausch dieser Frauen\* ermöglichte den langjährigen Lehrveranstaltungszyklus *Ženske studije* („Frauenstudien“) an der Interdisziplinären Universität für post-graduate-Studien in Dubrovnik.<sup>56</sup> Die Kurse wurden von Ruža First Dilić, Direktorin des Instituts für Gesellschaftsforschung in Zagreb, beinahe ein Jahrzehnt lang, bis Mitte der 1980er Jahre, abgehalten. (Milić 2011:56) Dabei handelt es sich um vier internationale Kurse in Women’s studies (*ženske studije*), die in den Jahren 1976, 1978, 1979 und 1984 stattfanden. Diese Kurse sind unter den jugoslawischen Teilnehmerinnen\* unter dem Namen *žena i rad* („Frau und Arbeit“) bekannt und nahmen eine eher soziologische Perspektive ein. 1986, 1988 und 1990 fanden drei Konferenzen zu „weiblichem Schreiben“ statt. Diese Kurse hatten den Titel *žensko pismo* und legten den Fokus auf Literatur, Literaturtheorie, Kunst und Geisteswissenschaften. (Mitrović 2011:158f) Slapšak stellt die *žensko pismo*-Konferenzen in Dubrovnik als Schlachtfeld der US-amerikanischen mit der europäischen feministischen Theorie dar, die vor allem von französischen Theoretikerinnen vertreten wurde. Die jugoslawischen feministischen Akademikerinnen, die an den Konferenzen in Dubrovnik teilnahmen, waren vor allem Anhängerinnen der französischen Theorie (Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva). Demgegenüber wurde der US-Feminismus laut Slapšak von den europäischen Teilnehmer\*innen in Dubrovnik als *Brontosaurus Feminismus* bezeichnet, da er als unzeitgemäß, überheblich und nicht zweckmäßig empfunden wurde. (Mitrović 2011:159)

---

<sup>56</sup> Das IUC in Dubrovnik war interdisziplinär, international und interuniversitär, das heißt es konnte von Akademiker\*innen aus unterschiedlichen Universitäten in und außerhalb Jugoslawiens besucht werden.

Durch den Zerfall des sozialistischen Jugoslawien kam es zum Verlust dieses einzigartigen Raumes für feministischen Dialog, der ein hohes Diskurslevel und eine lebendige Diskussion zwischen In- und Ausländer\*innen ermöglicht hatte. Zugleich verlor der jugoslawische Feminismus seine internationale Stimme und Sichtbarkeit. (Mitrović 2011:164f)

### **3.3. Die Frauenfrage im Verhältnis zur Klassenfrage**

#### **3.3.1. Die Parteilinie: Emanzipation und Antifeminismus**

Im Kontext des sozialistischen Jugoslawien ist unter der *Frauenfrage* die Diskussion zu verstehen, ob mit den Bestrebungen zur Befreiung des\*der Arbeiter\*in bzw. des Menschen schlechthin auch die Emanzipation der Frau erreicht werden kann. Die divergierenden Standpunkte zwischen Partei und Feministinnen\* werden im Folgenden anhand einer dokumentierten Diskussion in der Zeitschrift *Naše teme* (1982) dargestellt. Es handelt sich um transkribierte Referate einer historischen Konferenz. Unter die Vertreter\*innen der Parteilinie subsumiere ich Marija Šoljan, Stipe Šuvar, Milutin Balitć, Ema Derossi-Bjelajac und Jovan Mirić.

Seitens der Mitglieder der KPJ wurde die Meinung vertreten, dass sich die Frauenfrage unter dem Einfluss der bürgerlichen Ideologie und dem bürgerlichen Teil der Frauenbewegung von der Arbeiterbewegung und dem Klassenkampf abgespalten hat. Diese Abspaltung von Frauenagenden sei unerwünscht, da die Gleichstellung von Mann\* und Frau\* ein gesamtgesellschaftlicher Entwicklungsprozess sei. Die Kommunistische Partei Jugoslawiens hat unter dieser Annahme auf der V. Parteikonferenz festgelegt, dass nach der erfolgten Revolution mit der Neudefinition des\*der Arbeiter\*in und der damit einhergehenden Veränderung sämtlicher sozioökonomischer und politischer Verhältnisse die Geschlechtergleichstellung automatisch einhergehen werde. (Baltić 1982:1032) Die Klassenbefreiung wird somit als Grundlage für die Befreiung des Menschen überhaupt gesehen. Die Emanzipation des\*der Arbeiter\*in – als pars pro toto für den Menschen – würde demnach zumindest semantisch auch jene der Frau beinhalten. Auf diese Vorstellung wurde in der Frage der Legitimation einer autonomen Frauenbewegung immer wieder rekurriert. Tatsächlich mündet die Frage der Billigung einer organisatorisch selbstständigen, emanzipatorischen Arbeit der Frauen in den Stellungnahmen der KPJ Mitglieder in einem Wortspiel zwischen Zugeständnis und Zurückweisung, wie hier zu sehen ist:

„Pa mislim da ženski pokret u određenoj mjeri mora postojati, i to kao borba i samih žena da postignu punu društvenu ravnopravnost sa muškarcima, a u sklopu borbe radničke klase za oslobađanje rada. I nije riječ da ženski pokret, u smislu nekih posebnih organizacija, ne bi mogao postojati. Riječ je o tome

da je marksizam odavno razjasnio da nisu potrebne, što više da u krajnjoj konzekvenci mogu biti reakcionarne [...].<sup>57</sup> (Šuvar 1982:1041)

Eine gesonderte Frauenbewegung ist somit möglich, solange sie sich im vorgegebenen ideologischen Rahmen bewegt, indem sie sich als Teil des Kampfes der Arbeiterklasse positioniert. Die Möglichkeit einer eigenen Frauenorganisation wird wiederum durch die Bemerkung aufgehoben, dass es ihrer nach marxistischer Auffassung gar nicht bedarf. Die Positionen schwanken somit zwischen der allgemeinen Befürwortung der Mitarbeit von Frauen, ja sogar in Form eines temporären Zusammenschlusses in einer Organisation wie dem AFŽ (*Antifašistički Front Žena*) oder in Form von Zeitschriftenbeiträgen, Konferenzen usw., allerdings darf diese Beteiligung nie zu etwas Separatistischem, dem Sozialismus Entgegenstehendem, werden. (Šuvar 1982:1041) Die gesamte Arbeiterklasse, ist somit das unumstößliche Subjekt der Revolution. Die Arbeiter\*innen sind die treibende Kraft für die Schaffung neuer Verhältnisse und sind gleichermaßen zur Befreiung der Frau berufen. „Žene, naime, nisu samostalan subjekt revolucije, ali jesu dio revolucionarnih snaga radničke klase.“<sup>58</sup> (Šoljan 1982:1058)

Eine klar ablehnende Haltung vertritt Stipe Šuvar indes gegenüber dem Feminismus, der seinem Verständnis nach die Gegensätzlichkeit von Frau und Mann propagiert, Männer als chauvinistische Schweine portraitiert und die Polarität von unterdrücktem und unterdrückendem Geschlecht festschreibt. Er spricht sogar von einem Einfall der „feministischen Ideologie“, die er als konservative Reaktion ansieht und in ihren negativen Auswirkungen mit den patriarchalen, kleinbürgerlichen und bürokratisch-technokratischen Strukturen gleichsetzt. (Šuvar 1982:1041) Dieser paradoxe Vergleich macht deutlich, dass das Patriarchat als dem Kommunismus wesensfremd betrachtet wurde, als Relikt der Bourgeoisie. Als solches war es zwar zu bekämpfen, aber es konnte zumindest als nicht hausgemacht dargestellt werden. Marija Šoljan hingegen spricht sich für eine Analyse westlicher Feminismen und sogar für einen Dialog mit ihnen aus, da es eine Reihe gemeinsamer Ansichten gäbe und ein Erfahrungsaustausch fruchtbar wäre. Dem stünden die unterschiedlichen gesellschaftlichen Ordnungen und Lösungsansätze sowie die begrenzte Sicht der westlichen Feministinnen\* auf die Emanzipation der Frau in Jugoslawien nicht entgegen. (Šoljan 1982:1057) Während der westliche Feminismus annehmbar erscheint,

---

<sup>57</sup> Dt. Übersetzung: „Ich denke, dass die Frauenbewegung in einem bestimmten Ausmaß bestehen muss, und das als Kampf der Frauen selbst für die volle gesellschaftliche Gleichstellung mit den Männern, aber in Einheit mit der Arbeiterklasse für die Befreiung der Arbeit. Es ist nicht die Rede davon, dass eine Frauenbewegung im Sinne eigener Organisationen nicht bestehen könnte. Es geht darum, dass der Marxismus schon seit langem klargestellt hat, dass sie nicht notwendig sind, dass sie sogar in letzter Konsequenz reaktionär sein können [...].“

<sup>58</sup> Dt. Übersetzung: „Denn die Frauen sind kein eigenständiges Subjekt der Revolution, aber sie sind ein Teil der revolutionären Kräfte der Arbeiterklasse.“

solange er eine Erscheinung des kapitalistischen Westens bleibt, ist seine Rezeption in Jugoslawien nicht erwünscht. Šoljan macht deutlich, dass sie die Positionen der jugoslawischen Frauen\*, die sie als „feministička grupa“ (Šoljan 1982:1058) bezeichnet, als unvereinbar mit dem Sozialismus ansieht. Während die Thesen und Behauptungen der westlichen Feministinnen\* ihrer Meinung nach sehr wohl studiert werden können, sei es „ungewöhnlich“ Vergleichbares in Jugoslawien zu vernehmen: „Pitanje je samo kako su [ovakve teze; Anm. d. Verf.], kojim putem i zašto dospjele k nama.“<sup>59</sup> (Šoljan 1982:1057) Für diese „östliche Sünde“ (Šuvar 1982:1041) des Feminismus hat Šuvar zugleich eine Erklärung:

„Čini mi se da je u posljednih desetak godina i u nas došlo do prodora feminističke ideologije baš zbog toga što nismo dovoljno istraživali i u duhu opće marksističke teorije razjašnjavali probleme položaja žene u društvu i u društvenom radu, pa da tu, kako da kažem, te opće marksističke spoznaje primjenjujemo i u jednom smislu te razrađene nove svijesti, ali i oblika mobilizacije.“<sup>60</sup> (Šuvar 1982:1041)

Im Sinne dieser zitierten „allgemeinen marxistischen Theorie“ stellt Šoljan klar, dass die Position der Feministinnen\*, die Frauenfrage gleichwertig neben die Klassenfrage zu stellen bzw. dieser nicht unterzuordnen, für die KPJ unakzeptabel ist. Die Frauenfrage sei immer ein Bestandteil der Klassenfrage gewesen. Die marxistische Theorie müsse nicht erweitert oder ergänzt werden, da Marx, Engels und Lenin sich bereits mit der Rolle der Frau beschäftigt und auch darüber geschrieben haben.<sup>61</sup> Es sei keine revolutionäre, autonome Frauenbewegung oder eine Frauenorganisation nach westlichem Vorbild notwendig, sondern die konsequente Auseinandersetzung mit der Frauenfrage innerhalb der Arbeiterbewegung. Sie bezieht sich auf Marx, um zu betonen, dass die kommunistische Gesellschaft, um ihrem Wesen treu zu sein, einen derartigen Einfluss auf die Familie nehmen müsse, dass das Verhältnis zwischen Mann und Frau nicht mehr von gesellschaftlichen bzw. staatlichen Interessen bzw. deren Intervention geprägt ist, sondern als eine davon unabhängige, rein private Beziehung bestehen kann, die nur die beteiligten Personen betrifft. In diesem Gedanken konzentrierte sich die Gesamtheit der revolutionären Theorie, in der alle menschlichen Beziehungen enthalten seien. Jedenfalls sei der Aufruf zu Aufstand und Protest für die Beachtung und Realisierung der Frauenfrage zum gegebenen Zeitpunkt nicht mehr angebracht. Ein derartiger Aufruf hatte seine Berechtigung, als die kommunistische Partei im Königreich Jugoslawien zum Kampf

---

<sup>59</sup> Dt. Übersetzung: „Es ist nur die Frage, wie, auf welchem Weg und warum sie [derartige Thesen; Anm. d. Verf.] zu uns gelangt sind.“

<sup>60</sup> Dt. Übersetzung: „Mir scheint, dass es in den letzten zehn Jahren auch bei uns zu einem Einfall der feministischen Ideologie gekommen ist, gerade weil wir nicht ausreichend die Probleme der Stellung der Frau in der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Arbeit untersucht und im Geiste der allgemeinen marxistischen Theorie klargestellt haben, und dass wir hier, wie soll ich sagen, diese allgemeinen marxistischen Erkenntnisse anwenden, im Sinne dieses neu erarbeiteten Bewusstseins und in Form einer Mobilisierung.“

<sup>61</sup> Lóránd weist ebenso darauf hin, dass die Parteienvertreter\*innen in Bezug auf die Frauenfrage regelmäßig Referenzen auf Marx, Engels und Bebel machten, die über die allgemeine menschliche Emanzipation (*općeljudska emancipacija*) schrieben, um die Übergeordnetheit der Klassenfrage zu betonen. (Lóránd 2018:48)

gegen das alte System mobilisiert hatte. (Šoljan 1982:1058f) „Ali žensko pitanje dobilo je novi sadržaj.“<sup>62</sup> (Šoljan 1982:1057) Nun sei schließlich die Arbeiterklasse an der Macht und ein neues politisches System in Kraft, in dessen Rahmen die gewünschte Veränderung herbeigeführt werden müsse. Die Frauenfrage sei unter den Voraussetzungen der Selbstverwaltung zu einem konstitutiven Element des weiteren Fortschritts geworden und einige alte Forderungen hätten mittlerweile ihre Bedeutung verändert oder sogar verloren. Außerdem sei zu beachten, dass Marx, als er sich für die Gleichheit von Frau und Mann aussprach, selbstverständlich von der Gesellschaft, in der er selbst lebte, ausging. Im 19. Jahrhundert hatten Frauen noch ein bedeutend kleineres Einkommen als Männer, schlechtere Ausbildungsmöglichkeiten und waren viel stärker ans Haus gebunden. Das Haus zu verlassen war gleichbedeutend mit der Zerstörung der Familie. Die Verhältnisse hätten sich aber verändert. Im NOB (*narodnooslobodilačka borba*), dem Volksbefreiungskrieg, haben sich Frauen schließlich aktiv als Kämpferinnen beteiligt. Diese Teilnahme und der neue Selbstverwaltungssozialismus hätten dazu geführt, dass sich die Frauen ihrer Kraft und Möglichkeiten bewusst wurden und sich zunehmend als gesellschaftliche Subjekte wahrnahmen. (Šoljan 1982:1057) Die Erfahrung der Frauen ein wesentlicher Bestandteil der Revolution gewesen zu sein, habe den Impuls für ihre Konstitution als selbstständige und vermenschlichte Persönlichkeiten gegeben: „[...] osamostaljivanje i očovječenje žene kao ličnosti u borbi za revoluciju.“ (Šoljan 1982:1057) Dies waren die neuen Ausgangsbedingungen, die durch eine konsequente Fortführung der revolutionären Theorie die Geschlechtergleichstellung im Sozialismus möglich machen sollten.

Baltić nennt als weitere grundsätzliche Voraussetzung für die Geschlechtergleichstellung den in Jugoslawien eingeleiteten Prozess der Industrialisierung, wodurch sich die sozialen Strukturen in dem vormals agrarisch geprägten Land bereits geändert hätten. (Baltić 1982:1032) Durch diese Argumentation kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Verringerung der ländlichen Bevölkerung und der landwirtschaftlichen Tätigkeit sowie umgekehrt die Vergrößerung der Arbeiterschaft gleichzeitig eine modernere, sozial gerechtere Gesellschaft bedeute. Gleichzeitig waren sich die Parteienvertreter\*innen der diesbezüglichen negativen Folgen bewusst. So hatte der allgemeine Rückgang der Landwirtschaft den Effekt, dass vor allem Frauen in diesem Sektor zurückblieben und die traditionelle Landwirtschaft vor allem für den Eigenkonsum betrieben. Im industriellen Sektor war eine selektive Diskriminierung der Frauen zu beobachten, da sie vor allem in jenen Branchen angestellt wurden, deren Tätigkeitsfelder gemäß der stereotypen Rollenteilung als weiblich empfunden

---

<sup>62</sup> Dt. Übersetzung: „Aber die Frauenfrage hat einen neuen Inhalt bekommen.“

wurden, wie zum Beispiel die Textilindustrie. Diese Betriebe hatten überdies veraltete Technologien sowie Personal mit niedrigerem Bildungsniveau und einer einkommensschwächeren Grundorganisation der assoziierten Arbeit (OOUR; *Osnovna organizacija udruženog rada*). Im Dienstleistungssektor waren jene Bereiche für Frauen schwerer zugänglich, die mit kreativer Arbeit, Wissenschaft und Lehre, Kultur und Forschung verbunden waren sowie mit der organisatorischen Arbeit, die im Vorfeld der Produktion geleistet werden musste, somit alles Schöpferische und Nicht-repetitive. (Šuvar 1982:1042f) Dieser im Allgemeinen erschwerte Arbeitsmarktzugang verschärfte sich zusätzlich beim Vorliegen hoher Arbeitslosigkeit. Darüber hinaus wurde es den Frauen erschwert in Führungspositionen zu gelangen. In Bezug auf das politische Leben spricht Šuvar sogar davon, dass es aufgrund der mangelnden Beteiligung von Frauen zur Gänze eine männliche Gesellschaft indiziere. Derartige Feststellungen seitens eines Parteimitgliedes, das den Feminismus strikt ablehnt, erscheinen frappierend feministisch. Hier widerlegt sich die stillschweigende Annahme, dass Antifeminismus notwendigerweise mit einer Leugnung, Ignoranz oder Beschönigung der diskriminierenden Verhältnisse einhergeht. Die Diskrepanz zwischen Realität und sozialistischer Ideologie, zwischen Theorie und Praxis, wurde somit tatsächlich nicht geleugnet. Den Grund für diese Abweichung sahen die Vertreter\*innen der Parteilinie in der mangelnden gesellschaftlichen Umsetzung der sozialistischen Theorie:

„I mislim da stvar nije u tome da mi nemamo neki teorijski instrumentarij na nivou univerzalnosti, [...] niti da je smisao u jednoj općoj borbi za društvenu pravdu, već u osvjetljavanju društvenih procesa da bi se sagledala pozicija i perspektiva žene u društvenoj podjeli rada, pa prema tome i u javnim i privatnim sferama života dok su one podijeljene, da bismo iz toga izvodili praktične zaključke i sasvim praktičnu politiku za sadašnju etapu našeg socijalističkog razvitka.“<sup>63</sup> (Šuvar 1982:1043)

Šuvar schlägt somit eine genaue Analyse der gesellschaftlichen Tendenzen in der Arbeitsteilung vor, auf deren Basis schließlich praktische Konsequenzen bis hin zu Gesetzesregulativen folgen sollten. (Šuvar 1982:1042) Die Herstellung der Geschlechtergleichstellung am Arbeitsmarkt ist insbesondere mit dem Ziel gleicher Bezahlung verbunden. Baltić gesteht ein, dass dies zum damaligen Zeitpunkt noch nicht gewährleistet wurde, da sich Jugoslawien noch in einem Übergangsstadium befände und daher die Arbeitsteilung sowie die Bezahlung nach wie vor bürgerliche Züge trage. Das Problem, dass im persönlichen Einkommen des Mannes auch eine Vergütung für die Reproduktion neuer Arbeitskraft (das sind die Kinder) enthalten ist, in jenem der Frau

---

<sup>63</sup> Dt. Übersetzung: „Und ich denke, dass es weder darum geht, dass wir kein Instrumentarium auf dem Niveau der Universalität haben, [...] noch dass der Sinn in einem allgemeinen Kampf für gesellschaftliche Gerechtigkeit liegt, sondern in der Beleuchtung der gesellschaftlichen Prozesse, damit die Position und Perspektive der Frauen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung betrachtet wird und dementsprechend auch in den öffentlichen und privaten Sphären des Lebens, solange sie aufgeteilt sind, damit wir daraus praktische Schlüsse und durchwegs praktische Politiken für die heutige Etappe unseres sozialistischen Entwicklungsprozesses ableiten.“

allerdings nicht, blieb somit bestehen. Der Lösungsansatz des sozialistischen Systems war die Kosten der Reproduktion (Kinderbetreuung) auf den Staat zu übertragen und die finanzielle Last nicht gänzlich der Familie aufzubürden. Damit sind unter anderem Maßnahmen zur Vergesellschaftung von Bildung und Erziehung gemeint, womit Betreuungseinrichtungen sowie Bildungsangebote für Kinder und Jugendliche bis hin zu ihrer Eingliederung in die Arbeitswelt umfasst sind. Allerdings war auch dieser Prozess in Jugoslawien nicht so weit fortgeschritten, dass von einer vollständigen Geschlechtergleichstellung die Rede sein konnte. Deshalb trug die Hauptlast der Reproduktion nach wie vor die Familie. (Baltić 1982:1032f) Die Parteivertreter sahen somit auch einen Zusammenhang zwischen der Gleichstellung im Bereich der Produktion und der Gleichstellung im Kontext der Familie, wo Hausarbeit und Obsorge noch immer völlig den Frauen überlassen wurde. Neben der geringer vergüteten Lohnarbeit erwarteten sie zuhause sämtliche häusliche Arbeiten, wodurch jene Mehrfachbelastung zustande kommt, die auch Feministinnen in sozialistischen und kapitalistischen Systemen kritisierten.<sup>64</sup> Die Dichotomie zwischen dem privaten und öffentlichen Leben im Sozialismus wird sogar von den Vertreter\*innen der Parteilinie unumwunden diskutiert:

„U poimanju humanizacije odnosa među spolovima u nas je još uvijek prisutno, nerijetko i prevladajuće, privatnovlasničko poimanje tih odnosa. Podijeljenost na javnu i privatnu sferu u građanskom društvu reflektira se veoma izrazito na odnose među spolovima. Ta se dihotomija na ovome segmentu društvenih odnosa manifestira kao hipokrizija: u javnoj sferi žena, doduše, jest ravnopravna formalno, ali u kući i obitelji ona je prije svega domaćica sa svim onim što uz ovo teško, ali nepriznato zanimanje ide.“<sup>65</sup> (Mirić 1982:1031)

Es wird von allen Diskutant\*innen durchwegs das in der Bevölkerung fehlende Bewusstsein für die Gleichheit der Geschlechter und die noch immer vorherrschenden geschlechtsspezifischen Vorurteile und stereotypen Zuschreibungen kritisiert, welche vor allem für Frauen negative Auswirkungen haben. So sieht Šuvar unter anderem die in den medialen Diskursen vorherrschende Darstellung des Mannes als Produzenten und der Frau als

---

<sup>64</sup> Die Frage der werttheoretischen Analyse der Hausarbeit durch westliche Feministinnen\* wird unter dem Schlagwort Hausarbeitsdebatte zusammengefasst. Während Hausarbeit und Kindererziehung im Sozialismus für die Frau\* als Belastung, persönliche Einschränkung und als Benachteiligung am Arbeitsmarkt gedeutet wurde und das durch die Verschiebung dieser Pflichten auf die gesamte Gesellschaft überwunden werden sollte, stellten Maria Rosa dalla Costa und Selma James in den 1970er Jahren die Behauptung auf, dass Hausarbeit die Arbeitskraft produziere, jedoch trotz der Schaffung eines Mehrwertes nicht entlohnt werde. Sie sehen Hausarbeit als produktive Arbeit und die Familie im Kapitalismus als Zentrum gesellschaftlicher Produktion. (Dietrich 1984:24f)

<sup>65</sup> Dt. Übersetzung: „In der Betrachtung der Humanisierung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern ist bei uns noch immer, nicht selten auch überwiegend, die privateigentümerische Auffassung dieser Beziehungen gegenwärtig. Die Teilung in eine öffentliche und eine private Sphäre in der bürgerlichen Gesellschaft reflektiert sich sehr deutlich in den Geschlechterbeziehungen. Diese Dichotomie manifestiert sich in diesem Segment gesellschaftlicher Beziehungen als Hypokrisie: In der öffentlichen Sphäre ist die Frau zwar formal gleichgestellt, aber im Haus und in der Familie ist sie vor allem Hausfrau mit all dem, was mit dieser schweren, aber nicht anerkannten Beschäftigung einhergeht.“

Konsumentin unter anderem für die ungleiche Geschlechterverteilung am Arbeitsmarkt verantwortlich. Die patriarchalen Strukturen und sexistischen Diskurse werden allerdings als konservative Formen des kollektiven Bewusstseins und somit als Relikt aus alten Zeiten, als etwas, das dem Sozialismus selbst nicht inhärent sei, dargestellt. (Šuvar 1982:1042f) Auch Mirić beschreibt das Patriarchat als „stari ukras“ und „privatnovlasnički sindrom“. (Mirić 1982:1031) Das Zugeständnis, dass die patriarchale Ideologie noch immer Bestand hatte, wurde geschickt seines verändernden Potentials beraubt, indem das Patriarchat einzig und allein als Überbleibsel des kapitalistischen Systems und Produkt von Privateigentum und Klassengesellschaft begriffen wurde.

In Hinblick auf konkrete Lösungsvorschläge ist seitens der Parteimitglieder vor allem der Aufruf zu zunehmender Forschung und Gesellschaftsanalyse im Hinblick auf die Stellung der Frau sowie vermehrter Bewusstseinsbildung zu vernehmen. Letztere solle durch die Eliminierung sexistischer Inhalte in Schulen, in der Literatur und der Presse erfolgen. Gleichzeitig räumt Baltić ein, dass die mangelnde Bewusstseinsveränderung in der Bevölkerung nicht ohne Weiteres als Ausrede für das Zurückbleiben der Praxis hinter der Theorie dienen kann, da das Bewusstsein durchaus hinter der materiellen Entwicklung zurückbleiben könne. (Baltić 1982:1033f) In Anbetracht des Eingeständnisses der unzureichenden Gleichberechtigung der Geschlechter ist Baltić bemüht zu betonen, dass eine gesonderte wissenschaftliche Analyse der Stellung der Frau in Gesellschaft, Beruf und Familie möglich sei. Zur praktischen Verbesserung der Verhältnisse könnten allerdings nur allgemeine Maßnahmen bzw. gemeinschaftliche Aktionen gesetzt werden. (Baltić 1982:1033) Damit wird der legislative Handlungsspielraum negiert und die Möglichkeit neben der verfassungsrechtlichen Gleichstellung der Geschlechter weitere Gesetze für Frauen zu erlassen zurückgewiesen. Mit ebendiesem Argument, dass eine gesonderte politische Aktion bei Frauenagenden nicht zielführend sei, wurde die Abschaffung der Frauenorganisation AFŽ begründet. Dies baut auf der Vorstellung auf, dass die Absonderung der Frauen in einer eigenen Organisation die Bandbreite ihres gesellschaftlichen Engagements schmälern und den Kampf um ihre umfassende Emanzipation hemmen würde. (Derossi-Bjelajac 1982:1035)

„Mi smo odustajući od posebne organizacije žena htjeli naglasiti činjenicu da su svi problemi kojima se bavila organizacija žena - a to su pitanja koja posebno žene osjećaju, koja njih najviše tište - eminentno društveni problemi i da oni moraju postati sastavni dio akcije svih organiziranih socijalističkih snaga. [...] Naša intencija nije bila da stvaramo organizacije koje ženu izdvajaju i izoliraju, nego koje je uključuju u procese samoupravnog odlučivanja i u društveno-politički život.“<sup>66</sup> (Derossi-Bjelajac 1982:1036)

---

<sup>66</sup> Dt. Übersetzung: „Wir haben mit dem Verzicht auf eine eigene Frauenorganisation versucht die Tatsache zu betonen, dass alle Probleme mit denen sich die Frauenorganisation beschäftigt hat - das sind Fragen, die besonders Frauen betreffen, die sie am meisten belasten - eminent gesellschaftliche Probleme sind und dass sie

Der dahinterstehende Gedanke ähnelt jenem des Gender-Mainstreaming, einer Strategie, die in den 1990er Jahren eingeführt wurde<sup>67</sup> und den politischen Forderungen der westlichen Frauenbewegungen einen anderen Fokus gab. Anstatt spezielle Maßnahmen für die Gleichstellung der Frau zu erarbeiten, wie es in den 1970ern bis 1990ern der Fall war, sollte die Frage der Gleichstellung der Geschlechter auf die allgemeine Tagesordnung gesetzt und bei sämtlichen Agenden mitgedacht und -diskutiert werden. Ziel war es, Gleichstellungspolitik in die vorherrschenden Strukturen einzuschreiben. (Diaz 2013:247) Gender-Mainstreaming möchte die geschlechtsspezifischen Auswirkungen jeglicher geplanter Aktion in jedem Bereich und auf allen Ebenen vorab evaluieren. (Caglar 2013:338) Dieser Grundgedanke, dass eine Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der Frau nur durch ein Aktivwerden aller gesellschaftlicher Institutionen und Organisationen möglich ist, ist der sozialistischen Ideologie und dem Gender-Mainstreaming somit gemein.<sup>68</sup> Seitens der KPJ wurde dieses Argument indessen benutzt, um die Existenz einer autonomen Frauenorganisation für obsolet zu erklären. Das Gleichstellungsprojekt übersteige nämlich die Möglichkeiten jedweder Frauenorganisation. Dennoch stünde fest, dass in diesem gesamtgesellschaftlichen Prozess auf jeden Fall die Teilhabe der Frauen vonnöten sei. (Derossi-Bjelajac 1982:1036) Auch Šoljan empfand die Frauenorganisation AFŽ als unzeitgemäß sowie mit der Aufgabe der Emanzipation der Frauen überfordert. Doch nicht nur das:

„Inzistiranje na terminu »žensko pitanje« i težnji za svrstavanjem žena pod njegovo okrilje (bilo to da je u vidu ženskih organizacija, pokreta, odnosno autonomnih pokreta žena) nosi u sebi tendenciju opasnog odvajanja žena od cjeline, slabljenja aktivnosti potencijala žena kao graditelja suvremenog socijalističkog društva, a njih same vuče natrag i stavlja ih u još slabiju poziciju.“<sup>69</sup> (Šoljan 1982:1060)

Es sei wichtig, dass alle Arbeiter\*innen in der assoziierten Arbeit, im Delegationssystem sowie in allen gesellschaftspolitischen Organisationen wie dem SK, der Gewerkschaft und dem Sozialistischen Bund der Arbeiter\*innen (SSRNJ) bezüglich der Frauenfrage mobilisiert werden. Der Terminus der Frauenfrage sei obsolet geworden, da die betreffenden

---

zu einem Bestandteil der Aktionen aller organisierten sozialistischen Kräfte werden müssen. [...] Unsere Intention war es nicht eine Organisation zu gründen, die die Frauen abgrenzt und isoliert, sondern sie in die Prozesse der selbstverwalteten Mitbestimmung und ins gesellschaftspolitische Leben einzubinden.“

<sup>67</sup> „Gender-Mainstreaming“ wurde 1995 auf der UN-Weltfrauenkonferenz in Peking zur Maxime für die Gleichstellungspolitik auf internationaler Ebene erkoren und daraufhin von der EU übernommen. (Diaz 2013:247)

<sup>68</sup> Auch Hermann vergleicht das Konzept des Gender-Mainstreaming der Europäischen Union mit der Gleichstellungspolitik der ehemaligen sozialistischen Staaten und sieht es als Versuch Geschlechtergerechtigkeit durch politische Maßnahmen umzusetzen. (Hermann 2004:37)

<sup>69</sup> Dt. Übersetzung: „Das Insistieren auf dem Begriff »Frauenfrage« und das Streben danach die Frauen unter dessen Fittiche zu nehmen (sei es in Form von Frauenorganisationen, -bewegungen oder autonomer Frauenbewegungen), trägt in sich die gefährliche Tendenz der Abspaltung der Frauen von der Allgemeinheit, die Schwächung des Handlungspotentials der Frauen als Erbauer der modernen sozialistischen Gesellschaft mitzuwirken, es wirft sie jedoch zurück und versetzt sie in eine noch schwächere Position.“

Problemstellungen nun in den Bereichen Bildung, Beschäftigung, Gesundheit, gemeinsame Arbeit und der Sozialisation der Familie diskutiert und behandelt würden. Innerhalb dieser Ablehnung alles Frauenspezifischen findet somit eine methodische Umkehrung vom Argumentum a minori ad maius, dem Schluss vom Kleineren auf das Große (z.B. „Frauen müssen auch fair entlohnt werden!“), in Richtung des Argumentum a maiore ad minus, dem Größenschluss statt („Alle Arbeiter\*innen müssen fair entlohnt werden! Frauen natürlich auch.“). Šoljan findet einen solchen Zugang zum Thema Gleichstellung breitenwirksamer und dadurch wirkungsvoller. So stellt sie fest: „Pitanja postaju politična i društvena. Možda bi se ovdje mogao, na neki način, parafrazirati i ovaj feministički stav: lično je politično na način da je žensko ljudsko, društveno i politično.“<sup>70</sup> Es ist bemerkenswert, dass Šoljan den zentralen Ausspruch der westlichen Feministinnen\*, dass das Private politisch ist, da die Ungleichheit zwischen Frau und Mann Ausdruck eines tief verwurzelten Herrschaftssystems ist, zitiert und sogar mit der sozialistischen Ideologie in Einklang bringt. Sie gesteht auch zu, dass Frauen aufgrund ihrer persönlichen Betroffenheit oftmals die ersten sein werden, die Diskussionen anstoßen und politische Forderungen stellen werden. Schließlich solle auch jede\*r, der\*die in seinen\*ihrer Rechten verletzt wird, die Stimme erheben und jenen Schutz einfordern, den die Verfassung garantiere. (Šoljan 1982:1059f)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Vertreter\*innen der Parteilinie davon ausgehen, dass in den Schriften von Marx, Engels und Lenin bereits alles für die Frauenfrage Wesentliche enthalten ist und somit keine darüber hinausgehende oder ergänzende Theoriebildung notwendig ist. Die bereits vorhandene Theorie müsse einfach gewinnbringender in der Praxis angewendet werden. Von dieser bereits vorhandenen Theorie ausgehend sei jedoch eine wissenschaftliche und empirische Analyse der gesellschaftlichen Stellung der Frau im Sozialismus notwendig und eine Veränderung der Geschlechterstereotype durch Bewusstseinsbildung in den Medien und in der Schule. Es gab somit ein Abrücken von der Vorstellung der Klassenrevolution, die automatisch mit sofortiger Wirkung die Emanzipation der Frau herbeiführt, allerdings nicht von dem Grundprinzip, dass die Klassenfrage auch die Frauenfrage inhaltlich löse. Viele der Aussagen muten auch heute noch fortschrittlich an und könnten außerhalb ihres Kontextes sogar als feministisch gedeutet werden.<sup>71</sup> Es bleibt festzustellen, dass die Vertreter\*innen des Primats der Klassenfrage in den

---

<sup>70</sup> Dt. Übersetzung: „Die Fragen werden politisch und gesellschaftlich. Vielleicht ließe sich hier, auf eine Art und Weise, folgende feministische Ansicht paraphrasieren: Das Private ist politisch in dem Sinne, dass das Weibliche menschlich, gesellschaftlich und politisch ist.“

<sup>71</sup> Zaharijević verweist darauf, dass die rechtliche Gleichstellung der Frauen\* zu einem großen Teil auf die Arbeit der offiziellen Frauenorganisationen zurückzuführen ist und dass die Resultate ihrer Arbeit in ihrem Effekt als feministisch erachtet werden können. Tatsächlich jedoch distanzieren sie sich entschieden vom

1980er Jahren nicht leugneten, dass für die erwünschte Geschlechtergleichstellung weitere Veränderungen und Entwicklungen notwendig gewesen wären.

Es wirkt paradox, dass so viel Bewusstsein für die existierenden Ungleichheiten vorhanden war und das Mitwirken der Frauen prinzipiell nicht in Zweifel gezogen wurde, aber dennoch eine dermaßen große Ablehnung gegenüber neuer, feministisch inspirierter Theoriebildung hinsichtlich der Frauenfrage bestand. Der Feminismus wurde ausschließlich als bürgerliche Ideologie betrachtet und mit Separatismus, Exklusivismus und Sektierertum verbunden. Tatsächlich wird ein Widerspruch konstruiert, wo gar keiner besteht. Gender-Mainstreaming-Maßnahmen und eine autonome Frauenbewegung schließen einander per se nicht aus. Ideell wurde die Geschlechtergleichstellung zweifelsfrei unterstützt, deren Implementierung auf allen Ebenen als beiläufiger Nebeneffekt des Heranreifens des sozialistischen Systems erwies sich in der Praxis allerdings als unpraktikabel.

Die noch nicht erreichte, jedoch propagierte Geschlechtergleichstellung wurde auch mit dem Argument relativiert, dass die sozialistische Gesellschaft noch im Fortschritt begriffen war und ihr ultimatives Ziel noch erreichen werde. Dieser durchaus ernst gemeinte Glaube entstammt unter anderem der teleologischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels, die eine linear konzipierte Fortschrittsgeschichte entwerfen, an deren Ende der Kommunismus steht. (Rother 2000:160) Die Verwirklichung aller kommunistischen Ideen ist somit erst zu einem späteren Zeitpunkt zu erwarten: „Put koji smo mi izabrali je mukotrpniji, ali na dugi rok morao bi dati rezultate koji su mnogo vredniji.“<sup>72</sup> (Derossi-Bjelajac 1982:1036) Auf diese Weise konnte die Gleichstellung der Geschlechter ohne nähere Definition auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden.

All dieser Optimismus konnte seine Wirkung allerdings nicht entfalten, so lange jede Art emanzipatorischen Handelns mit dem Prädikat „Frau“ als gefährliches Sektierertum eingestuft wurde. Es gleicht einer Verhöhnung, die Frauen zur Mitarbeit für eine bessere Gesellschaft aufzurufen und dazu zu ermuntern für ihre Rechte einzustehen, jedoch im gleichen Atemzug einen exklusiven Bezug zum Frau sein sowie die besondere Eigenwahrnehmung als Frau im politischen Handeln dermaßen zu problematisieren und abzulehnen. Und das, obwohl das Geschlecht eben jenes Kriterium ist, auf dessen Basis die Diskriminierung und der soziale Status beruhen. Die Türen, die durch das Bekenntnis zur Geschlechtergleichheit vermeintlich bzw. kurz geöffnet wurden, wurden auf diese Weise wieder gut verschlossen.

---

Feminismus, besonders von jenem der bürgerlichen Frauenorganisationen der Zwischenkriegszeit. (Zaharijević 2017:140)

<sup>72</sup> Dt. Übersetzung: „Der Weg, den wir ausgewählt haben, ist mühseliger, aber auf lange Sicht sollte er Resultate bringen, die viel wertvoller sind.“

Zaharijević fasst die Repräsentant\*innen und Ideolog\*innen der offiziellen staatlichen Strukturen, die die bisher genannten Standpunkte teilen, unter dem Namen Emanzipationisten zusammen. Die Emanzipationisten eint die Vorstellung, dass das Land durch den Sozialismus von Grund auf neu gestaltet wurde, dass seine Institutionen kontinuierlich wachsen und dass tagtäglich tiefgreifende soziale Veränderungen stattfinden. Das jugoslawische Selbstverwaltungssystem sei nicht vollkommen, jedoch die richtige Basis, um die „ererbten“ sozialen Unterschiede auf Basis des Geschlechts zu beseitigen. Neben dem Ausbau der bestehenden Institutionen und einer Weiterentwicklung der materiellen Produktivkräfte seien emanzipatorische Aktionen auf allen gesellschaftlichen Ebenen notwendig, vor allem im Bildungssystem, begleitet durch eine Kampagne in den Massenmedien gegen geschlechtsspezifische Vorurteile und Stereotype. (Zaharijević 2017:143f) „According to this stance, there is no woman’s question without the class question, as much as there is no true emancipation of women (and men) without socialism.” (Zaharijević 2017:145)

Lóránd sieht die Reaktionen der Parteimitglieder in den Debatten mit Feministinnen\* in ihrer Argumentation dem Konzept des Postfeminismus nahestehend:

„While anti-feminism and the backlash refute and attack feminism directly, post-feminism pretends to be the successor of the previously existing feminism, being its better version and proving it unnecessary. Post-feminism suggests that feminism is outdated, since “that everything that women could reasonably want has already been accomplished”.” (Lóránd 2018:66)

In diesem Sinne vermittelten die kommunistischen Parteien ebenso wie der westliche Postfeminismus die Idee, dass der neue soziale Status der Frau eine Selbstverständlichkeit sei, die vom sozialistischen System verwirklicht wurde, und nicht in der Vergangenheit durch die Frauen selbst erkämpft worden war. (Lóránd 2018:67) Im Hinblick auf die staatliche Aneignung des Emanzipationserfolges, der in Wirklichkeit durch die Frauen selbst errungen wurde<sup>73</sup>, ähneln sich kommunistische und postfeministische Rhetorik zweifelsfrei. Aufgrund der soeben dargestellten Positionen von Parteivertreter\*innen ist der allgemeine Vergleich zum Postfeminismus jedoch nicht überzeugend. Man sah den Feminismus nicht so sehr als überholt oder obsolet an, sondern schlicht und ergreifend in Opposition zur kommunistischen Ideologie, als dessen Feindbild. Aus diesem Grund und da der Postfeminismus ursprünglich

---

<sup>73</sup> Lóránd erläutert, dass viele der neuen Frauenrechte in den sozialistischen Regimen in Osteuropa in Reaktion auf die Forderungen der kommunistischen Frauenorganisationen entstanden, wobei diese Errungenschaften nicht den Frauenbewegungen angerechnet, sondern auf die Fahne der kommunistischen Partei geheftet wurden. (Lóránd 2018:67) Auch Božinović weist darauf hin, dass der jugoslawische Mythos der sozialistischen Emanzipation der Frau\* die Vorstellung vermittelte, dass die Gleichstellung etwas wäre, das den Frauen\* geschenkt wurde. Der AFŽ war allerdings schon seit 1942 aktiv und die antifaschistische Widerstandsbewegung bestand aus Frauen\* und Männern\*. Innerhalb der Komitees der Volksbefreiungsbewegung hatten Frauen\* bereits während des Krieges das aktive und passive Wahlrecht inne. Somit hatten Frauen\* selbst für ihre Gleichstellung gekämpft und alles, was in der Verfassung sowie den folgenden Gesetzen verankert wurde, war ein Resultat dieses Kampfes. (Božinović 1995:15)

eine Strömung feministischer Theoriebildung ist (vgl. Krug 2002:313f), scheint es passender von einem sozialistischen Antifeminismus zu sprechen.<sup>74</sup> Er unterscheidet sich durch das Spezifikum, dass die Emanzipation der Frau bzw. die Gleichberechtigung von Frauen und Männern per se nicht infrage gestellt wurden, sowie durch das Fehlen misogynen Argumentationsmuster wie beispielsweise den biologischen Determinismus. (vgl. Helduser 2002:17f) Schließlich wurde von Vertreter\*innen des jugoslawischen Sozialismus versichert, dass zur Erreichung der vollen Geschlechtergleichstellung noch eine weitere Entwicklung, insbesondere durch einen dem Gender-Mainstreaming gleichenden Zugang, notwendig war. Es wurde also nicht einmal behauptet, dass alles, was sich Frauen wünschen können, schon erreicht worden wäre. Ganz im Gegenteil, es wurde tatsächlich auf die gleichen Problemfelder hingewiesen, auf die auch jugoslawische Feministinnen\* aufmerksam machten. Der Umgang mit dieser Problematik unterschied sich jedoch.

Während die Parteivertreter\*innen die gesellschaftlichen Formen des Sexismus kritisierten, was für heutige antifeministische Positionen unvorstellbar ist, wurde gleichzeitig die in den Medien und der kulturellen Produktion vorherrschende Misogynie von der kommunistischen Partei toleriert. (vgl. Slapšak 2013:255) Dies in Verbindung mit der ideologischen Ablehnung einer autonomen Frauenbewegung und feministischer Theorien sowie die mediale Diffamierung von Feministinnen\* sind somit die sozialistischen Ausformungen des Antifeminismus. Katuranić hat bereits zur Zeit des Sozialismus den „linken“ vom „rechten“ Antifeminismus unterschieden, wobei beide Diskurse gleichzeitig wirkten:

„Prvo, postoji stanovita sličnost i povezanost između „lijevog“ i „desnog“ antifeminizma. Prvi etiketira feminizam kao „građansku ideologiju“, „konzervativnu svijest“, ili pak kao ostatke „novoljevičarske struje“. Drugi, implicitan, ali mnogo više utjecajan u društvu, označava feminizam kao antinacionalnu i antipopulacijsku ideologiju, ljevičarenje u novom ruhu ili skup dokonih žena, rugoba i mizantropa. Obostrani pritisak čini antifeminizam u jugoslavenskom društvu osobito djelotvornim.“ (Katuranić 1987:122)

Bei der Frage der Benennung bzw. Kategorisierung der Position der KPJ hinsichtlich der Geschlechtergleichstellung erscheint mir daher die Namensgebung von Zaharijević passender als jene von Lóránd. Meines Erachtens wäre die Bezeichnung als orthodox-marxistische Emanzipationskonzeption die treffendste. Diese weist auch Parallelen zu marxistisch- bzw. sozialistisch-feministischen Standpunkten aus den westlichen Arbeiter- und Frauenbewegungen auf. (vgl. Blaschke 1991) Der sozialistische Antifeminismus muss jedoch im Hinblick auf die grundsätzliche Bejahung der Geschlechtergleichheit von anderen historischen und zeitgenössischen Formen des Antifeminismus unterschieden werden.

---

<sup>74</sup> Auch Zaharijević bezeichnet die Rahmenordnung, unter der die staatlichen Frauenorganisationen arbeiteten und Veränderungen für das Wohl der Frauen\* erkämpften, als durchwegs antifeministisch. (Zaharijević 2017:140)

Die dargestellte Diskussion der Parteivertreter\*innen mit den Vertreter\*innen einer feministischen Theoriebildung zeigt gleichwohl auf, dass die Feministinnen\* zumindest angehört, wenn auch nicht erhört wurden.<sup>75</sup> Darüber hinaus sollte nicht vergessen werden, dass es schon vor dem Aufkommen des *second-wave* Feminismus eine Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Stellung der Frauen sowie diesbezügliche Forschung gab. Die Institutionalisierung der Frauenfrage bedeutete indessen, dass das Thema nur in den diskursiven Grenzen der orthodox-marxistischen Theorie behandelt werden konnte. (Bonfiglioli 2018:242) Žarana Papić brachte diesen Determinismus folgendermaßen auf den Punkt: „Problem žene kod nas još uvek ima svoj usko omeđeni prostor, granice koje ne treba da pređe. Retko se prelazi preko tih okvira i dublje zadire u nejednakosti koje postoje šire, u društvenim odnosima, ili se pak ostaje na mirnim konstatacijama. Čak i obrazovaniji ljudi olako prelaze preko tih problema.“<sup>76</sup> (Papić 1977:45)

---

<sup>75</sup> So wie dies auch heute oft der Fall ist.

<sup>76</sup> Dt. Übersetzung: „Das Problem der Frau hat bei uns noch immer seinen eng abgegrenzten Raum, Grenzen die nicht überschritten werden dürfen. Selten wird der vorgegebene Rahmen überschritten und tiefer in die Ungleichheiten vorgedrungen, die breiter in den gesellschaftlichen Beziehungen bestehen, oder man bleibt bei ruhigen Feststellungen. Sogar gebildete Menschen gehen leicht über diese Probleme hinweg.“

### 3.3.2. Feministische Replik: Intersektionalität und Autonomie

Die nun folgenden Standpunkte der Feministinnen\* sind teilweise direkte Repliken auf die Argumente der Parteivertreter\*innen in dieser in *Naše Teme* transkribierten Diskussion. Als Feministinnen\* oder Vertreterinnen einer feministisch inspirierten<sup>77</sup> Theoriebildung verstehe ich hier Blaženka Despot, Rada Iveković und Vesna Pusić.

Blaženka Despot reagiert zu Beginn ihres Redebeitrages sogleich auf den Vorwurf, der Feminismus sei eine reaktionäre und konservative Geisteshaltung mit einer Gegenoffensive:

„Neka me ispravi ako nije točno: koliko pratim »žensko pitanje« u nas, nisam nigdje primijetila – nigdje – da ono nije određeno kao klasno pitanje. Čim je određeno kao klasno pitanje, onda nema govora o feminizmu kao nekakvoj reakcionarnoj svijesti. To je prvo. Drugo, sve ono što je drug Šuvar nabrojao kao konkretne oblike neravnopravnosti žena, i drugi diskutanti koje smo danas čule, nije ništa drugo nego o čemu govori uvjetni »feminizam« u Jugoslaviji. [...] Prema tome, ja takav [konzervativni; Anm. d. Verf.] feminizam u nas nikad nisam zapazila. Ako je netko zapazio da se tvrdi da žensko pitanje nije klasno, voljela bih da me upozori na to.“<sup>78</sup> (Despot 1982b:1044)

Despot hält somit der breiten Ablehnung der Frauenfrage seitens der jugoslawischen Nomenklatura entgegen, dass es keineswegs stimme, dass der Feminismus eine reaktionäre, der Revolution und Klassenfrage entgegenstehende Bewegung wäre. Denn keine\*r einzige\*r der Befürworter\*innen der Frauenfrage habe sich gegen die Klassenfrage positioniert, vielmehr werde die Frauenfrage immer auch im Kontext der Klassenfrage gesehen. Die einstimmige Feststellung, dass die Frauen- auch eine Klassenfrage sei, sei jedoch zu abstrakt, um theoretisch sowie praktisch fruchtbringend zu sein. Um methodisch einen leichteren Zugang zu wählen setzt Despot bei der Frage an, ob eine eigene Frauenorganisation wie der AFŽ seine Berechtigung habe. Der SSRN als größte gesellschaftspolitische Organisation, die vermeintlich breit genug war, um alle einzelnen Interessen der Selbstverwaltung zu artikulieren, hatte keine eigene Frauenorganisation, da befunden wurde, dass es keine über die Klassenfrage hinausgehenden Besonderheiten der Frauenfrage gäbe. (Despot 1982b:1044) Ebendieser Bund hatte allerdings eine eigene Jugendorganisation. Das verbindende Element und Identifikationsmerkmal der Jugend war nun allerdings nicht die Klassenzugehörigkeit, sondern das Alter bzw. die Generation. Hinzu kommt, dass 1973 der Bund der Studierenden und der Bund der sozialistischen Jugend, das heißt die Jugendlichen an den Universitäten und

---

<sup>77</sup> Es sei angemerkt, dass sich nicht alle Frauen\*, die sich für eine feministisch inspirierte Theoriebildung aussprachen zum damaligen Zeitpunkt selbst als Feministinnen\* bezeichneten und identifizierten. (vgl. Zaharijević 2017, Bonfiglioli 2008)

<sup>78</sup> Dt. Übersetzung: „Man solle mich ausbessern, wenn dies nicht stimmt: Soweit ich die »Frauenfrage« bei uns verfolge, habe ich nirgendwo bemerkt – nirgendwo – dass diese nicht als Klassenfrage bestimmt wird. Sobald sie als Klassenfrage bestimmt wird, kann keine Rede mehr vom Feminismus als einer reaktionären Gesinnung sein. Das ist das erste. Zweitens, all das, was Genosse Šuvar und die anderen Diskutanten, die wir heute gehört haben, als konkrete Formen der Benachteiligung von Frauen aufgezählt haben, ist nichts anderes als das, worüber der bedingte »Feminismus« in Jugoslawien spricht. [...] Dementsprechend habe ich einen solchen [konzervativen; Anm. d. Verf.] Feminismus bei uns noch nie bemerkt. Wenn jemand bemerkt hat, dass behauptet wird, dass die Frauenfrage nicht auch eine Klassenfrage ist, hätte ich gern, dass er mich darauf aufmerksam macht.“

jene in einem Arbeitsverhältnis, zusammengeführt wurden, was zusätzlich hervorhob, dass die Klassenstruktur hier keine Bedeutung hatte. Das Mitbestimmungsrecht in der Selbstverwaltung wurde ihnen durch die Eigenschaft als Arbeiter\*in bzw. Student\*in vermittelt und ihre spezifischen Interessen konnten sie in einer eigenen Organisation artikulieren sowie bis ganz oben delegieren. Despot stellt somit infrage, inwiefern es möglich ist, der Jugend die Eigenschaft einer besonderen Interessensgemeinschaft zuzusprechen, während Frauen dies abgesprochen wird. Diese Inkonsequenz ist umso verwunderlicher, als die Ungleichbehandlung der Frau dermaßen strukturell ist, dass sie selbst von den Gegner\*innen der Frauenfrage nicht geleugnet wird. (Despot 1982b:1045) Despot kommt zu einem kurzen und klaren Fazit: „Dakle, nije mi logično da delegatskim sistemom strukturiramo dobni interes, a spolni ne. [...] Naime, odmah ću reći ovo: smatram da svako posebno žensko pitanje već i jest klasno u odnosu na žene i kad one viču za svoja posebna pitanja, viču na ono što nije u realitetu onako kao što smo normativno proklamirali, pa bih iz toga htjela pokazati zbog čega mislim da je to tako.“<sup>79</sup> (Despot 1982b:1045)

Neben diesem ersten praktischen, wohl für alle verständlichen Argument, hat Despot zugleich einen theoretischen, marxistischen Zugang erarbeitet, der den Feminismus legitimiert und die Diskrepanz zwischen normierter Gleichstellung und realer Ungleichbehandlung im Sozialismus erklärt. Für Despot ist es essentiell, dass Marx das Verhältnis von Mann und Frau in den *Ökonomisch-philosophischen Schriften* unter dem Kapitel „Privateigentum und Kommunismus“ behandelt. In diesem Zusammenhang wird das Verhältnis von Mann und Frau als Beziehung natürlicher Wesen betrachtet.<sup>80</sup> Es ist ihrer Meinung nach methodologisch beachtenswert, dass das physische, die Natur betreffende Verhältnis bei Marx in den Problembereich des Verhältnisses zwischen Privateigentum und Kommunismus fällt, während die Familie, das Verhältnis von Mann und Frau in der Gesellschaft, erst in der *Deutschen Ideologie* im Kapitel „Geschichte“ definiert wird. (Despot 1982b:1045f) Diese marxische Methodologie indiziert für sie, dass die Abschaffung des Privateigentums an der bürgerlichen Produktionsweise den Entwicklungssprung von der Emanzipation des abstrakten Bürgers,

---

<sup>79</sup> Dt. Übersetzung: „Daher erscheint es mir nicht logisch, dass wir mit dem Delegationensystem das altersspezifische Interesse strukturieren, aber das geschlechtsspezifische nicht. [...] Ich sage nämlich gleich Folgendes: Ich denke, dass jede besondere Frauenfrage im Verhältnis zu den Frauen bereits eine Klassenfrage ist und wenn diese schreiend ihre besonderen Fragen fordern, schreien sie aufgrund dessen, was in der Realität nicht so ist, wie es normativ proklamiert worden ist, weshalb ich aufzeigen möchte, warum ich denke, dass das so ist.“

<sup>80</sup> Despot möchte allerdings nicht weiter auf die viel zitierte Stelle in den *Ökonomisch-philosophischen Schriften* eingehen, in denen Marx „das Verhältnis des Mannes zum Weibe“ (Marx 1844:535) als das natürlichste bezeichnet hat. (Despot 1982b:1045) Vielmehr geht es ihr darum, dass sich das Verhältnis des Menschen zu Natur auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen widerspiegelt: „In diesem Verhältnis erscheint also sinnlich, auf ein anschauliches Faktum reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist.“ (Marx 1844: 535)

des egoistischen Individuums, zur Emanzipation des Arbeiters, des wahrhaftigen Menschen, ermöglicht. Das bedeutet, dass mit der Abschaffung des Privateigentums ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur, die seinen anorganischen Körper darstellt, einhergeht und somit eine neue Art der Produktion entstehen kann. Daher erscheint es ihr unmöglich die neue Produktionsweise nur im Verhältnis zwischen Mann und Frau zu betrachten ohne den neuen Umgang mit der Natur in diese Betrachtung miteinzubeziehen. Um es anders auszudrücken, es lässt sich (in Marxens Wortwahl) sinnlich an der Beziehung zwischen Mann und Frau erfassen, inwiefern sich die Industrie, die Produktionsweise und die Haltung des Menschen gegenüber der Natur tatsächlich verändert haben. Im Sozialismus wäre es notwendig, nach der Abschaffung des Privateigentums und der bürgerlichen Produktionsweise, die Verwendung der Produktionsmittel in Frage zu stellen, um die Emanzipation des\*der Arbeiter\*in tatsächlich herbeiführen zu können. Denn der Einsatz bestimmter Maschinen und Technologien sowie die damit verbundene Lehre und Wissensweitergabe sind ein Ausdruck der bisherigen kapitalistischen Produktionsweise, ein Abbild des Verhältnisses, das der Mensch gegenüber der Natur gepflegt hat. (Despot 1982b:1046) Die Produktionsverhältnisse stellen somit die Vermittlung zwischen Mensch und Natur dar: „To posredovanje odnosa spram prirode na čulan način iskazuje koliko je priroda postala čovjekovo biće u odnosu žene i muškaraca u građanskoj porodici i moralu.“<sup>81</sup> (Despot 1982b:1046) Das sinnliche und geschlechtliche Verhältnis zwischen Mann und Frau ist somit nie nur eine Frage der sozialen Beziehung zwischen den Geschlechtern, sondern immer auch das Verhältnis, an dem zu erkennen ist, in welchem Maß sich das Verhältnis zwischen Mensch und Natur als dem anorganischen Teil des menschlichen Körpers verändert hat. Der Einfluss der Produktionsverhältnisse auf die Ausgestaltung der Geschlechterverhältnisse bedeutet somit, dass die Frauenfrage immer auch eine Klassenfrage ist. (Despot 1982b:1046)

Die Beziehung zur anorganischen Natur hat sich allerdings trotz der Revolution und der Verstaatlichung der Produktionsmittel nicht verändert. Der jugoslawische Etatismus habe keine neue Beziehung zur Natur hervorgebracht: „[...] nema dokaza da je priroda postala ljudska, nema nikakvog dokaza da je to novi način proizvodnja života, nego se on [etatizam; Anm. d. Verf.] manifestira kao dominacija politike nad ekonomijom. Država i politika dominiraju nad proizvodnjom, nad generičkim životom čovjeka“<sup>82</sup> (Despot 1982b:1046)

---

<sup>81</sup> Dt. Übersetzung: „Diese Vermittlung der sinnlichen Beziehung zur Natur zeigt wie sehr die Natur in der Beziehung zwischen Frauen und Männern in der bürgerlichen Familie und Moral zum menschlichen Wesen geworden ist.“

<sup>82</sup> Dt. Übersetzung: „[...] es gibt keinen Beweis, dass die Natur menschlich geworden ist, es gibt gar keinen Beweis, dass das eine neue Art ist Leben zu produzieren, er [der Etatismus; Anm. d. Verf.] manifestiert sich

Damit kritisiert Despot offen den Etatismus bzw. den staatlichen Sozialismus, der es verabsäumt hat die Verwendung der bestehenden Technologien zu hinterfragen sowie neu zu gestalten, womit auch die volle Emanzipation der\*des Arbeiter\*in verhindert wurde. Im staatlichen Sozialismus ist lediglich eine Veränderung im Bereich der Legislative sichtbar, die zweifelsfrei die Frauen gleichgestellt hat. Die soziale Realität weicht jedoch von diesem Ideal ab. (Despot 1982b:1046f) Durch Gesetze ließe sich folglich nur die äußere Form, das Gerüst der Gesellschaft, ändern. Seine innere Struktur und Beschaffenheit sind aufgrund der unveränderten Produktionsverhältnisse jedoch gleich geblieben. Damit ist zwangsläufig auch das Verhältnis zwischen Männern und Frauen nicht von Grund auf transformiert worden. Despot plädiert somit für eine viel profundere ökonomische und gesellschaftliche Veränderung. Die simplifizierende Reduktion der Frauenfrage auf die Klassenfrage ist ihr zufolge ein Resultat dieses „etatistischen Verstands“: „[...] etatizam ostaje u sferi privatnog vlasništva u ontološkom smislu, a ne u državnom smislu; on onemogućava postavljanje posebnosti ženskog pitanja. Kako ne može emancipirati čovjeka, tako još manje može emancipirati ženu.“<sup>83</sup> (Despot 1982b:1047) Die Losung, die Klassefrage löse bereits die Frauenfrage, bezeichnet sie als abstraktes Syntagma, das theoretisch, methodologisch sowie praktisch nichtsbringend sei, da es den Unterschied zwischen der Emanzipation der Klasse im Sozialismus gegenüber jener im Etatismus nicht erfasst. Aus diesem Grund müsse man über die vereinfachte Aussage, die Frauenfrage sei eine Klassenfrage – der sie prinzipiell zustimmt – hinausgehen. Die allumfassende Emanzipation der Klasse sei innerhalb der sozialistischen Selbstverwaltung nicht adäquat elaboriert worden, weshalb die gesonderte theoretische Auseinandersetzung mit der Frauenfrage legitim sei. Die sozialistischen Theorien zur Frauenfrage, die ihrer Meinung nach leider noch fehlen würden, müssten den „etatistischen Verstand“ hinterfragen und problematisieren. (Despot 1982b:1047) Darüber hinaus kritisiert Despot, dass die Ablehnung des Feminismus durch die KPJ nach wie vor auf der überkommenen Missbilligung der bürgerlichen Frauenbewegung der Zwischenkriegszeit beruht, als die Sowjetunion noch als Vorbild für die Emanzipation der Frau diene. (Despot 1982b:1048) Doch die politische Realität habe sich verändert, genauso wie die Erscheinungsformen des Feminismus in der Welt:

„Smatram da žene u svijetu u ženskim pokretima - ja ih tako razumijem – rade na način kao što sam ja ovdje govorila u teoriji – one stavljaju u pitanje takav odnos spram prirode, dakle, takva sredstva za proizvodnju koja donose nuklearni rat, nezaposlenost, protiv tehnologije, dakle idu protiv logike

---

nämlich als Domination der Politik über die Ökonomie. Der Staat und die Politik dominieren die Produktion, das allgemeine Leben der Menschen.“

<sup>83</sup> Dt. Übersetzung: „[...] der Etatismus bleibt im ontologischen Sinn in der Sphäre des Privateigentums, aber nicht im staatlichen Sinn; er verunmöglicht die Feststellung der Besonderheit der Frauenfrage. So wie er nicht den Menschen emanzipieren kann, so kann er noch weniger die Frau emanzipieren.“

kapitala, kapitalističkog racija i njegove efikasnosti. [...] Zbog toga svi napredni pokreti, u smislu Gramscijevog historijskog bloka, imaju u sebi i pokret žena<sup>84</sup> (Despot 1982b:1048)

Für Rada Iveković ist die grundsätzliche Frage essentiell, ob die Klassenfrage die Frauenfrage inhaltlich tatsächlich ausschöpft: „Doista mi se čini da je pravo pitanje da li klasno pitanje iscrpljuje žensko. Naime, da li pored toga što je žensko pitanje klasno, postoji i neka njegova specifičnost?“<sup>85</sup> (Iveković 1982:1050) Sie stellt somit die These der KPJ in Zweifel, dass die Klassenfrage die Frauenfrage zur Gänze beinhaltet und methodologisch lösen kann. Stattdessen geht sie davon aus, dass neben der Klassendimension noch etwas Spezifisches in der Frauenfrage enthalten ist.

Während Despot marxistisch argumentiert, behandelt Iveković das philosophische Verhältnis vom Besonderen zum Allgemeinen. Sie möchte hinterfragen, was überhaupt die Bedingungen unseres Denkens sind im Hinblick auf das viel zitierte Bewusstsein, das der neuen Realität hinterherhinke: „[...] dakle, *dovesti do mišljenja ono što mu je sam korijen*“.<sup>86</sup> (Iveković 1982:1050) In der Philosophie ging man von Beginn an vom Allgemeinen aus, welches für seine Definition schon das Andere voraussetzte.<sup>87</sup> Dieses Andere wurde in der Folge jedoch nicht *mitgedacht*, sondern untergeordnet und ausgegrenzt. Ohne diese Konstruktion konnte man Iveković zufolge in der Philosophie nicht vorankommen. Es sei ein notwendiger Gedankenschritt gewesen, aber dieser sei nicht immerwährend und unveränderlich. Die Frauenfrage und die Klassenfrage werden im offiziellen sozialistischen Diskurs auf ebendieses unsymmetrische, subsumierende Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen festgeschrieben. Obwohl das Eine im Anderen enthalten sein sollte, werden die Begriffe einander gegenübergestellt als wären sie nicht miteinander vereinbar. Das „Klasseninteresse“ stellt somit das Allgemeine und das „Fraueninteresse“ das Besondere dar. (Iveković 1982:1050) Dies veranschaulicht, dass der allgemeine, universelle Zugang nur durch den a priori erfolgten Ausschluss des Anderen und vermeintlich Zweitrangigen möglich wird, dem zugleich die Dimension des Geschichtlichen verweigert wird. Diese Vorgangsweise, als

---

<sup>84</sup> Dt. Übersetzung: „Ich denke, dass die Frauen in den weltweiten Frauenbewegungen – ich verstehe sie so – so arbeiten, wie ich es hier in der Theorie besprochen habe - sie hinterfragen eine solche Beziehung zur Natur, also derartige Produktionsmittel, die den Atomkrieg herbeiführen, und Arbeitslosigkeit, sie sind gegen die Technologie, sie gehen daher gegen die Logik des Kapitals, der kapitalistischen Ratio und seine Effizienz. [...] Daher tragen alle fortschrittlichen Bewegungen, im Sinne von Gramscis Block, auch die Frauenbewegung in sich.“

<sup>85</sup> Dt. Übersetzung: „Es scheint mir wahrhaftig, dass die richtige Frage lautet, ob die Klassenfrage die Frauenfrage ausschöpft. Genau gesagt, ob es neben dem Klassenaspekt etwas Spezifisches in der Frauenfrage gibt.“

<sup>86</sup> Dt. Übersetzung: „[...] daher, jenes zu denken beginnen, was des Denkens Wurzel ist.“

<sup>87</sup> Iveković erwähnt hier öffentlich, dass sie diese Problemstellung in der Gruppe *Žena i društvo* diskutiert haben: „Mi smo u našoj sekciji Sociološkog društva i na drugim mjestima u više navrata razgovarali o tom problemu u filozofiji. Čini mi se da je Nadežda Čačinović rekla da filozofija nastaje kad se pojavi ono opće.“ (Iveković 1982:1050) „Unsere Sektion“ der Soziologischen Gesellschaft sowie die „anderen Orte“, an denen diskutiert wurde, sind die feministischen Zirkel, in denen sich Rada Iveković und ihre Kolleginnen\* trafen.

Voraussetzung für ein philosophisches Gedankengebäude eine Spaltung zu konstruieren, könne sich das geschichtliche, politische bzw. philosophische Subjekt leisten, da es nicht von diesem Ausschluss betroffen ist. Diese ungleichgewichtige Ausgangssituation verlange Iveković zufolge, dass die Grundlage und die Art unseres Denkens hinterfragt und reflektiert werden müssen. Folglich ist es nicht ausreichend eine Bewusstseinsänderung in der Gesellschaft zu fordern, wie es die Parteimitglieder so oft getan haben. Vielmehr sollte danach gefragt werden, was überhaupt die Bedingungen unseres Denkens sind. Man müsse sich der Wurzel des eigenen Denkens bewusst werden und all jenes beginnen mitzudenken, das nicht mehr aktiv wahrgenommen wird. In diesem Prozess sei es nicht nur wichtig, dass auf die Theorie auch die Praxis folge, vielmehr bedarf die erwünschte Praxis einer entsprechend fundierten Theorie. (Iveković 1982:1051) Iveković sieht als größte Schwäche in der Diskussion über die Berechtigung der Frauenfrage, dass anstelle einer solchen ausgearbeiteten Theorie pseudowissenschaftliche, ideologisch gefärbte, leere Floskeln präsentiert werden: „[...] ali meni se čini da je mnogo opasnije kada se kao teorija ili u mjesto teorije (dok još nemamo razrađenu teoriju) servira nekakav pseudoteorijski a zapravo dnevno-politički ideološki diskurs gotovih formula“.<sup>88</sup> (Iveković 1982:1051) Dabei werde mit Begriffen hantiert, von denen angenommen wird, dass jede\*r weiß, was sie bedeuten. Tatsächlich jedoch wurden nie die Grundbegriffe definiert. Dies sei vor allem am Terminus „Feminismus“ deutlich geworden, der laut Iveković für seine vielfachen Bedeutungen zu eng gefasst ist. Dieser Begriff war in der Diskussion über die Frauenfrage von Anfang an negativ konnotiert und rief bei den Diskutant\*innen unterschiedliche Assoziationen hervor. Die ablehnende Haltung habe in der Position Šuvars, der den Feminismus als eine Bewegung sieht, in der die Menschen nach Geschlechtsmerkmalen getrennt werden und in der sich Frauen einem allgemeinmenschlichen Interesse (*općeljudski interes*) entgegensetzen, seinen Höhepunkt erfahren. Auf diese Art und Weise wird der Begriff „Feminismus“ zu einem Etikett, das durch die Fremdbezeichnung pejorativ gebraucht wird und den\*die Andere stigmatisieren soll. (Iveković 1982:1051) Zu diesem Wortgebrauch stellt Iveković fest: „Moram reći da se na takav feminizam kako ga je Šuvar definirao nitko živ ne poziva. Etiketa je tendenciozna i diskvalifikatorska.“<sup>89</sup> (Iveković 1982:1051)

Darüber hinaus bestreitet Iveković Šuvars Behauptung, der Feminismus sei konservativ. Im Gegenteil, für sie scheint in allen Formen konservativer oder reaktionärer Gesinnung ein

---

<sup>88</sup> Dt. Übersetzung: „[...] aber mir erscheint es viel gefährlicher, wenn als oder anstelle einer Theorie (während wir noch keine ausgearbeitete Theorie haben) irgendein pseudotheoretischer, aber tatsächlich tagespolitischer, ideologischer Diskurs aus fertigen Formeln serviert wird.“

<sup>89</sup> Dt. Übersetzung: „Ich muss sagen, dass sich kein Mensch auf einen solchen Feminismus beruft, wie ihn Šuvar definiert. Diese Etikette ist tendenziös und disqualifizierend.“

patriarchales Element enthalten zu sein, das eine anhaltende Konstante bildet. Insofern sei wiederum Vorsicht bei der vermeintlich objektiven Analyse und Beobachtung des gesellschaftlichen Bewusstseins hinsichtlich der sozialen Rolle der Frau geboten. Denn es stellt sich für Iveković die Frage, welches Bewusstsein und welche innere Einstellung der\*die Beobachter\*in selbst hat, wenn er\*sie die zu untersuchende Geisteshaltung sowie die vorherrschenden Überzeugungen und Werte betrachtet, d.h. mit welchem Selbstverständnis diese Beurteilung erfolgt. Es sei unbedacht anzunehmen sich ohne Weiteres von seiner subjektiven Sichtweise distanzieren und von dem (teilweise unsichtbaren) ideologischen Netz, das eine\*n umgibt, befreien zu können. (Iveković 1982:1050f) Deshalb betont Iveković:

„Pitanje je suštinsko, pa načelan i filozofski odgovor da će to procijeniti »napredne snage društva«, bez obzira koje, nije dovoljan. Ne mislim, naravno, da je nemoguće izmaći začaranom krugu patriarhalne ideologije, iako je to teško. Zanima me da istražimo – mislim da je to nužan preliminarni teorijski posao kojim su se neki i bavili – ono što prethodi samome mišljenju, samoj kulturi, samom klasnom društvu.“<sup>90</sup> (Iveković 1982:1051)

Des Weiteren stellt Iveković die These auf, dass die Frauenfrage der Klassenfrage vorangeht und diese auch ermöglicht. Ihrer Ansicht nach geht die Domination des Mannes über die Frau historisch sowie logisch der Klassenunterdrückung voraus. Die Frauen werden nämlich aufgrund eines Merkmals (Geschlecht) diskriminiert, das nicht den Diskriminierungsgrund der Klasse ausschließt oder ersetzt. Sie bestehen nebeneinander. (Iveković 1982:1051) Das Thema der Ein- und Ausschlussprozesse in Verbindung mit dem Zusammenwirken mehrerer Kategorien, die soziale Ungleichheit und Unterdrückung bewirken können, ist bereits in den 1960er Jahren im Umfeld des Black Feminism und der Critical Race Theory diskutiert worden, wie etwa von bell hooks, Angela Davis und Audre Lorde. Schwarze Frauen kritisierten einen Feminismus, der sich nur an weißen, westlichen, heterosexuellen Frauen aus der Mittelschicht orientierte. 1989 führte die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw den Begriff Intersektionalität ein, um die komplexe Verschränkung mehrerer Diskriminierungsformen wie etwa Geschlecht, Rasse und Klasse zu benennen. (Bronner & Paulus 2017:78f) Iveković Argumentation kann mit der Intersektionalitätsdebatte assoziiert werden, wenn auch nicht so sehr inhaltlich, sondern vielmehr methodologisch. Denn so wie es das Ziel schwarzer Frauen war weißen Feministinnen den Ausschluss „der Anderen“ aufzuzeigen, versuchten die jugoslawischen Feministinnen den Ausschluss der Kategorie

---

<sup>90</sup> Dt. Übersetzung: „Das ist eine wesentliche Frage, weshalb die grundlegende und philosophische Antwort, dass das die »fortschrittlichen Kräfte unserer Gesellschaft«, ungeachtet dessen, welche, bewerten werden, nicht ausreicht. Ich glaube selbstverständlich nicht, dass es unmöglich ist dem verwunschenen Kreis der patriarchalen Ideologie zu entkommen, auch wenn es schwer ist. Mich interessiert – ich denke, dass das notwendige theoretische Vorarbeit ist, mit der sich auch einige beschäftigen haben – was dem Denken selbst, der Kultur, der Klassengesellschaft vorausgegangen ist.“

„Frau“ zu kritisieren und gleichzeitig die Daseinsberechtigung dieser Kategorie zu postulieren.

Diese a priori erfolgte Ausgrenzung des\*der Anderen, der Frau, setzte sich in der Gesellschaft sowie im Denken, in der Sprache, im System der symbolischen Wertigkeiten fest. Eben diese allumfassende Ausklammerung der Frau, die durch ihre scheinbare Allgemeingültigkeit von der Wahrnehmung beinahe ausgenommen ist, mache die Einordnung der Frauenfrage so schwierig. Die patriarchale Mentalität ist somit durch den Ausschluss der Frau bzw. die Außerachtlassung der Besonderheiten ihrer Unterdrückung in der grundsätzlichen Struktur unseres Denkens angelegt. Diese patriarchale Konditionierung des Denkens ist dann am sichtbarsten, wenn es zu einer vehementen Abwehr von feministischen Forderungen und zur absoluten Gleichgültigkeit gegenüber den besonderen und neuen Diskriminierungsformen oder der Belästigung von Frauen kommt. (Iveković 1982:1051) Iveković beschreibt diese patriarchalen Denkmuster, die sich heimlich der Kritik entziehen, und die daraus resultierenden Folgen wie folgt:

„Za nju [patriarhalnu svijest; napomena autorice] je dakle karakteristično da se ne može na sebe osvrnuti niti sebe dovesti u pitanje, i tada se pokriva parolama samoupravnog katekizma u kojima se gubi svaki dijalog, u kojima imamo posla sa monologom. Žensko pitanje, dakle, uvjetuje klasno pitanje ili, ako hoćete, diskriminacija i neravnopravnost žena zapravo jest u osnovi klasnog društva, klasnog sistema. Na taj način bi se i objasnilo zašto ona jednim djelom izmiče ovoj klasnoj perspektivi.“<sup>91</sup> (Iveković 1982:1501)

Somit führe das abstrakte, dominierende Modell des „gemeinen Menschen“ in der jugoslawischen und europäischen Kultur, die grundsätzlich patriarchal sind, dazu, dass der Mann als Norm und die Frau als dessen Abweichung wahrgenommen wird. Das Allgemeine bzw. das allgemeine Interesse erscheine als das Interesse desjenigen, der durch die historische Gegebenheiten Macht und Herrschaft erlangt hat und das war in diesem Fall der Mann, der in der Folge zum Maß aller Dinge erhoben wurde. Dementsprechend plädiert Iveković dafür, dass die Frauenfrage zwar nicht von allen anderen gesellschaftspolitischen Fragestellungen und Problematiken getrennt, jedoch besonders herausgearbeitet und gesondert diskutiert werden sollte. (Iveković 1982:1052)

Vesna Pusić äußert sich ebenso gleich zu Beginn ihres Redebeitrages zum Verhältnis der Frauen- und Klassenfrage:

---

<sup>91</sup> Dt. Übersetzung: „Für sie [die patriarchale Mentalität; Anm. d. Verf.] ist es daher charakteristisch, dass sie sich nicht auf sich selbst beziehen kann oder sich selbst in Frage stellen kann, und dann versteckt sie sich unter den Parolen des Katechismus der Selbstverwaltung, in denen jeder Dialog verloren geht, bei dem wir es mit einem Monolog zu tun haben. Die Frauenfrage bedingt somit die Klassenfrage oder, wenn Sie es so wollen, die Diskriminierung und die fehlende Gleichberechtigung der Frauen sind tatsächlich im Fundament der Klassengesellschaft, des Klassensystems integriert. Auf diese Weise würde sich auch erklären lassen, warum sie teilweise der Klassenperspektive entgeht.“

„Cijelo vrijeme se sudaramo s problemom da li žensko pitanje postoji kao zasebno ili ne, po mome mišljenju, iz dva razloga: s jedne strane to nam se pitanje stalno nameće u različitim studijama i izlaganjima, neprekidno ga susrećemo u svojoj svakodnevnoj praksi, a s druge strane ne posjedujemo teorijski instrumentarij pomoću kojeg bismo ga mogli objasniti ili na teorijskoj razini artikulirati na onaj način na koji su nas to do sada učili teorijsko mišljenje i filozofija, tj. na nivou univerzalnosti. Zbog nedostatnosti postojećeg teorijskog instrumentarija, žensko pitanje nema status univerzalnog problema (totalitetne kategorije), pa se često iz toga razloga pokušava negirati njegova faktična praktična egzistencija. To je pokušaj korigiranja slike stvarnosti, kako bi ona onda bila objašnjiva našim prekratkim teorijama.“<sup>92</sup> (Pusić 1982:1037)

Sie kritisiert somit die bisherige sozialistische Theoriebildung aufgrund ihrer reglementierten Instrumentarien und ihres Universalitätsanspruches, die die Artikulation der Frauenfrage verunmöglichen. Diese Unzulänglichkeit führe dazu, dass die faktische Existenz der Frauenfrage und die soziale Realität geleugnet werden, damit sie den begrenzten Theorien entsprechen. Pusić schließt sich Iveković in dem Punkt an, dass zwei Handlungsebenen notwendig sind, damit sich die gesellschaftliche Situation der Frauen ändern kann. Es sei sowohl praktischer Aktivismus notwendig als auch eine fundierte Theoriebildung. (Pusić 1982:1037) Das Spektrum der von ihr anvisierten Vorgehensweisen reicht von Gesetzesänderungen und dem Erlass neuer Gesetze bis hin zur Mobilisierung aktivistischer Gruppen sowie der Frauenbewegung. Sie setzt aktivistische Gruppen mit der Frauenbewegung gleich, da diese im Sinne eines breitenwirksamen Zusammenschlusses vieler Menschen für ein gemeinsames Programm und mit konkreten Handlungsstrategien in Jugoslawien noch nie existiert habe. Für sie ist die Frauenbewegung folglich ein Sammelbegriff für eine Reihe unterschiedlicher aktivistischer Gruppen, die die gemeinsame Erfahrung und Erkenntnis der ungleichen Stellung der Frau in der Gesellschaft teilen. Diese Gruppen sollten nicht organisatorisch oder hierarchisch verbunden sein, sondern würden ihrer Vorstellung nach simultan mit dem gleichen Bestreben in verschiedenen Gebieten tätig werden. (Pusić 1982:1038)

Auf der Ebene der Theoriebildung problematisiert Pusić die Folgen der raschen Industrialisierung in vormalig von der Agrarwirtschaft geprägten Räumen, die in Jugoslawien nach dem Zweiten Weltkrieg zum Vorschein traten. Die neu eingeführten Technologien hätten die traditionellen Formen der Landwirtschaft verdrängt und die Frauen aus großen Teilen der Arbeitswelt ausgeschlossen. Pusić zufolge hatten die Frauen in der traditionellen

---

<sup>92</sup> Dt. Übersetzung: „Die ganze Zeit prallen wir in der Frage, ob die Frauenfrage als eigene Frage besteht oder nicht, aufeinander, meiner Meinung nach aus zwei Gründen: Einerseits wird uns diese Frage ständig in verschiedenen Studien und Vorträgen aufgedrängt, pausenlos treffen wir sie in unserer alltäglichen Praxis an, andererseits besitzen wir kein theoretisches Instrumentarium mithilfe dessen wir sie erklären oder auf theoretischer Ebene auf eine Art artikulieren könnten, wie es uns bisher der theoretische Standpunkt und die Philosophie gelehrt haben, d. h. auf dem Niveau der Universalität. Aufgrund der Ungleichheit des bestehenden theoretischen Instrumentariums hat die Frauenfrage nicht den Status eines universellen Problems (einer vollständigen Kategorie), weshalb oft versucht wird ihre faktische und praktische Existenz zu negieren. Das ist ein Versuch das Bild der Realität zu korrigieren, damit diese in der Folge durch unsere verkürzten Theorien erklärt werden kann.“

Wirtschaftsweise einen sicheren Platz innerhalb der Arbeitsteilung inne. Darüberhinaus wurde ihnen durch ihr Fachwissen eine gewisse soziale Kontrolle zuteil, die sie in bestimmten Lebensbereichen ausüben konnten, wie etwa der Ernährung, Reproduktion, Volksmedizin, Bewirtschaftung des Ackers usw.: „Ti elementi jamče joj izvjesni status u zajednici koji se temelji na njenom doprinosu održavanju i prosperitetu te zajednice.“<sup>93</sup> (Pusić 1982:1038) Die Strategien zur Herbeiführung eines schnellen Fortschrittes und Wirtschaftswachstums in den „weniger entwickelten“ Ländern bestünden jedoch hauptsächlich in der Rückbildung der Agrarwirtschaft und der Forcierung der Industrialisierung nach dem Vorbild der „hoch entwickelten“ Industriestaaten. Dadurch entstand ein großer industrieller Sektor, dessen Arbeiterschaft aufgrund der vorherrschenden patriarchalen Kultur vor allem aus Männern bestand. Der Ausschluss der Frauen aus dem Arbeitsprozess bedeutete gleichzeitig die Aufhebung der gegenseitigen Abhängigkeit, die bis dahin in der Gemeinschaft bestanden hatte. Dadurch wurden auf der einen Seite die lokalen Wirtschaftsformen sowie bestehende Werte und Kulturen verdrängt. (Pusić 1982:1038) Auf der anderen Seite konnte sich durch den Import von Entwicklungsmodellen aus einem vollkommen anderen soziokulturellen und ökonomischen Kontext nicht jene Effizienz verwirklichen, die in den Ländern, in denen diese Technologien entstanden sind, erreicht wurde. Die westeuropäischen und angloamerikanischen Wirtschaftsmodelle seien somit außerhalb ihres Entstehungszusammenhangs de facto wirkungslos. Diese Unwirksamkeit habe ihre Ursache in der Außerachtlassung der lokal gegebenen Wirtschaftsformen und historisch gewachsenen Organisationsmodelle, da die westlichen Prototypen einfach blindlings implementiert wurden. (Pusić 1982:1038f) Die Thematisierung der Frauenfrage müsse auch auf diese Problematik und ihre Regressivität im Hinblick auf den Verlust der ökonomischen sowie sozialen Stellung der Frauen eingehen. Eine nachteilige Folge dieser Entwicklung ist neben der Marginalisierung von Frauen am Arbeitsmarkt und ihrer Arbeitslosigkeit die Inkongruenz von ökonomischem und sozialem Fortschritt. Diese Diskrepanz zwischen Wirtschaftswachstum und gesellschaftlicher Entwicklung werde jedoch erst mit zeitlicher Verzögerung sichtbar, sobald ein gewisser Wohlstand erreicht ist. Die Schwierigkeit bestünde daher darin, den Ausgleich dieser beiden Kategorien herbeizuführen und gleichzeitig die komplexen und mehrdimensionalen Zusammenhänge in Bezug auf die Veränderung der soziökonomischen Stellung der Frau zu berücksichtigen, d.h. von Anfang an konsequent mitzudenken. (Pusić 1982:1039)

---

<sup>93</sup> Dt. Übersetzung: „Diese Elemente garantieren ihr einen gewissen Status in der Gemeinschaft, der sich auf ihrem Beitrag für den Erhalt und die Prosperität der Gemeinschaft gründet.“

In dieser Diskussion fällt auf, dass die Erklärungen der Feministinnen\* darauf angelegt sind auf die dem Feminismus und der Frauenfrage ablehnend gegenüberstehende Haltung der Parteifunktionäre einzugehen und deren Argumente zu entkräften bzw. zu widerlegen. Dabei ist auffallend, dass die Feministinnen\* grundsätzlich die sozialistische Theorie affirmieren, jedoch deren Lücken und blinde Flecken aufzeigen. Auch wenn sie nicht das sozialistische System als solches infrage stellen oder für eine gänzlich neue ideologische Ausgangslage plädieren, so kommt doch zum Ausdruck, dass der Weg, den die sozialistische Partei eingeschlagen hat, der falsche ist. Despot kritisiert nicht nur die fehlende Behandlung der Frauenfrage, sondern geht in ihrer Argumentation für die Legitimation der Frauenfrage sogar so weit die adäquate Umsetzung der Klassenfrage zu bestreiten, was sie zweifellos als Systemkritikerin erscheinen lässt. Dies macht ihren Standpunkt für die Vertreter\*innen der offiziellen Parteilinie, die schon eine gesonderte theoretische und praktische Behandlung der Frauenfrage ablehnen, noch inakzeptabler. Der theoretisch-ideologisch treue Parteikader bleibt seinen Grundprinzipien treu und rückt trotz des Zugeständnisses, das die soziale Realität von dem angestrebten Ideal abweicht, nicht von seinen Glaubensgrundsätzen ab. Im Gegensatz zu den Feministinnen\* gehen die Parteifunktionäre beinahe gar nicht auf die Argumente ihrer Diskussionspartnerinnen\* ein und wenn dies geschieht, so nur mit einer kurzen negierenden Bemerkung ohne sich inhaltlich tiefer damit auseinanderzusetzen. Daher entstand bei den Vertreterinnen\* der Frauenfrage der Eindruck einer einseitigen Diskussion bzw. eines vorgetäuschten Dialogs. Despot bringt ihr Unbehagen an dieser Diskussion teilzunehmen, die bereits im Vorhinein in zwei unvereinbare Gegenpositionen geteilt worden zu sein schein, auch direkt zum Ausdruck: „Ja se ovdje osjećam nelagodno i rekla sam da neću govoriti, jer je ovdje atmosfera kao da smo podijeljeni u dva bloka. Oprostite, mislim da smo mi svi isti blok. Nama je svima jasno da se radi o emancipaciji i muškarca i žene i nema smisla da se tu konfrontiramo, ne znam uopće oko čega. Ja nisam nikada vidjela da je ovdje nešto sporno.“<sup>94</sup> (Despot 1982b:1047f) Despot nimmt die Gesprächssituation als zweigeteilt war, so als wären die Diskussionsteilnehmer\*innen in zwei Blöcke geteilt. Denn während die Vertreterinnen\* einer neuen Theorie im Bezug auf die Frauenfrage marxistische und sozialistische Theorien einbinden, um auf ihre Gesprächspartner\*innen einzugehen und ihnen das Geforderte in deren Begrifflichkeiten verständlich zu machen, erfahren sie im Gegenzug durchwegs Ablehnung und verlieren stigmatisiert als Feministinnen\* die Anerkennung ihrer

---

<sup>94</sup> Dt. Übersetzung: „Ich fühle mich hier unwohl und ich habe gesagt, dass ich nicht sprechen werde, denn hier herrscht eine Atmosphäre als wären wir in zwei Blöcke geteilt. Entschuldigt, aber ich denke, wir sind alle der gleiche Block. Uns ist allen klar, dass es um die Emanzipation des Mannes und der Frau geht und es hat keinen Sinn, dass wir uns hier konfrontieren, ich weiß überhaupt nicht in welchem Punkt. Ich habe noch nie gesehen, dass hier etwas strittig ist.“

gesamten Arbeit. Insofern ist Iveković Bemerkung zutreffend, dass es sich bei einer derartigen Diskussion nicht um einen Dialog handelt, sondern vielmehr um einen Monolog. Die Argumentation der feministisch inspirierten Theoretikerinnen\* zeigt, dass diese aus unterschiedlichen Disziplinen kommen. Despot und Iveković haben einen philosophischen Zugang, während Pusić ökonomisch argumentiert. Aber es vereint sie die Grundhaltung, dass sich Klassen- und Frauenfrage nicht ausschließen bzw. deckungsgleich sind, sondern dass es sich um zwei Komplexe handelt, die in Wechselwirkung treten und interferieren. Das heißt sie haben sowohl eigenständige, alternative Problemstellungen als auch gemeinsame bzw. sich ergänzende. Daher plädieren sie für eine neue, fundierte Theoriebildung und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frauenfrage, die ihrer Komplexität und Besonderheit gerecht wird, anstatt auf alten ideologischen Standpunkten zu verharren.

Diese Treue gegenüber der marxistischen Theorie und die besondere Fokussierung auf die gesellschaftliche Gleichstellung der Frau sind auch die Dominanten der marxistischen bzw. sozialistischen Feminist\*innen in der westlichen Neuen Linken und den westlichen Frauenbewegungen. Aus diesem Grund und da der Feminismus weltweit eine Geschichte der gegenseitigen Inspiration und Beeinflussung ist, erscheint es mir sinnvoll die feministischen Standpunkte in Jugoslawien nicht zu exotisieren und als „jugoslawisches Spezifikum“ zu betrachten, wie es Zaharijević (2017) Titel „The Strange Case of Yugoslav Feminism“ suggeriert. Stattdessen können die feministischen bzw. feministisch inspirierten Positionen als Teil des international ab den 1960er Jahren auftretenden sozialistischen Feminismus<sup>95</sup> gesehen werden.

Die sozialistisch-feministische Theorie und Praxis begann im angloamerikanischen Raum in den 1960er Jahren als marxistische Untersuchung der Frauenunterdrückung: „Sie versuchte den Zusammenhang zwischen Klassen- und Geschlechterunterdrückung herauszuarbeiten und wandte sich sowohl gegen den radikal-feministischen Erklärungsansatz, der den Geschlechtergegensatz als den grundlegenden Widerspruch in der Gesellschaft sieht, als auch gegen den orthodox-marxistischen, der die Frauenunterdrückung als einen Effekt der Klassenunterdrückung betrachtet.“ (Blaschke 1991:7) Sie versuchte im Allgemeinen dem Idealismus, der die Frauenunterdrückung auf mangelnde Rechte und ideologischen Chauvinismus reduzierte, sowie dem ökonomischen Fokus der marxistischen Tradition zu entgehen. Es sollte das Verhältnis zwischen Frauenunterdrückung und Organisation der kapitalistischen Produktionsverhältnisse erklärt werden, wobei grundsätzlich die Auffassung

---

<sup>95</sup> Im deutschsprachigen Raum hat sich die Bezeichnung „sozialistischer Feminismus“ gegenüber dem Terminus „marxistischer Feminismus“ als Überbegriff durchgesetzt. (vgl. Blaschke 1991, Haug 2008)

vertreten wurde, dass die marxistische Theorie dafür erweitert oder verändert werden müsse. (Blaschke 1991:7) In Deutschland standen die sozialistischen bzw. marxistischen Feministinnen\* in den 1970er und 1980er unter enormem Rechtfertigungsdruck – nicht nur seitens der organisierten Linken, sondern auch gegenüber den feministischen Schwestern in autonomen Frauenorganisationen. Die Mitglieder linker Organisationen machten ihnen den Vorwurf die Arbeiterklasse zu spalten. (Pachinger 2005:17) Ebendiesen Vorwurf machten die Vertreter\*innen der Parteilinie den Feministinnen\* in Jugoslawien. Auch hier zeigt sich somit eine Gemeinsamkeit:

„In der sozialistischen Arbeiterbewegung aber blieb mit der Forderung, Bedingungen zu schaffen, die Familien- mit der Erwerbsarbeit vereinbar werden zu lassen, ein Klima, in dem die ersten Schritte der „neuen Frauenbewegung“ als Ketzerei wahrgenommen und entsprechend verfolgt wurden. Im Aufbegehren der Frauen ging es so zunächst um die Legitimität, sich auch gegen patriarchale Herrschaft aufzulehnen und nicht *nur* gegen kapitalistische Ausbeutung. Hinter dieser heute fast unverständlich anmutenden Auseinandersetzung – zu Beginn selbst um das Recht von Patriarchat zu sprechen, später um den Zusammenhang von Patriarchat und Kapitalismus – stecken wissenschaftstheoretische und politische Paradigmenwechsel. So begann der Angriff auf kausales Herrschaftsdenken und zugleich damit auf die einfache Annahme, es gäbe nur jeweils *eine* Herrschaftsart und nicht ein sich wechselseitig stützendes Netz, also Herrschaftsverhältnisse.“ (Haug 2008:53)

Der jugoslawische Feminismus teilt somit im Allgemeinen das Schicksal des sozialistischen Feminismus, der sich „international notgedrungen im Streit“ (Haug 2008:54) entwickelte und in den 80er und 90er Jahren, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, seinen Niedergang fand. (Pachinger 2005:8ff)

## 4. Blaženka Despots marxistisch-feministische Philosophie

*Samo pojam otvorenog marksizma može ući u interferirajući pojam sa pojmom feminizma. [...] Tek je time omogućena pretpostavka za sretni brak marksizma i feminizma, veoma značajan kao protuteža suvremenom jačanju nove desnice, neoliberalizma i neokonzervativizma [...].*  
(Despot 1984a:109)

*Nur der Begriff eines offenen Marxismus kann in eine interferierende Beziehung mit dem Begriff des Feminismus treten. [...] Erst dadurch wird die Voraussetzung für eine glückliche Ehe von Marxismus und Feminismus erfüllt, die als Gegengewicht zur zeitgenössischen Erstarkung der neuen Rechten, des Neoliberalismus und des Neokonservatismus sehr bedeutsam ist [...].*

### 4.1. Zu Person und Werk

Blaženka Despot wurde am 9. Januar 1930 in Zagreb, im damaligen Königreich Jugoslawien, als erstes Kind einer Zagreber Mittelstandsfamilie mit dem Nachnamen Lovrić geboren. Ihr Vater Stjepan war Doktor der Rechtswissenschaften und lange Zeit Leiter eines Zagreber Krankenhauses. Ihre Mutter Melanija gab Klavierunterricht. Blaženka und ihr Bruder Zlatko genossen ihre Erziehung und Ausbildung in einer Familie, die bereits über mehrere Generationen hinweg der Mittelschicht angehörte. Nach ihrem Schulabschluss 1948 heiratete sie den Arzt Pavle Gugić und brachte bald darauf ihre Tochter Iris zur Welt. Nach fünf Jahren Ehe kam es zur Trennung, woraufhin Blaženka begann als Büroangestellte zu arbeiten und Philosophie an der Universität Zagreb zu studieren. Sie schloss ihr Studium 1954 ab. (Bosanac 2006:114)

Fortan war Blaženka Lovrić alleinerziehende Mutter, begleitet von einem schweren Schicksalsschlag, der lebenslangen Krankheit ihrer Tochter. Nach ihrem Studienabschluss unterrichtete sie Philosophie, Soziologie, Psychologie und Logik in Zagreber Gymnasien. In den zehn Jahren dieser Unterrichtstätigkeit gelang es ihr sich eine Reputation als eine der am höchsten angesehenen Philosophielehrer\*innen aufzubauen. Zu dieser Zeit ging sie eine kurze Ehe mit ihrem Kollegen Ivo Mimica ein. (Bosanac 2006:114)

1964 begann Lovrić-Mimica als Lektorin an der Universität Zagreb zu arbeiten, wo sie auch Forschungsarbeit leistete. Sie unterrichtete Soziologie sowie andere obligatorische Fächer. Die Mitte der 1960er Jahre war eine produktive Phase für sie. Sie publizierte extensiv in beinahe allen großen sozialwissenschaftlichen Zeitschriften in Zagreb, vor allem in der *Praxis*. Sie gehörte jedoch keinem bestimmten Zirkel an und blieb eine eigenständige Denkerin, wobei sie energisch dogmatische und patriarchale Ansichten kritisierte. In dieser Zeit heiratete sie den Philosophieprofessor Branko Despot, dessen Nachnamen sie auch nach

Beendigung der fünfjährigen Ehe behielt. Seit 1968 veröffentlichte sie alle ihre Schriften und Arbeiten unter dem Namen Despot. (Bosanac 2006:114)

1968 absolvierte Blaženka Despot das postgraduale Studium der philosophischen Anthropologie an der Universität Ljubljana. Hier verfasste sie auch ihre Doktorarbeit mit dem Titel „*Humanitet tehničkog društva*“ („Die Humanität einer technischen Gesellschaft“). 1971 veröffentlichte sie ein Buch unter demselben Titel. (Bosanac 2006:115) Das Problem der Humanität in einer technischen Gesellschaft betrachtet sie im Hinblick auf Marxens Ansicht, dass die Entfremdung des Menschen in der Arbeitswelt überhandnehme, der Mensch aber als natürlich-sinnliches Wesen in der Produktion nach der Einheit von Subjekt und Objekt strebt. Marx Verständnis der Arbeit als Vermittlung der Natur, der humanisierten Natur, und seine Konzeption des historischen Materialismus sieht Despot analog zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Darüber hinaus verwirft sie die in der jugoslawischen Philosophie bestehende Vorrangstellung der frühen Werke von Marx und betrachtet seine Analyse des Kapitals als die vollendete Begriffsbestimmung der entfremdeten Arbeit. Ausgehend von der Feststellung, dass der Mensch in der kapitalistischen Produktion auf ein bloßes Produktionsmittel reduziert wird, dessen einziger Zweck die Akkumulation von Kapital ist, unternimmt Despot die Differenzierung der „zweckdienlichen Arbeit“ von der „Arbeit als Selbstzweck“. (Brujić 2004:23f) In ihren weiteren Ausführungen plädierte sie für eine Loslösung der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik von dem Bestreben die Natur zu beherrschen. Darüber hinaus sieht sie die Freizeit als Möglichkeit der in sich geschlossenen Arbeitswelt zu entfliehen. (Brujić 2004:25f)

In ihrem zweiten Buch *Plädoyer za dokolicu* (Ein Plädoyer für die Muße) führt Despot diese Überlegungen und Begriffe weiter aus und wählt radikalere Zugänge in der marxistischen Theorie, um Kultur und Freizeit als wichtige historische Manifestationen der menschlichen Existenz zu postulieren. (Bosanac 2006:115) Die Freizeit kann laut Despot nur insofern eine Befreiung von der zweckdienlichen Arbeit sein, als sie nicht dem Konsum von Gütern und Dienstleistungen aus der kapitalistischen Warenproduktion dient. (Brujić 2004:26)

Despot veröffentlichte seit den 1960ern Artikel in den Zeitschriften *Gledišta*, *Praxis*, *Kulturni radnik*, *Naše teme*, *Filozofija*, *Revija za sociologiju*, *Socijalizam*, *Socijalizam u svetu*, *Dometi*, *Žena*, *Filozofska istraživanja*, *Socijalna ekologija* u.a. (Schiffler-Premec 1993:319) In der *Praxis* veröffentlichte sie Artikel zur Problematik des Sozialismus und des Humanismus in einer technischen Gesellschaft. Erst später, nach der Einstellung der *Praxis*, widmete sie sich der Geschlechterthematik. (Degač 2015:121) Dies war kein Einzelfall, da die Frauenfrage in

der *Praxis* beinahe völlig unbeachtet blieb.<sup>96</sup> Sosehr die *Praxis*-Mitglieder das Bedürfnis marginalisierter Gruppen nach Emanzipation nachvollziehen konnten, mangelte es ihnen doch an dem Bewusstsein für die theoretischen Implikationen der Frauenfrage. (Degač 2015:123) Auch Bosanac stellt fest, dass die *Praxis* gegenüber den „Provokationen des Feminismus“ verschlossen blieb.<sup>97</sup> (Bosanac 2008:635)

Despots philosophisches Schaffen begann Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre als sich der antidogmatische Marxismus und die Philosophie als freies Fach bereits etabliert hatten. Den Weg zum freien Schaffen in der Philosophie, den die *Praxis* geebnet hatte, nutzte Despot für eigenständige Überlegungen und die Bearbeitung für sie brennender Themen. Auch wenn Despot mit den *Praxis*-Philosoph\*innen den historischen Kontext mitsamt seinen Dilemmas und Traumata sowie die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Kontroversen des Sozialismus gemein hat, war sie laut Bosanac nie ein formales Mitglied der *Praxis*-Gruppe. Sie teilte mit der *Praxis* eine marxistische Grundausrichtung, ging aber mit ihrem Stil, ihrer Intention, ihrem Zugang sowie ihrer Methode eigene Wege. Inhaltlich verbindet sie jedoch die kritische Haltung gegenüber der gesellschaftlichen Realität und die Rückbesinnung auf die marxistischen Ausgangstexte. Ein gemeinsames Kennzeichen sind zugleich die dem ständigen politischen Druck geschuldeten Legitimierungsversuche der eigenen Kritik am Sozialismus. Auch Despot verwendet aus diesem Grund offizielle Begriffe wie jenen der Selbstverwaltung, besonders in ihren Überschriften. (Bosanac 2008:630f) Allerdings unterzieht sie den Begriff der sozialistischen Selbstverwaltung einer kritischen Prüfung und erachtet die erwünschte Gesellschaftsform keineswegs als realisiert. In allen ihren Schriften (das sind sechs Bücher und über hundert Artikel) blieb sie eine scharfe Kritikerin der offiziellen Ideologie, besonders

---

<sup>96</sup> Degač machte in den zehn Jahren des Erscheinens der *Praxis* lediglich zwei Artikel aus, die der Geschlechterproblematik nahestehend waren, nämlich ein Beitrag von Rudi Supek (1964) über das Buch von Vera Stein Erlich namens *Porodica u transformaciji: studija u 300 jugoslavenskih sela* sowie ein Beitrag von Erna Pajnić (1971) über Simone de Beauvoir. In beiden Artikeln wurde festgehalten, dass sich die Situation der Frauen in Jugoslawien sowie in der Welt gebessert habe. Das Thema bekommt auch nach 1968 keinen Raum in der Zeitschrift. Dies ist insofern verwunderlich als es das Hauptziel der *Praxis* war marxistische Systemkritik zu üben. Außerdem wurde die Frauenemanzipation bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einem marxistischen Kontext behandelt. Degač erklärt das Fehlen der Geschlechterthematik in der *Praxis* mit dem Universalismus in der Philosophie, der alles vermeintlich Partikulare außer Acht lässt. (Degač 2015:117f)

<sup>97</sup> Das Verhältnis der *Praxis*-Professoren zum Feminismus dürfte indessen uneinheitlich gewesen sein. Lóránd beschreibt den positiven und ermutigenden Einfluss von Ivan Kuvacić, Rudi Supek und Gajo Petrović auf die feministisch inspirierten Studentinnen\* in Zagreb, die später auch durch deren Unterstützung die *Žena i društvo* Gruppe gründeten. Auf der einen Seite kann somit ein gewisser Einfluss der *Praxis* auf die Anfänge des Feminismus in Jugoslawien festgestellt werden. Auf der anderen Seite schienen die *Praxis*-Philosophen den Feminismus nicht ernst zu nehmen. Mihajlo Marković schreckte auch nicht vor sexistischen Kommentaren zurück. (Lóránd 2018:32) Der jugoslawische Feminismus wurde letztlich nur wenig inhaltlich von der *Praxis* inspiriert. Schließlich hatte die Zeitschrift 1968 und 1971 einen starken Rückschlag erlitten. Demgegenüber öffnete sich der Horizont der feministisch interessierten Frauen\* für etwas Neues, das über das Jugoslawien der 1960er hinausgehende Perspektiven bot. (Lóránd 2018:48)

der etatistischen Ausartung der sozialistischen Selbstverwaltung, die ihre eigenen Prinzipien hintergangen hatte. (Bosanac 2006:116)

Innerhalb der heterogenen Gruppe der jugoslawischen Feministinnen\* in Zagreb, die das gemeinsame Vorhaben der feministischen Kritik des Sozialismus einte, war Despot wohl auch eine etwas außenstehende Person. Dies liegt nicht nur an ihrem besonderen Stil und ihrer Methode die gesellschaftliche Problematik der Ungleichbehandlung der Frau\* mithilfe der Philosophie zu erklären, sondern auch an dem Generationenunterschied. Despot war bereits vor dem zweiten Weltkrieg geboren worden, während die anderen Frauen\*, mit denen sie 1979 die feministische Gruppe *Žena i društvo* gründete, der 68er-Generation angehörten. Dies hatte womöglich zur Folge, dass sich Despot dem Marxismus stärker verbunden fühlte als ihre jüngeren Kolleginnen\*.

Despot beschäftigt sich in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der vermeintlichen „Natur der Frau“ nicht nur mit Hegel und Marx, sondern auch mit der Weiterentwicklung der marxistischen Philosophie von Lukács, Marcuse und Bloch. (Lóránd 2018:49f)

Despot erhielt das Alexander von Humboldt Forschungsstipendium, das ihr ermöglichte von 1971-72 in Frankfurt am Main am Institut für Sozialforschung zu arbeiten. Zwei Jahre später wurde sie außerordentliche Professorin für Soziologie und politische Ökonomie an der Fakultät für Veterinärmedizin an der Universität Zagreb (*Veterinarski fakultet Sveučilišta u Zagrebu*). (Bosanac 2006:115) 1980 erhielt sie eine ordentliche Professur für Marxismus, Soziologie und die sozialistische Selbstverwaltung. (Schiffler-Premec 1993:319) Weiters war sie Gründerin des Instituts für Sozialwissenschaften in der Veterinärmedizin (*Zavod za društvene znanosti u veterinarstvu*), welches sie von 1977 bis 1989 leitete.

Ab 1989 arbeitete sie als wissenschaftliche Beraterin am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Zagreb (*Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu*). (Schiffler-Premec 1993:319) Daran anschließend setzte sie ihren Auslandsaufenthalt im Rahmen des Humboldt-Stipendiums an der Fakultät für Sozialwissenschaften in Konstanz und später am Lehrstuhl für Philosophie in Bamberg fort. Hier führte Despot ein Forschungsprojekt mit dem Titel „Der Begriff der Emanzipation in den neuen sozialen Bewegungen und der Technologie“ durch. (Bosanac 2006:115) In Bamberg nahm sie auch am Projekt „Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen“ teil, das Heinrich Beck unter der Mitwirkung von europäischen, nordamerikanischen, lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Instituten und Wissenschaftler\*innen leitete. In diesem internationalen Rahmen kritisierte sie den eurozentrischen kulturellen Imperialismus sowie die Begrenztheit des europäischen Verständnisses des Willens zur Macht als Domination, wodurch die Erfahrungen und die

Sichtbarkeit des\*r Anderen unterdrückt werden. Diese Eliminierung des\*r Anderen resultiert ihr zufolge aus der Aggressivität des europäischen Freiheitsbegriffs, der sogar die Sklaverei rechtfertigt, sowie der Unfähigkeit des „europäischen Geistes“ Diversität und Unterschiede anzuerkennen. (Bosanac 2004:13)

Despots intensive Beschäftigung mit der sozialen Stellung der Frau\* sowie dem Feminismus führte zu einer regen Publikationstätigkeit in Form von Zeitschriftenbeiträgen und Büchern, die vor allem in den 1980ern erschienen. Den Höhepunkt fand ihr feministisches Schaffen schließlich in ihrem Werk *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (1987). In dieser Arbeit wurden (erstmalig in Jugoslawien) feministische Fragen von einem philosophischen Standpunkt aus gestellt, wobei sie die Basis für eine Kritik der hegelschen Philosophie der Freiheit legte. Sie dekonstruiert, wie in dieser Arbeit noch darzulegen sein wird, Hegels Geschlechterdichotomie, in welcher das Individuum als Subjekt angesehen wird, aber letztlich zwischen den Geschlechtern differenziert wird, da dem Mann die Freiheit und Anerkennung innerhalb des Staates, der Gesellschaft und der Arbeit zuteilwird, während die Frau ihr Dasein der Familie widmet. (Bosanac 2006:115) Despots Rückgriff auf Hegel und ihre Verknüpfung von philosophischen Diskursen mit anthropologisch-sozialen sowie kulturellen Analysen, die marxistisch orientiert bleiben, machen ihren besonderen Zugang aus. Bosanac hebt hervor, dass damals das Hinausgehen über die Grenzen der Philosophie in philosophischen Diskussionen in Jugoslawien unüblich war. Ihr interdisziplinärer Zugang grenzt sie vollends von den *Praxis*-Philosoph\*innen ab, die sich nur ausnahmsweise von der marxistischen Philosophie entfernten. Despots neue Lesart von Hegel ist dagegen zugleich eine kritische Lesart von Marx. Sie hinterfragt die Grenzen der Philosophie der Freiheit innerhalb des kommunistischen Projekts der Verwirklichung der Philosophie. In den auf ihre Hegelkritik folgenden Aufsätzen im Buch *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* unterwirft Despot auch einige von Marxens Positionen ihrer feministischen Kritik. (Bosanac 2008:632ff) Dabei nähert sie sich im Artikel *Povijest i socijalistička priroda* („Die Geschichte und die sozialistische Natur“) dem Konzept der Arbeit von einem marxistischen Standpunkt. Infolgedessen rekonzeptualisiert sie die in der Theorie vernachlässigte unbezahlte Hausarbeit durch die marxschen Kategorien der abstrakten und konkreten Arbeit und argumentiert für eine Neudefinition des Begriffs der Arbeit. (Lóránd 2018:56)

In ihrem Buch *Emancipacija i novi socijalni pokreti* (Die Emanzipation und die neuen sozialen Bewegungen), das 1989 veröffentlicht wurde, entwickelt Despot ein radikaleres Verständnis von Emanzipation. Sie analysiert die Beziehung zwischen Marxismus und Feminismus und arbeitet den grundlegenden Unterschied der orthodox-marxistischen

Emanzipationskonzeption, die die „Frauenfrage“ als zweitrangig betrachtet, gegenüber der feministischen Emanzipationsidee heraus. Für sie ist der Feminismus die Realisierung von Freiheit und zusammen mit der New Age-Bewegung ein Ausdruck der Bewegung des\*der Anderen in Richtung Emanzipation. (Bosanac 2006:116) In der Folge unterscheidet Despot begrifflich zwischen dem Diskurs der „Frauenfrage“ und jenem des „Neofeminismus“. Ersterer ordnet die Emanzipation der Frau der ökonomischen Emanzipation unter. Der Neofeminismus hingegen sieht die Demontage des Patriarchats als Voraussetzung der Frauenemanzipation, weshalb die auf dem Geschlecht basierenden gesellschaftlichen Verhältnisse als den ökonomischen sowie den Klassenverhältnissen übergeordnet angesehen werden. Die Erkenntnis, dass das Patriarchat autonome Wurzeln hat und der Klassengesellschaft historisch vorausgeht, identifiziert Despot als Novum der neofeministischen Frauenbewegung. Sie sieht das Patriarchat als kulturelle sowie zivilisatorische Achse des „Willens zur Macht“, da es historisch mit dem Privateigentum, der monogamen Familie und dem Staat verwachsen ist, modifiziert wurde und schließlich ein konstitutioneller Bestandteil der bestehenden Kultur und der Klassengesellschaft wurde. (Ilišin 2004:38) Damit gab Despot die Idee der Frauenfrage als inhärentem Bestandteil der Klassenfrage auf, welche sie noch in *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* vertrat. Von nun an sah sie im neuen Feminismus das Potential zu einer Veränderung der Gesellschaft und nicht mehr in einem marxistischen Feminismus, der die Unterdrückung der Frau immer auch als Klassenunterdrückung begreift. (Bosanac 2004:36)

In ihrem letzten Werk *New Age i Moderna* (New Age und die Modernität), das 1995 erschienen ist, widmet sie sich erneut den Neuen Sozialen Bewegungen. Dieses Werk kann zugleich als Rekapitulation und Synthese ihrer bisherigen Arbeiten gesehen werden. Despot stellt hier das Paradigma der Moderne, das die Freiheit als Willen zur Macht über die Natur und marginalisierte Gruppen im und durch den Staat bzw. die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft konzipiert, dem neuen Paradigma des New Age gegenüber, das diese Idee der Freiheit in Frage stellt. Das New Age wird nach Despot durch die seit den 60er Jahren auftretenden Neuen Sozialen Bewegungen repräsentiert. Sie bezeichnet deren Neudefinition der Freiheit als „Befreiung von der Freiheit“. In ihrer Analyse des alten Paradigmas geht Despot erneut auf Hegel und seine Eigentumstheorie zurück, der zufolge das Wesen einer Person darin liegt eine Rechtsperson zu sein und sein Eigentum an Sachen zu begründen. Die Natur gewinne bei Hegel erst in jenem Moment an Bedeutung, in dem sie dem Menschen als Objekt zu Verfügung stehe. Diese Freiheitskonzeption betitelt Despot als „Freiheit von der Natur“. Ausgehend von Hegels Philosophie stellt sie die Vor- und Nachteile des Begriffs des

Menschen in der Moderne dar. Einerseits hebt sie hervor, dass der Begriff „Mensch“ eine der großen Errungenschaften der europäischen Philosophie der Freiheit ist. Andererseits weist sie auf die etablierten „Allgemeinheiten“ hin, die zwar nationale und religiöse Unterschiede abschaffen würden, jedoch nicht jene der Rasse und des Geschlechts. Der Universalismus der Moderne erweise sich letztlich als leer und abstrakt. Darüber hinaus vergleicht sie die Universalität des (bürgerlichen) Begriffs des „Menschen“ mit jener des (sozialistischen) Begriffs des „Arbeiters“, da auch hier die faktisch zwischen den Arbeiter\*innen bestehenden Unterschiede aufgehoben werden. (Kodrnja & Skledar 2004:40f)

Ab 1977 bis zu ihrem Tod lebte Despot mit Dr. Zoran Žugić, einem Professor der Fakultät für Kinesiologie zusammen. 1988 erlebte sie einen schweren Autounfall, bei dem ihre Stimmbänder gravierend verletzt wurden, sodass sie die Lehre an der Universität aufgeben musste. 1993 ging sie in den Ruhestand. Sie war aufgrund ihres Feingefühls und ihrer Redegewandtheit bei ihren Kolleg\*innen und Student\*innen als Lehrende und Denkerin mit starken Überzeugungen und besonderer Originalität hoch angesehen. Nach einer schweren Krankheit starb Blaženka Despot am 18. Februar 2001 in Zagreb. (Bosanac 2006:117)

Gordana Bosanac, Professorin der Philosophie im Ruhestand an der Universität Zagreb, die sich womöglich am ausführlichsten mit dem Werk von Blaženka Despot auseinandergesetzt hat, bewertet ihr Schaffen folgendermaßen: „Her theoretical work represented a breakthrough into a marginalized area of philosophy hitherto neglected by mainstream philosophical currents – a breakthrough founded upon a critique of the philosophy of liberty and its legacy in Marxism, and one which constituted a significant contribution to feminist theory.“ (Bosanac 2006:116f)

Despot setzte sie sich für einen philosophischen Status des Feminismus ein und deckte auf, auf welche Weise bestehende Herrschaftsverhältnisse und Machtstrukturen in die Philosophie eingeschrieben wurden und so eine ideologisierende Wirkung entfalten konnten.

## 4.2. Die Frau in der Kultur der sozialistischen Selbstverwaltung

### 4.2.1. Geschlecht als kulturelles Produkt

Der Titel „Žena u kulturi socijalističkog samoupravljanja“ war die Überschrift eines Artikels, den Blaženka Despot 1981 im Rahmen eines Schreibwettbewerbes der Zeitschrift *Žena* zum Thema „Žena u suvremenoj kulturi i umjetnosti“<sup>98</sup> verfasste und der schließlich ausgezeichnet wurde.<sup>99</sup> In diesem Text erläutert Despot die Wahl ihres Titels. Die Verwendung der Präposition „u“ (dt. in) statt des Bindewortes „und“ hat den konkreten Grund, dass die Formulierung „Die Frau *und* die sozialistische Selbstverwaltung“ die Frau als von der Zeit unabhängiges, stetiges und gleichbleibendes Wesen vermittelt, das sich von außen als isolierte Gestalt auf die Kultur der Selbstverwaltung bezieht, ohne von ihr berührt zu werden oder mit ihr in Wechselwirkung zu treten. Dadurch entstünde die Vorstellung, dass es *die* Frau gäbe, die durch ihre unveränderlichen, biologischen Attribute determiniert ist. Frauen würden auf diese Weise als etwas Besonderes bzw. als das Andere dargestellt, das durch seine Natur und seine reproduktive Funktion bestimmt ist: (Despot 1981:9)

„Žena uvijek rađa, žena se ne može osloboditi te svoje reproduktivne funkcije i utoliko je *izvan vremena*. Sve što je *izvan vremena*, nepovijesno je. Žena, dakle, s veliko »Ž«, ili Majka s veliko »M« jest ono vječno, a društvo samo na različit način štiti tu njenu »posebnost«, kao svoju vlastitu prirodnu pretpostavku.“<sup>100</sup> (Despot 1981:9)

Dieser Sichtweise folgend könne sich die Frau der Rolle als Gebälerin nicht entledigen. Damit ist sie außerhalb der Zeit befindlich, das Ewige und in der Folge nicht geschichtlich. Die Gesellschaft würde dieser Vorstellung zufolge nicht das Bild der Frau mitgestalten, sondern fungiere nur als Beschützerin ihrer naturgegebenen Besonderheit. Dem gegenüber suggeriert der Titel „Die Frau *in* der Kultur der sozialistischen Selbstverwaltung“ das konkrete geschichtliche Verständnis der Frau sowie der sozialistischen Selbstverwaltung. Frauen werden als kulturelles Produkt begriffen, das geschichtlich variabel ist und geformt wird. (Despot 1981:9)

---

<sup>98</sup> Dt. Übersetzung: „Die Frau in der zeitgenössischen Kultur und Kunst“

<sup>99</sup> Dies zeugt von der Anerkennung von Despots Ideen, auch wenn sie nicht der Parteilinie folgten. Marija Šoljan, eine der prominentesten Frauen in der jugoslawischen Nomenklatur (Lóránd 2018:39) verfasste die Einleitung (*mišljenja i kontraverzije*) zu den von der Zeitschrift ausgezeichneten Artikeln. Darin äußerte sie sich Despots Thesen gegenüber teilweise anerkennend und teilweise kritisch. Es überrascht wenig, dass sie jene Passagen, die dem historischen Materialismus folgen als interessant empfindet, während sie die Forderung nach einer eigenständigen Frauenpolitik skeptisch sieht. Für Šoljan ist Despots Ansicht, dass jede sozialistische Gesellschaft die Behandlung der Frauenfrage vernachlässigt und aufschiebt, lediglich eine altbekannte feministische These. Schließlich meint Šoljan, Despot würde sich allzu oft in einem Gedankenwirrwarr verlieren, was die Breite ihres Ansatzes schmälere. „Ali, i čitaoci će reći svoje.“ - Aber auch die Leser behalten laut Šoljan ihr Wort. (Šoljan 1981:4)

<sup>100</sup> Dt. Übersetzung: „Die Frau gebiert *immer*, die Frau kann sich von ihrer biologischen Funktion nicht befreien und insofern befindet sie sich *außerhalb der Zeit*. Alles, was außerhalb der Zeit ist, ist ungeschichtlich. Die Frau mit großem »F« oder die Mutter mit großem »M« ist somit das Ewige, die Gesellschaft jedoch schützt nur auf unterschiedliche Weise diese ihre »Besonderheit« als ihre eigene natürliche Voraussetzung.“

Das ahistorische Verständnis der Frau und die damit einhergehende Funktion als das abstrakte Allgemeine sowie die Reduktion auf ihre biologische bzw. reproduktive Bestimmung stellen für Despot einen höchst kritischen Moment dar. Für sie ist die Reduktion eines jeden Wesens auf seine Natur bzw. seine Determinierung anhand natürlicher Merkmale Rassismus. Der Begriff Rassismus ist ihrer Definition zufolge nämlich nichts Anderes als die Beschränkung einzelner Individuen oder einer Gruppe von Menschen auf ihre „natürliche“ oder „rassische“ Bedingtheit. (Despot 1981:9f)

„Redukcija bilo kojeg bića na njegovu prirodu, ili determiniranost bića prirodom, upravo je rasizam. Pojam rasizma i nije ništa drugo nego ograničenje pojedinih bića, skupina bića, na njihovu »prirodnu«, »rasnu« uvjetovanost. Ako se u poimanju rasizma oslobodimo njegove nacional-socijalističke, fašističke ili neke druge izvedbe prema kojoj imamo negativan emocionalni i vrednosni stav, onda je on u spoznajnoj sferi poimanja prirodnog bića kao nepovjesnog, čija nepovjesnost proizlazi iz njegove prirodnosti.“<sup>101</sup> (Despot 1981:9)

Eine solche Vorstellung von Frauen und Schwarzen findet Despot in Hegels Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft angelegt. In Hegels Konzeption ist die Natur nicht geschichtlich, wohingegen der Geist einem diachronen Entwicklungsprozess unterliegt. Der Naturzustand des Menschen ist jener, in dem noch kein Freiheitsbewusstsein existiert und den es daher zu überwinden gilt. Die Frau als Natur, als nicht geschichtlich darzustellen, bedeutet daher sie als das Andere, als Gegensatz zum erkennenden Geist zu betrachten. Einen solchen Vorgang der Entmenschlichung und der Abwertung des Natürlichen gegenüber dem Geistlichen sieht Despot in Hegels Aussagen über schwarze Menschen. (Despot 1981:9ff)

„Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar; von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will: es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.“ (Hegel VPhG: 122)

Es ist die Reduzierung auf das Körperliche, die mit der Kategorie des Natürlichen verbunden wird, welche den Rassismus und den Sexismus für Despot als wesensverwandt erscheinen lässt. Beide Unterdrückungssysteme haben ihr zufolge den gleichen Entstehungsmechanismus und ideologischen Ursprung. Auf die Reduzierung einer abstrakten Gruppe von Menschen auf ihren Körper folgt schließlich die Zuweisung bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten: Der Schwarze als der natürliche, wilde, undisziplinierte Mensch und die Frau als die Gebärende, die sorgende und nährenden Mutter, die die Würde der Familie aufrechterhält. Aufgrund dieser verwandten Mechanismen bezeichnet Despot die Reduktion von Frauen auf ihre

---

<sup>101</sup> Dt. Übersetzung: „Gerade die Reduktion irgendeines Wesens auf seine Natur, oder die Determinierung eines Wesens durch die Natur, ist Rassismus. Der Begriff des Rassismus ist nichts anders als die Begrenzung eines einzelnen Wesens, einer Gruppe von Menschen, auf ihre »Natur«, die »rassische« Bedingtheit. Wenn wir uns beim Verständnis des Rassismus von seiner nationalsozialistischen, faschistischen oder irgendeiner anderen Ausführung, der gegenüber wir eine negative emotionale Einstellung haben, befreien, dann ist er in der Erkenntnisphäre die Wahrnehmung eines natürlichen Wesens als ahistorisch, dessen Ahistorizität seiner Naturhaftigkeit entspringt.“

Naturhaftigkeit nicht als Sexismus, sondern als Rassismus. Genauer gesagt, bezeichnet sie den Rassismus in Bezug auf die Frau als eine besondere Form, nämlich den männlichen Rassismus. So gesehen stellt der Sexismus eine Untergruppe oder einen Spezialfall des Rassismus dar. (Despot 1981:10) Darüberhinaus sieht Despot auch bei den weitreichenden gesellschaftlichen Folgen von Rassismus und Sexismus (alias „männlicher Rassismus“) Analogien, denn beide Unterdrückungssysteme führen im schlimmsten Falle zum Genozid. (Despot 1981:10) Diese Aussage erscheint besonders radikal, insofern auch heute noch der Sexismus in Europa selten in Hinblick auf seine Erscheinung in Form von Feminiziden<sup>102</sup> kritisiert wird. Dadurch ruft Despot die Tragweite dieser Prozesse von Entmenschlichung und Machtausübung ins Bewusstsein und hinterlässt keine Zweifel, dass diese Thematik einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert haben sollte.

Despot versteht unter dem Genozid aber nicht nur den herkömmlichen Wortsinn. Der Genozid reicht ihren Worten zufolge von der Ausrottung des natürlichen Wesens, das seiner Natur nach nicht menschlich ist, bis zur Ausrottung dessen, was noch dem Menschlichen gleichen würde, das aber zu seiner Natur zurückgeführt wird. Der männliche und der gesellschaftliche Rassismus gegenüber Frauen sei folglich ebenso der Genozid an ihnen als menschliches und geschichtliches Wesen. (Despot 1981:10) Auf dieser zweiten Bedeutungsebene kann der Genozid somit als struktureller Rassismus einer Gesellschaft verstanden werden, in der ein Kollektiv eine Gruppe von Menschen systematisch ausgrenzt, der eine menschliche Subjektconstitution verwehrt wird, indem ihnen bestimmte Eigenschaften, Aufgaben oder Lebensbereiche abgesprochen oder verweigert werden, selbst wenn sie sich diese wider Erwarten angeeignet haben. Insofern ist sowohl der Ausschluss aus bestimmten Sphären des Lebens als auch die Ignoranz deren gesellschaftlichen Teilnahme, Errungenschaften und versuchter Einflussnahme eine Form des Genozids, da ihnen ein Mitwirken an der Geschichte verunmöglicht oder schwer gemacht bzw. historisch verschwiegen wurde. Aus diesem Grund erscheint es Despot erforderlich, dass Frauen sich ihrer Geschichte im Sinne des Prozesses der „Menschwerdung“ bewusst werden, um ihren erworbenen Status aufrechterhalten zu können. (Despot 1981:10)

Die Qualifikation der oben genannten Phänomene als Rassismus bzw. Genozid beruht, wie erläutert auf der Reduktion eines Wesens auf seine Natur. Auf der gesellschaftlichen Ebene

---

<sup>102</sup> Zur Erklärung des Begriffs und seiner Bedeutung im lateinamerikanischen Raum siehe Notter (2017): „Doch was genau ist ein Feminizid? Der Begriff wurde 1974 erstmals von der US-amerikanischen Schriftstellerin Carol Orlock und kurz danach von Diana Russell benutzt. Seit 2004 trug er, so Anna Schulte und Olga Burkert, zunächst in Mexiko, dann in ganz Lateinamerika, als politischer Begriff dazu bei, ein Bewusstsein für die Problematik zu schaffen und den Protest auf die Straße zu tragen. Feminizid bezeichnet die Ermordung einer Frau allein aufgrund ihres Geschlechts, also ihres „Frauseins“.“

ließe sich sagen, dass es sich um den Vorgang handelt, dass aus biologischen Gegebenheiten soziokulturelle Schlüsse gezogen werden. Meines Erachtens gelingt es Despot mit ihrer Methode am Entstehungsmoment der kulturellen Produktion der Kategorie Geschlecht anzusetzen ohne sie gleichzeitig zu reproduzieren. Despot verneint auf diese Weise eine naturhafte Zweigeschlechtlichkeit und suggeriert eine kulturelle Konstruktion des binären Geschlechtermodells. Durch das generelle Vermeiden der Bezeichnung „Sexismus“ oder der Formulierung „Reduktion auf das Geschlecht“, nimmt sie Geschlecht nicht einfach als Ausgangspunkt ihrer Analyse, sondern macht den Prozess, wie es zur Geschlechterdifferenzierung und -hierarchisierung kommt, sichtbar. Ihr Ansatz nimmt damit eine konstruktivistische Perspektive ein, da diese die Differenz nicht voraussetzt, sondern ihren Herstellungsprozess aufzeigt. (vgl. Meißner 2018:7) Diesen Konstruktivismus bringt Despot mit folgendem Wortspiel auf den Punkt: „Pošto načelo izvedbe uvijek unutar zapadnoevropskog mišljenja biva iz-umljeno, onda mu je ovo postavljanje iz uma, iz-um, vlastito teorijsko utemeljenje.“<sup>103</sup> (Despot 1981:10)

Dies zeigt den paradoxen Vorgang auf, wie im westeuropäischen Denken eine durch geistiges Schaffen erzeugte Konstruktion, also eine Erfindung, durch den „vernünftigen“ bzw. vermeintlich logischen Herstellungsprozess ihre eigene theoretische Fundierung findet und somit als glaubhaft erscheint. Despots Sichtweise lässt sich mit jener von Oyěwùmí (2010) vergleichen. Oyěwùmí spricht von einer „Bio-Logik“ des westlichen Denkens, da die sozialen Kategorien auf der Ideologie eines biologischen Determinismus beruhen, nämlich der Vorstellung, dass das Biologische die Ratio für die Organisation der sozialen Welt ist. (Oyěwùmí 2010:9f) Die Annahme, dass soziale Unterscheidungen und Eigenschaften auf bestimmte körperliche Merkmale zurückgeführt werden können, kann folglich nicht als universelle Gegebenheit hingenommen werden. (Meißner 2018:5)

Diese Geschlechterbinarität sieht Despot in der bisherigen westlichen Philosophie festgeschrieben, wo Frauen entweder als „das Besondere“ außer Acht gelassen wurden oder wie in Hegels Rechtsphilosophie auf die Pietät der Familie und das Private reduziert wurden: „Filozofija tako završava na muškom rasizmu [...]“<sup>104</sup> (Despot 1981:10)

Wenn Despot von dieser Vorstellung der Natur der Frau in der Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft spricht, dann versteht sie Philosophie nicht als geistige Kultur oder als „Überbau“ der Gesellschaft bestehend aus Philosophie, Wissenschaft, Recht, Politik und Kunst. (Despot 1981:9f) Diesem bürgerlichen Verständnis der geistigen Kultur liegt bereits

---

<sup>103</sup> Dt. Übersetzung: „Da die Norm der Konstruktion innerhalb des westeuropäischen Denkens immer er-funden wird, ist ihre Erstellung aus dem Geist, eine Er-findung, ihre eigene theoretische Fundierung.“

<sup>104</sup> Dt. Übersetzung: „Die Philosophie endet so mit dem männlichen Rassismus.“

das Konzept der entfremdeten Arbeit zugrunde, in welchem die Menschen unabhängig von ihrer Tätigkeit lediglich „ökonomische Varietäten“ darstellen. Demzufolge sind Scheibtruhenfahrer genauso wie Architekten und Kulturschaffende „ökonomische Varietäten“ oder „Kultur-Produzenten“. Diese Abgrenzung der geistigen Kultur von der physischen Tätigkeit zeugt von einem Geschichtsverständnis, in dem schon die Entfremdung der Arbeit vom Geist, dem Sinn und der Kreativität vorausgesetzt wird. Es ist somit eine durch Klassendenken geprägte niedrigere Bewertung von körperlicher und produktiver Arbeit. Despot aber versteht Philosophie im breiten Sinne als Kultur, die sich historisch in verschiedenen Formen realisiert. Die Kultur im ontologischen Sinn ist Despot zufolge eine konkrete Art der Produktion des Lebens. (Despot 1981:10)

Sie zählt zum damaligen Zeitpunkt drei Formen zeitgenössischer Kultur, nämlich die bürgerliche, die etatistische sowie die Kultur der sozialistischen Selbstverwaltung. Allerdings begrenzt sie diese Unterscheidung auf den Raum der „entwickelten Länder“, wobei sie betont, dass die „Entwicklungsländer“ eine große kulturelle Bandbreite haben sowie auch die soziale Kategorie „Frau“ divers ausgestaltet ist. Damit zeigt sie, dass sie keineswegs einem eurozentrischen Blick unterliegt und nicht davon ausgeht, dass die soziale Determinierung der „Frau“ universell ist: „Bar što se tiče razvijenih zemalja. U »zemljama u razvoju«, kojima je zajedničko samo to naše imenovanje i vrednovanje »da su u razvoju«, postoji niz kultura, a svaka od njih određuje mjesto žene u njoj, kao što je i samo poimanje »žene« određeno tom kulturom.“<sup>105</sup> (Despot 1981:9)

Während die bürgerliche Kultur durch die Klassengegensätze und die gesellschaftliche Ausgrenzung der Frau gekennzeichnet ist, welche auch die etatistische Kultur in den realsozialistischen Ländern nicht überwinden konnte, scheint die sozialistische Selbstverwaltung Despots Darstellung nach die geeignetste Form des sozialen Zusammenlebens zu sein. Es ist für sie ein alternatives Gesellschaftsmodell des Sozialismus, durch das dem Geschichtsdeterminismus sowie der historischen Weise der Produktion des Lebens (materielle Produktion sowie biologische Reproduktion) getrotzt wurde. Die sozialistische Selbstverwaltung ist als alternatives Modell zum etatistischen Sozialismus entstanden, welches durch die hierarchisch strukturierte Technologie und die Arbeitsteilung die Emanzipation der Arbeiter\*innen vereitelt. (Despot 1982a:213) Die Kultur der sozialistischen Selbstverwaltung umfasst mehr als die bürgerliche Kultur und deren reduzierte

---

<sup>105</sup> Dt. Übersetzung: „Zumindest was die entwickelten Länder betrifft. In den »Entwicklungsländern«, denen nur diese unsere Benennung und Wertung, dass sie »in Entwicklung befindlich sind«, gemein ist, gibt es eine Reihe von Kulturen, und jede von ihnen bestimmt die Stellung der Frau in ihr, ebenso wie das bloße Verständnis »der Frau« durch die Kultur bestimmt wird.“

Auffassung von Kultur als bloßem „Überbau“ der Gesellschaft. Kultur sei demnach etwas, das alle Lebenssphären durchwächst und alle Menschen betrifft. Für sie belegt schon der Sprachgebrauch des Wortes „Kultur“, wie in „Agrikultur“, dass Kultur als sprachliches Symbol grundsätzlich „Produktion“ bezeichnet. Die Agrikultur ist in dieser Hinsicht die erste Erscheinungsform der Produktion in der Beziehung des Menschen mit der Natur. (Despot 1981:10) Vom Standpunkt des marxistischen historischen Materialismus aus sind die Landwirtschaft (die Agrikultur), das Kultivieren und das Kulturland der erste historische Akt des Menschen, da sie der Befriedigung der grundlegenden Lebensbedürfnisse sowie der Produktion des materiellen Lebens dienen und somit die Grundvoraussetzung der gesamten Geschichte darstellen. Neben diesem unmittelbaren Verständnis von Kultur als produktiver Arbeit finden sich im Wortschatz weitere Varianten, wie die Kultur der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Wohnkultur, die Verhaltenskultur und die Alltagskultur. Diese Begriffe entspringen Despot zufolge ebenfalls dem ersten historischen Akt der Menschheit, welcher es ermöglicht, dass aus der Befriedigung der existenziellen Grundbedürfnisse neue Bedürfnisse entstehen. Es sei somit eine Eigenheit der Kultur, dass sie neue Bedürfnisse und deren Befriedigung in Form von Riten und Bräuchen hervorbringt. (Despot 1981:10f) Die Kultur ist als die Produktion von Leben im Verhältnis des Menschen zur Natur ist die Grundlage der Geschichte. Sie umfasst die materielle Produktion als Entstehung und Befriedigung der eigenen Bedürfnisse, genauso wie die Produktion fremden, biologischen Lebens (die Reproduktion). Es gibt in einem solchen historischen Verständnis von Kultur keine natürlichen Unterschiede, die als Determinanten für die Produktion von Leben fungieren. Eine Philosophie, die die „Natur“ und die „Natur der Frau“ in seiner Substantialität begreift, ist demnach abstrakt, das Produkt der bürgerlichen Kultur. Das frühere Verständnis der Philosophie als bürgerliche Philosophie mit all ihren Kennzeichen des männlichen Rassismus versteht Despot als bürgerliche Kultur, in der die Einheit der Kultur als Produktion von Leben in Gegensätzlichkeiten geteilt wurde, nämlich Verstand und Natur, Geschichte und Natur sowie die Natur der Frau und die Natur des Mannes. (Despot 1981:11) Das Problematische an der bürgerlichen Kultur ist Despot zufolge ihre Abstraktion von der tatsächlichen Produktion des Lebens, von der echten Rolle der Frau sowie der Familie in der materiellen Produktion des Lebens. In der bürgerlichen Kultur und der Philosophie als dem Höhepunkt dieser entfremdeten Kultur wird die Geschichte nicht als Geschichte von Kulturen erfasst, die bürgerliche Gesellschaft nicht als historische Gesellschaft, sondern als absolutes Modell. Die Frau hat in dieser Konzeption keinen Platz in der Geschichte und die Rückbesinnung auf ihre Natur, der männliche Rassismus, ist die notwendige Voraussetzung

der Ideologie der bürgerlichen Kultur, die sich als ahistorisch und unendlich begreift. (Despot 1981:12)

#### 4.2.2. Über die Legitimation der Frauenfrage

Despot beginnt ihr Werk *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (dt. „Die Frauenfrage und die sozialistische Selbstverwaltung“) mit dem Kapitel *Što žene imenuju muškim mišljenjem?* (dt. „Was bezeichnen Frauen als männliches Denken?“) und folgendem marxischem Zitat aus dem ersten Kapitel der Deutschen Ideologie:

„Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter Anderm auch Bewußtsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter Andern auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind.“  
(Marx 1969: „Über die Produktion des Bewußtseins“ in: MEW 3:46)

Dieses Eingangszitat und seine Quintessenz, dass die Gedanken der herrschenden Klasse zugleich die herrschenden Gedanken ihrer Zeit sind, kommentiert Despot mit dem Vorschlag einer sinngemäßen Erweiterung dieser Schlussfolgerung auf eine weitere Kategorie, die des Geschlechts: „Dodali bismo: vladajuće misli jedne epohe su misli ne samo vladajuće klase, već i vladajućeg SPOLA.“<sup>106</sup> (Despot 1987a:7) Die Möglichkeit der theoretischen Fundierung eines marxistischen Feminismus steht und fällt für Despot mit dem Beweis dieser Aussage. (Despot 1984b:1941) Damit beginnt Despot ihr Werk bereits mit ihrer Grundthese, dass sich Marx Aussagen über die Produktion des Bewusstseins durch die herrschende Klasse, auch auf das Geschlecht ausdehnen lassen. Folglich disponiere nicht nur die Klasse, sondern auch das Geschlecht, das über die Mittel zur materiellen Produktion verfügt, über die Mittel zur geistigen Produktion. Dadurch übe das herrschende Geschlecht Einfluss auf die Gedanken jener Personen aus, denen diese Mittel fehlen. Die herrschende männliche Klasse ist demnach Produzent und Distributor von Gedanken, die zu den

---

<sup>106</sup> Dt. Übersetzung: „Wir würden hinzufügen: Die herrschenden Gedanken einer Epoche sind nicht nur die Gedanken der herrschenden Klasse, sondern auch des herrschenden GESCHLECHTS.“

Anmerkung: Im Bosnisch/Kroatisch/Serbischen gibt es zwei Wörter für dt. ‘Geschlecht’, nämlich *spol* und *rod*. Im Allgemeinen Sprachgebrauch werden diese Wörter synonym verwendet. In der feministischen sowie der Queer-Theorie gibt es allerdings eine Unterscheidung analog zur Differenzierung von biologischem und sozialem Geschlecht im Englischen: bks. *spol* entspricht eng. *sex*. und bks. *rod* entspricht eng. *gender*; vgl. auch Simone de Beauvoirs Werk *Drugi spol* (Das andere Geschlecht) und Judith Butlers Buch *Nevolje s rodom* (Gender Trouble).

herrschenden Gedanken ihrer Epoche werden. Das Innehaben der materiellen und geistigen Macht ist somit nicht ausschließlich eine Frage der Klassenzugehörigkeit, sondern auch der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht, nämlich dem männlichen. Damit weist Despot auf einen blinden Fleck in Marxens Werk hin und ergänzt das Instrumentarium zur Beschreibung der ungleichen Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft um die Kategorie des Geschlechts. Die vorgefundenen Lücken veranlassen Despot nicht zur Zurückweisung oder Loslösung von der marxistischen Theorie, sondern zur Erweiterung des marxischen Gedankengebäudes.

Um die marxistische Theorie feministisch fruchtbar zu machen, geht Despot von Marx materialistischer Gesellschaftstheorie auf Hegels idealistische Philosophie zurück. Durch ihre kritische Analyse und neue Lesart Hegels versucht sie sichtbar zu machen, was Hegel, Marx und späteren männlichen marxistischen Theoretikern verborgen geblieben ist. Auf der Grundlage von Hegels dialektisch-spekulativer Methode will sie den Unterschied zwischen der Klassen- und Geschlechterfrage herausarbeiten bzw. ihre Grundthese darlegen: „[...] *žene ne ozbiljuju nivo emancipacije klase kojoj pripadaju.*“ (Despot 1987a:8) Despot ist demzufolge der Meinung, dass Frauen nicht das volle Ausmaß jener emanzipatorisch erlangten Rechte und Privilegien zukommt, welches ihnen aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit zustünde. Kurzum, das Niveau der Emanzipation von Frauen bleibt hinter jenem der Männer ihrer Klasse zurück.

Despot macht sich die Kenntnis der dialektisch-spekulativen Methode (der Philosophie der Freiheit) zunutze, um aufzuzeigen, dass die Problematik der Emanzipation von Frauen nicht mit dem philosophischen bzw. dem hegelschen Freiheitsbegriff verhandelt werden kann. Denn laut Despot lässt sich innerhalb der Philosophie Hegels die Frauenfrage gar nicht stellen, genauso wie sich im Speziellen für Frauen die Frage nach der Freiheit nicht stellt, da das Geschlecht kein Teil von Hegels Konzeption ist. (Despot 1987a:8) Aber nicht nur Hegel, sondern auch die Philosophen vor ihm, die Metaphysiker, haben einen für die Frauenfrage unzulänglichen Freiheitsbegriff. Denn im metaphysischen Denken hebt sich die Unterscheidung von Mann und Frau im universellen Begriff des ‘Menschen’ auf, der ein rationales Wesen sei. Daher kommt sie zu folgender Feststellung:

„Ako filozofi prije Hegela – dakle metafizičari – nešto kažu o ženama, oni to kažu sasvim privatno. Kada daju zajedljive primjedbe o ženama, kao primjerice Schopenhauer, onda to oni govore iz svojih nesretnih iskustava sa ženama, iz svojih političkih, religioznih opredjeljenja, dakle, iz nečega šta je heteronomno za samu stvar.“<sup>107</sup> (Despot 1987a:8)

---

<sup>107</sup> Dt. Übersetzung: „Wenn die Philosophen vor Hegel – also die Metaphysiker – etwas über Frauen sagen, dann sagen sie das ganz privat. Wenn sie bissige Kommentare über Frauen machen, wie zum Beispiel Schopenhauer,

Das bedeutet für Despot, dass sich seriöserweise niemand, der in der Philosophie Argumente gegen die Geschlechtergleichstellung sucht, auf die Aussagen der Metaphysiker stützen kann, da die Kategorie Geschlecht bei ihnen gar nicht existiert. Ihr philosophischer Ausgangspunkt, die Metaphysik, erlaubt es nicht philosophische Schlüsse über Frauen zu ziehen. Alles, was sie über Frauen sagen, lässt sich nicht in ihr philosophisches Theoriegebäude einordnen oder davon ableiten, sondern entspringt ihrer persönlichen (sexistischen) Meinung sowie ihrer politischen oder religiösen Orientierung. (Despot 1987a:8) Denn die Philosophie ist idealistisch und betrachtet den Menschen im Allgemeinen. Sie trifft keine Unterscheidung zwischen Mann-Frau. Daher ist alles, was in der Philosophie über Frauen gesagt wird eine *contradictio in adiecto*. (Despot 1987b:39) Hegels Philosophie ist ein Brückenschlag zwischen Philosophie und Gesellschaftstheorie, da er letztere durch seinen Übergang auf das Gebiet des Rechts und der Gesellschaft ermöglicht. (Despot 1984b:1941) Bei Hegel wird die Frau zum ersten Mal in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erwähnt, wo er über das Patriarchat spricht. (Despot 1987a:12) Im Gegenteil zu den Metaphysikern, sind die Aussagen Hegels über die Rolle der Frau nicht nur singuläre Aussagen, sondern derart in sein Theoriegebäude eingearbeitet, dass die Ungleichbehandlung der Frauen grundsätzlich in seiner Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft angelegt ist. So ist die Verwirklichung der Freiheit im rechtlich vermittelten Eigentum für Despot die Quelle von Hegels Meinung über die Frau: „U ovome se krije izvor Hegelovog mišljenja o ženama.“ (Despot 1987a:17) Bei Hegel, der an der Überwältigung der Metaphysik in Richtung einer absoluten Philosophie arbeitet, zeigt sich laut Despot die Unmöglichkeit der Fundierung der Frauenfrage in der Philosophie im Allgemeinen, gerade weil Hegels Philosophie den Anspruch hat absolut zu sein. Da es um das Hinausgehen über die Metaphysik geht, die Differenz zwischen Realität und Idealität, müsse die Auflösung der Kategorie Geschlecht durch die geschichtliche Vermittlung wiederhergestellt werden. Bei Hegel kann somit einzig die in seiner Konzeption vorgenommene historische Vermittlung in Frage gestellt werden. (Despot 1987a:8f) Von diesem Standpunkt ausgehend versucht Despot Hegel dennoch für die Frauenfrage fruchtbar zu machen. Der absolute Weltgeist Hegels sei eine Idee, die in der Zeit ausgelegt ist, das heißt in der Weltgeschichte und da in der Weltgeschichte Individuen existieren, die sich aufeinander beziehen, so auch Mann und Frau, Mensch und Staat usw., wohnt all das Hegels Philosophie mittelbar inne. Die absolute Philosophie Hegels gründet somit auf der Idee der Zeit bzw. der Weltgeschichte, in der alle Vermittlungen der Freiheit stattfinden. Despot möchte ebendiese Vermittlungen der Freiheit konkretisieren, um auf die Frauenfrage eingehen

---

dann sprechen sie aus ihren unglücklichen Erfahrungen mit Frauen heraus, aus politischer und religiöser Überzeugung, daher aus etwas heraus, das für die Sache selbst heteronom (äußerlich) ist.“

zu können. Sie bezieht sich dabei im Wesentlichen auf zwei Texte Hegels: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Despot 1987a:9)

Für Despot ist Hegel essentiell für die Begründung eines marxistischen Feminismus, da Marx bereits eine fundierte Kritik an Hegels Rechtsphilosophie, seiner Philosophie des Staates, des Staatsrechts, der Dialektik sowie der Philosophie im Allgemeinen geübt hat. Marx bedient sich bei seiner Kritik der dialektisch-spekulativen Methode, allerdings um zum Materialismus zurückzukehren:

„Marx vrši kritiku Hegelove filozofije istim kategorijalnim aparatom dijalektično-spekulativne metode i deducira njome proletarijat, koji, kao niti žene, nije filozofijska kategorija. Time se žensko pitanje dovodi u pojmovnu blizinu sa proletarijatom, jer im oboma nema mjesta u filozofiji slobode, ali zato im je mjesto u ozbiljenju filozofije. Različitost njihovog mjesta u ozbiljenju filozofije upravo je problem jednog *marksističkog feminizma*.“<sup>108</sup> (Despot 1987a:9)

Damit begründet Despot ihr Postulat die Frauenfrage nicht in der Klassenfrage aufgehen zu lassen und stattdessen als Gegenstand eigenständiger theoretischer Diskurse zuzulassen, mit der Verwandtschaft der materialistischen Kategorien Klasse und Geschlecht. Beide Kategorien sind nicht in der Philosophie der Freiheit enthalten, allerdings Teil der sozialen Wirklichkeit. (Despot 1982b:1047) Aus diesem Grund ist es aus einer marxistischen Perspektive legitim dieselbe Methode analog auf die soziale Kategorie Geschlecht anzuwenden. Der marxistische Feminismus versucht nach Despots Vorstellung herauszuarbeiten, in welcher Hinsicht die gesellschaftliche Benachteiligung aufgrund des Geschlechts in einen anderen Stellenwert hat als jene aufgrund der Klasse. (Despot 1987a:9)

Im Artikel *Mogućnost utemeljenja marksističkog feminizma* (1984b) geht Despot den Möglichkeiten einer theoretischen Fundierung der Frauenfrage bzw. eines marxistischen Feminismus nach. Sie bezieht sich auf Marcuses Werk *Vernunft und Revolution*, in dem dargelegt wird, dass der Übergang von der Philosophie zur Gesellschaftstheorie, der Übergang von Hegel zu Marx und somit der Übergang zu einer grundlegend anderen Wirklichkeitsordnung nicht über die Philosophie vollzogen werden kann. Dieser Vorgang sei eben nur durch die Abkehr von der Philosophie und die Hinwendung zu Staat und Gesellschaft möglich, welche zugleich ein integraler Bestandteil Hegels Philosophie sind. Hegels Rechtsphilosophie bietet Despot zufolge die Grundlage für die Negation der Philosophie sowie die Begründung einer dialektischen Gesellschaftstheorie. Während in Marx

---

<sup>108</sup> Dt. Übersetzung: „Marx kritisiert Hegels Philosophie mit dem gleichen kategorialen Apparat der dialektisch-spekulativen Methode und deduziert mit ihr das Proletariat, das, ebenso wie die Frauen, keine philosophische Kategorie darstellt. Damit nähert sich die Frauenfrage begrifflich dem Proletariat, da für beide kein Platz in der Philosophie der Freiheit ist, aber dafür haben sie ihren Platz in der Verwirklichung der Philosophie. Ihre unterschiedliche Stellung innerhalb der Verwirklichung der Philosophie ist genau jene Problematik, mit der sich der *marxistische Feminismus* beschäftigt.“

Kritik an Hegels Rechtsphilosophie alle Begriffe in gesellschaftliche und ökonomische Kategorien gefasst sind, werden sie bei Hegel durch philosophische Begriffe bezeichnet. Despot zufolge sind die Begriffe, die in die Gesellschaftstheorie übersetzt wurden, wie das „Proletariat“ und auch die „Frauenfrage“, im ontologischen Sinne gleichrangig. (Despot 1984b:1940)

„Ženi nema mjesta u filozofiji, ona za filozofiju može imati interesa samo u njezinu ozbiljenju. Ozbiljenje filozofije kao kritika i revolucionarno nadilaženje građanske kulture stavlja ženu u položaj blizak proletarijatu. I proletarijat kao »klasa« nije predmet u filozofiji, i proletarijat je za filozofiju »partikularitet«, »posebno«. Ali u ozbiljenju filozofije, u revolucioniranju zbilje, u ukidanju građanske kulture, proletarijat je subjekt novog proizvođenja života, socijalističke kulture – drugoga odnosa prema prirodi, potrebama i biološkom proizvođenju života. S klasom proletarijata žena dobiva šansu da uđe u povijest, da postane povijesno biće, da se novim proizvođenjem života pojmi i revolucionarno preoblikuje. Time se smatra da je pitanje »prirode ženec«, »žensko pitanje« supsumirano klasnom pitanju proletarijata u njegovu stremljenju besklasnom društvu.“<sup>109</sup> (Despot 1981:12)

Die spätere Reduktion der Frauenfrage auf einen besonderen Aspekt innerhalb der Klassenfrage in der marxistischen Theorie sowie die Tatsache, dass dies auf Grundlage von Marxens Werk argumentiert werden konnte, ist laut Despot ein Rückschritt, der den bereits beschrittenen Weg von der Philosophie zur Gesellschaftstheorie rückgängig mache und dies auf eine nicht-hegelsche Weise. (Despot 1984b:1941) Die Wesensverwandtschaft der Kategorien „Frau“ und „Proletariat“ beruht für Despot somit darauf, dass die marxistische Methodologie der Verwirklichung der Philosophie gleichermaßen anwendbar ist. Es handelt sich schließlich um die Kritik der tatsächlichen Verhältnisse, das heißt an der Macht der bürgerlichen Gesellschaft, in der sowohl die Interessen des Proletariats als auch der Frauen eine Partikularität darstellen. Letztlich vollende sich das Proletariat damit, dass es sich selbst auflöst und mittels des Klassenkampfes eine klassenlose Gesellschaft verwirklicht. Bezugnehmend auf Lukács stellt sie fest, dass der Klassenkampf nicht nur der Kampf gegen den äußeren Feind, die Bourgeoisie, sei, sondern gleichzeitig auch gegen sich selbst, nämlich gegen jene Einflüsse auf das Klassenbewusstsein, die „verheerende und erniedrigende Wirkungen“<sup>110</sup> entfalten. Die patriarchale Kultur stellt ihr zufolge eine solche destruktive

---

<sup>109</sup> Dt. Übersetzung: „Die Frau hat keinen Platz in der Philosophie, sie kann für die Philosophie nur bei ihrer Verwirklichung von Interesse sein. Die Verwirklichung der Philosophie als Kritik und revolutionäres Hinweggehen über die bürgerliche Kultur stellt die Frau in eine dem Proletariat nahestehende Position. Auch das Proletariat als »Klasse« ist kein Gegenstand der Philosophie, und das Proletariat ist für die Philosophie eine »Partikularität«, »besonders«. Aber in der Verwirklichung der Philosophie, in der Revolutionierung der Wirklichkeit, in der Abschaffung der bürgerlichen Kultur wird das Proletariat zum Subjekt der neuen Produktion von Leben, der sozialistischen Kultur – einer anderen Beziehung zur Natur, den Bedürfnissen und der biologischen Produktion von Leben. Mit der Klasse des Proletariats bekommt die Frau die Chance in die Geschichte einzugehen, ein geschichtliches Wesen zu werden, sich mit der neuen Produktion des Lebens zu begreifen und revolutionär zu transformieren. Damit einhergehend wird vermutet, dass die Frage der »Natur der Frau«, die »Frauenfrage«, der Klassenfrage des Proletariats, in seinem Streben zu einer klassenlosen Gesellschaft, untergeordnet wird.“

<sup>110</sup> Vgl. Lukács (1923:94): „Das Proletariat vollendet sich erst, indem es sich aufhebt, indem es durch Zuendeführen seines Klassenkampfes die klassenlose Gesellschaft zustande bringt. Der Kampf um diese

Kraft dar. Insofern sei die Frauenfrage in der sozialistischen Selbstverwaltung im Grunde keine Frage des Geschlechts, der Natur, der Biologie oder der Rasse. Es sei nicht die Forderung nach der Abschaffung der Macht der Männer, sondern jedweder Machtverhältnisse überhaupt. Zur Vollendung der klassenlosen Gesellschaft müsse somit nicht nur das Proletariat aufgehoben werden, sondern damit einhergehend auch die gesellschaftliche Unterscheidung aufgrund des Geschlechts bzw. die sprachliche Unterscheidung Mensch=Mann sowie Frau=menschliches Wesen. (Despot 1981:20f) Das Ziel der sozialistischen Kultur ist also die klassenlose und geschlechtslose Gesellschaft.

Despots feministische Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie bedient sich einerseits der bestehenden Kritik durch Marx, andererseits geht sie darüber hinaus und entlarvt das latente „männliche Denken“ bei Hegel. Letzteres vermochte die gesamte traditionelle Philosophie nicht, da sie das biologische Geschlecht im Begriff des „Menschen“ aufgelöst hatte. In einem nächsten Schritt kritisiert sie die Negierung der Frauenfrage in der zeitgenössischen marxistischen Theorie und führt dies auf das fehlende Verständnis von Hegels Philosophie und den methodischen Fehler der Rückkehr von der Gesellschaftstheorie auf die Ebene der absoluten Philosophie zurück, der eine vollkommen andere Auffassung von der Wirklichkeit zugrundliegt. Nichtsdestoweniger ermöglicht Hegel in Despots Augen durch den Übergang von der Philosophie zum Bereich des Rechts, des Staates und der Gesellschaft sowohl die marxistische Gesellschaftstheorie, als auch eine feministische Lesart sowohl von Hegel als auch von Marx. (Despot 1984b:1941) Despot konkretisiert hier ihre Grundthese in Hinblick auf die Philosophie und betont nochmals die Stoßrichtung ihres marxistischen Feminismus:

„Marksistički feminizam, međutim, otkriva da je Hegelova misao ujedno i *misao vladajućeg spola*, koja misao pojmi da je um prava »priroda« društva ali i da se »prirodne« pretpostavke toga društva ne temelje samo na različitim mogućnostima mislećih subjekata da objektiviraju svoju slobodu u vlasništvu (klasno pitanje) već u različitim stupnjevima osvajanja slobode kod različitih spolova (žensko pitanje).“<sup>111</sup> (Despot 1984b:1943)

Despot nimmt die Analyse der Stellung der Frau in Hegels politischer Philosophie und die daraus resultierende Feststellung, dass die Möglichkeit der menschlichen Subjekte ihre Freiheit zu objektivieren sowohl von ihrer Klassen- als auch ihrer Geschlechtszugehörigkeit abhängt, als Ausgangspunkt für die Begründung der Frauenfrage im Marxismus bzw. für

---

Gesellschaft, wobei auch die Diktatur des Proletariats eine bloße Phase ist, ist nicht nur ein Kampf mit dem äußeren Feind, mit der Bourgeoisie, sondern zugleich der Kampf des Proletariats mit sich selbst: mit den verheerenden und erniedrigenden Wirkungen des kapitalistischen Systems auf sein Klassenbewußtsein. Erst wenn das Proletariat diese Wirkungen in sich überwunden hat, hat es den wirklichen Sieg errungen.“

<sup>111</sup> Dt. Übersetzung: „Der marxistische Feminismus deckt indessen auf, dass Hegels Ideen gleichzeitig *die Ideen des herrschenden Geschlechts* sind, was bedeutet, dass die Vernunft die echte „Natur“ der Gesellschaft ist, aber auch, dass die „natürlichen“ Voraussetzungen dieser Gesellschaft nicht nur auf den unterschiedlichen Möglichkeiten der denkenden Subjekte ihre Freiheit im Privateigentum zu objektivieren (Klassenfrage) basieren, sondern auch durch die unterschiedlichen Grade der von den Geschlechtern erlangten Freiheit determiniert sind (Frauenfrage).“

einen marxistischen Feminismus. Die Frauenfrage steht folglich hierarchisch nicht unter, sondern neben der Klassenfrage. (Despot 1984b:1944) Gleichzeitig stehen beide Komplexe in einer wechselseitigen Beziehung, ja sogar in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander, denn die Emanzipation der Frau ist nicht möglich, solange die Arbeiterklasse sich nicht von den verheerenden und erniedrigenden Einflüssen auf ihr Klassenbewusstsein befreit und das Klassenbewusstsein kann diese nicht ohne die Emanzipation der Frau überwinden. Es handelt sich um einen gesamtgesellschaftlichen Prozess. (Despot 1981:22) Daher ist auch jede Forderung nach der Befreiung der Frau von der patriarchalen Moral zugleich die Forderung nach der Emanzipation des Mannes von seiner biologischen, historischen und klassenmäßigen Begrenztheit. (Despot 1981:23) Mit der Begründung der Frauenfrage als gesamtgesellschaftliche Problematik, als „ljudsko žensko pitanje“, wird sie vom Besonderen zum Allgemeinen.

„Žensko pitanje“ nije jedno od „posebnih“ pitanja, ono nije „opće“ u smislu apstrakcije države, ono je, moglo bi se reći, potpuno „posebno“ ili izuzetno posebno pitanje. Ono nije ni pitanje od posebnog značaja za društvo, kao, na primjer, nauka, ono je potpuno „posebno“ pitanje, ili izuzetno pitanje, jer se u njemu pojam klasnog i pojam spolnog, prirodnog, interferiraju. Pošto je ovim pojmom spolnog žena, osim proletrske eksploatacije, opterećena muškom eksploatacijom, budući da je kapitalistički sistem vršio razorne i ponižavajuće utjecaje na klasnu svijest proletarijata, i muškaraca i žena, svako „žensko pitanje“, svako „posebno“ pitanje žena je posebna indikacija osujećivanja socijalističkog samoupravljanja. Svako kvalificiranje „ženskog pitanja“ u smislu „posebnog“ pitanja, kao partikulariteta u odnosu na „opće“, jest birokratsko i etatičko odmjeravanje ljudske emancipacije.“<sup>112</sup> (Despot 1987b:47)

Die Frauenfrage ist somit durchaus etwas gänzlich Besonderes oder Spezielles, aber nicht im Sinne einer Partikularität im Verhältnis zum Allgemeinen oder einer Zweitrangigkeit, sondern dahingehend, dass sich die Ausbeutung aufgrund der Klassenzugehörigkeit sowie die Ausbeutung aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit überschneiden. Die proletarische Frau ist somit gleichzeitig von zwei Ausbeutungsverhältnissen betroffen, wodurch sie im Vergleich zum proletarischen Mann schlechter gestellt ist. (Despot 1987b:47) Das, was Despot Interferenz nennt, wird im zeitgenössischen feministischen Diskurs als Intersektionalität bezeichnet. Despot's Ausführungen über das Verhältnis von Klassen- und Frauenunterdrückung zeigen, dass ihrem marxistischen bzw. sozialistischen Feminismus die

---

<sup>112</sup> Dt. Übersetzung: „Die Frauenfrage“ ist nicht eine der „besonderen“ Fragen, sie ist nicht „allgemein“ im Sinne der Abstraktion des Staates, sie ist, könnte man sagen, vollkommen „besonders“ oder eine außergewöhnlich besondere Frage. Sie ist auch nicht eine Frage von besonderer Bedeutung für die Gesellschaft, wie zum Beispiel die Wissenschaft, sie ist eine vollkommen „besondere“ Frage, oder eine außergewöhnliche Frage, da in ihr die Begriffe der Klasse und des Geschlechts, des Natürlichen interferieren. Nachdem die Frau durch diesen Begriff des Geschlechts, neben der Klassenausbeutung, der Ausbeutung des Mannes unterworfen ist, nachdem das kapitalistische System verheerende und erniedrigende Wirkungen auf das Klassenbewusstsein des Proletariats, der Männer und der Frauen, ausgeübt hat, ist jede „besondere“ Frage der Frauen eine besondere Indikation für die Vereitelung der sozialistischen Selbstverwaltung. Jede Qualifizierung der „Frauenfrage“ im Sinne einer „besonderen“ Frage, als Partikularität im Verhältnis zum „Allgemeinen“, ist eine bürokratische und etatische Fragmentierung der Emanzipation des Menschen.“

Grundsätze der Intersektionalität inhärent sind. Es geht nicht um die isolierte Betrachtung der Ungleichbehandlung von Frauen, sondern immer um die Gleichzeitigkeit mehrerer Unterdrückungsmechanismen.

Ihrem konstruktivistischen Ansatz und ihrer Ablehnung der Geschlechterbinarität im Sinne einer „natürlichen Andersheit der Frau“ folgend, möchte Despot von der Vorstellung der Frauenemanzipation als der Befreiung vom Mann bzw. von seiner Kontrolle über ihre Sexualität und Fertilität abgehen. Infolgedessen lehnt sie auch das Streben nach der bloßen Gleichstellung mit dem Mann ab.<sup>113</sup> (Despot 1987a:10) Es geht nicht darum, dass Frauen ihre Gleichstellung in Form der Begrifflichkeiten des männlichen Diskurses („misao vladajućeg spola“) erfassen und eine Emanzipation „auf männliche Art und Weise“ erfahren („emancipacija na muški način“), das heißt patriarchale Werte verinnerlichen und sich von den weiblichen Funktionen wie Familie, Emotionen und dem Alltag verabschieden, um zum „allgemeinen“ Menschen zu werden und in die männliche Sphäre des Staates oder der Wissenschaft überzutreten. Es geht um eine gänzlich neue Produktion des Lebens sowie ein neues Verhältnis zur Natur und nicht um eine Gleichstellung der Frauen mit den bürgerlichen Rechten und der Moral des Mannes. In diesem Kontext wird klar, dass die „Frauenfrage“ in letzter Konsequenz nicht auf das Geschlecht hinausläuft – es mag der Ausgangspunkt sein, da die bürgerliche Gesellschaft eine Differenzierung aufgrund des Geschlechts voraussetzt, aber es ist nicht das Handlungsmotiv oder der theoretische Zweck der Frauenfrage diese Unterscheidung zu betonen oder beizubehalten. (Despot 1981:20) Despots Eingangsfrage „Was bezeichnen Frauen als männliches Denken?“ (*Što žene imenuju muškim mišljenjem*) lässt sich folgendermaßen beantworten: Die Konstruktion der Gleichheit. (Bosanac 2004:34) Die Internalisierung patriarchaler Normen und die binäre Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, in der die biologische Reproduktion vollkommen von der Frau abhängt, führen dazu, dass Frauen ihre Freiheit zwangsläufig als die Befreiung von der Mutterschaft empfinden. (Despot 1981:22) Despots marxistischer Feminismus strebt danach aufzuzeigen, dass dies nicht so sein muss und ein alternatives Gesellschaftsmodell möglich ist. Daher sei das Ziel der sozialistischen Gesellschaft ein neues Denken, eine neue Lehre sowie neue Technologien.

---

<sup>113</sup> Damit distanziert sie sich von den Positionen der westlichen Radikalfeministinnen und macht deutlich, dass sie im marxistischen Feminismus eine Aufhebung der Geschlechterdichotomie verwirklichen will. Für sie ist das Streben der Radikalfeministinnen nach der Ablösung der Macht der Männer und die gleichzeitige Machtübernahme durch die Frauen ebenso eine Art des Rassismus. (Despot 1981:20)

### 4.2.3. Hegels Philosophie der Freiheit – Wessen Freiheit?

„U zabludi smo ako danas govorimo o slobodi a da pri tom ne znamo šta Hegel podrazumijeva pod slobodom i umnošću. Mi svi živimo u sjeni Hegela, svjesno ili nesvjesno, htjeli mi to ili ne. Njegova država je tu. Ona nam se nameće kao umnost, pa čak i kao sudbina.“<sup>114</sup> (Despot 1987a:15) Diese Aussage unterstreicht die Relevanz von Hegels Philosophie in der theoretischen Fundierung der Frauenfrage bei Despot. Auch wenn, es ihr darum geht nachzuweisen „da je Hegelova misao ujedno i misao vladajućeg spola“ (Despot 1984b:1943), möchte sie nicht Hegels Rechtsphilosophie als Ganzes zurückweisen.

Hegels philosophisches Weltbild stellt für Despot im Grunde eine Philosophie der Freiheit (*filozofija slobode*) dar, in dessen Zentrum der Geist steht, der „bei sich selbst ist“, sich auf nichts bezieht und von nichts abhängt und dadurch vollkommen frei ist. Die Weltgeschichte ist im hegelschen Sinne ein ständiges Fortschreiten des Menschen in Richtung des Bewusstwerdens über seine Freiheit. Denn nach Hegel ist der Mensch im Naturzustand unfrei, da er noch kein Bewusstsein über seine persönliche Freiheit herausgebildet hat. Despot fragt in diesem Zusammenhang danach, wer konkret das Instrument der Freiheit ist. Es sind ihr zufolge menschliche Individuen, genauer gesagt Männer und Frauen sowie Angehörige unterschiedlicher Nationen und Rassen bzw. anderer sozial konstruierten Kategorien. Die Individuen, als Instrumente der Freiheit, gehen nach Hegel ihren Begierden nach, um schließlich dem absoluten Geist näher zu kommen, womit sie an der Geschichtlichkeit und an der Fortschrittsgeschichte der Idee der Freiheit teilhaben. Für Hegel ist die Freiheit des Individuums eine abstrakte Aporie, da es einerseits frei sein will und andererseits von der Freiheit instrumentalisiert wird. Er löst diesen Gegensatz auf, indem er feststellt, dass das Instrumentalisiert-Werden von und für die Freiheit, Freisein bedeutet. (Despot 1987a:10f) Die vollkommene Objektivität findet der Geist in Hegels Konzeption im Staat. Der Staat ist der objektive Geist sowie die Realität. Daher findet der absolute Geist seine objektive Realität in der Aktualität des Staates. Hegel sieht die Freiheit und Begierde des\*der Einzelnen erst bzw. nur im Staat verwirklicht, sofern er\*sie auch die Gesetze befolgt, gerade weil der Staat die objektive Wahrheit und den objektiven Geist verkörpert. Die Begrenzung der vermeintlichen Handlungsfreiheit durch Gesetze ist für Hegel die Begrenzung jener stumpfsinnigen Willkür, die die Menschen in Wahrheit unfrei macht. Diese Willkür bedarf bei Hegel der Vermittlung,

---

<sup>114</sup> Dt. Übersetzung: „Wir sind im Irrtum, wenn wir heute über Freiheit sprechen und dabei nichts darüber wissen, was Hegel unter Freiheit und Vernunft versteht. Wir alle leben im Schatten Hegels, bewusst oder unbewusst, ob wir das wollen oder nicht. Sein Staat ist da. Er drängt sich uns als Vernunft auf, ja sogar als Schicksal.“

durch welche erst das Bewusstsein über und der Wille zur Freiheit in ihrem wahrhaftigen Sinn, nämlich geistig und ihrer Idee entsprechend, erzeugt wird. (Despot 1987a:11ff)

Die marxistische Gesellschaftstheorie erkennt, dass Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* eine Verbindung des Prinzips des Idealismus mit dem Prinzip des Privateigentums vollzogen hat. Die dialektisch-spekulative Methode der Philosophie der Freiheit behauptet, dass der Wille an und für sich frei ist, dass er sich selbst will, vermittelt in der Praxis. Denkende Subjekte sind freie Wesen, die Freiheit ist das Attribut seines Willens. Hegel stellt hierbei den Kern der Beziehung zwischen Freiheit und Denken fest. Die Freiheit hängt vom Denken ab, von dem Wissen über seine Freiheit. Der Mensch kann nur frei sein, wenn er seine Möglichkeiten kennt. Das geschichtliche Voranschreiten im Bewusstsein über seine eigene Freiheit offenbart sich in einer freien Persönlichkeit und ihr Wille muss sich objektivieren, damit er nicht abstrakt bleibt. Der freie Wille muss sich vergegenständlichen, um ein an und für sich wirklich freier Wille zu werden, der das Wahrhaftige und Rechtliche hervorbringt und das ist bei Hegel das Eigentum. Das denkende Subjekt als freies Wesen objektiviert somit seine Freiheit im Eigentum bzw. das Eigentum entspringt dem Wesen der freien Persönlichkeit. (Despot 1984b:1941) Das heißt die Freiheit des Einzelnen manifestiert sich im Willen eine Sache zu besitzen. Um frei zu sein, muss man also Privateigentum, als die Objektivierung seines Willens, begründen. Wie bereits erwähnt ist bei Hegel das Rechtssystem die Realisierung der Freiheit. Das Rechtssystem schützt den Besitz und der Besitz ist wiederum die Objektivierung des Willens ein freier Mensch zu sein. (Despot 1987a:17f)

In Hegels Rechtsphilosophie findet das wahrhaftige Menschendasein im Staat statt. Der Staat stellt somit vermittelt durch das Recht die Objektivität der Freiheit dar. Aber der Gegenstand des Gesetzes ist nicht der konkrete Einzelne, sondern das abstrakte Rechtssubjekt. Mit der Bestimmung des abstrakten Rechtssubjekts als Gegenstand der Legislative und nicht des konkreten Einzelnen wird die Geistigkeit der Wirklichkeit gerechtfertigt, ungeachtet dessen, dass die Verteilung des Eigentums das Produkt zufälliger Gegebenheiten ist. (Despot 1984b:1941f) „Onima koji imaju i onima koji nemaju vlasništvo, i koji su prema tome slobodni ili neslobodni, u objektivaciji svoje volje po-sebi i za-sebe, protivurjeći činjenica da su kao apstraktni subjekt prava jednaki.“<sup>115</sup> (Despot 1984b:1942) In Hegels politischer Philosophie stellt es die geistige Ordnung dar, dass sich der an und für sich freie Wille im Eigentum objektiviert. Der voranschreitende Weltgeist ist zugleich von der Aufgabe entbunden den Widerspruch zu begründen, warum nicht alle Individuen Eigentum innehaben

---

<sup>115</sup> Dt. Übersetzung: „Jenen, die Eigentum haben und jenen, die keines haben, und die dementsprechend frei oder unfrei in der Objektivierung ihres Willens für sich und an sich sind, widerspricht die Tatsache, dass sie als abstrakte Rechtssubjekte gleich sind.“

können und somit unfrei sind. Diesen Zustand, dass die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft als abstrakte Rechtssubjekte gleich sind, aber ihre Freiheit nicht gleichermaßen im Eigentum vergegenständlichen können, identifiziert das Vernunftrecht mit dem Naturrecht. Die Unterschiede in der Vermögensverteilung seien somit natürlich. Dadurch werden Freiheit und Eigentum in eine ontologische Beziehung gesetzt und das Prinzip des Idealismus mit dem Prinzip des Eigentums verbunden. Die Herstellung dieser ontologischen Beziehung wird durch bestimmte gesellschaftlich-historische Vermittlungen ermöglicht: abstraktes Recht – Moralität – Sittlichkeit – Staat. (Despot 1984b:1942) Die weitere Analyse der Sittlichkeit als ein Glied dieser Vermittlungskette zeigt auf, dass die Familie historisch an erster Stelle, noch vor der bürgerlichen Gesellschaft selbst mit ihren Bedürfnissen und ihrer Verteidigung der Arbeitsteilung, steht. Der Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat ist nur mittels der sittlichen Voraussetzung der Familie möglich. (Despot 1984b:1942)

Damit wäre bereits Despots Hauptkritikpunkt in Hegels Theoriegebäude angesprochen: die Familie. Für die Frauenfrage ist nämlich das Verhältnis zwischen Individuum und Staat als Voraussetzung der Freiheit zentral. (Despot 1987a:12) Die feministische Lesart Hegels und Marxens Freiheitsphilosophie offenbart sodann, dass nicht nur die ungleiche Verteilung des Eigentums einen Widerspruch zwischen dem abstrakten Rechtssubjekt und dem konkreten Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft erzeugt. Auch das Geschlecht und die damit verknüpften Rollenzuweisungen in der Familie verhindern die Möglichkeit, dass alle Individuen ihre Freiheit gleichermaßen verwirklichen. (1984b:1941)

Noch bevor Despot die Rolle der Frau in der patriarchalen Familie bei Hegel analysiert, betont sie, dass sich Frauen vom reinen und allgemeinen Verständnis der Freiheit außerhalb der Beziehung zum Staat verabschieden sollen. Würden sich Frauen nämlich ohne die Annahme der hegelschen Vermittlung (durch den Staat) auf ihre Freiheit berufen, würde man ihnen sagen, dass sie ruhig für jene Freiheiten kämpfen können, die ungeistig sind, da genau die Begrenzung des Eros und der Begierde und das In-Beziehung-Setzen des Individuums mit dem Staat geistig sind. Der Staat ist schließlich die Objektivität der Freiheit und nur im Verhältnis zu ihm und seinen Gesetzen ist die Freiheit wirksam. Die Menschen befinden sich immer nur insofern in einer Vorwärtsbewegung, im Sinne einer Annäherung an den Begriff der Freiheit, als sie sich mit dem Staat und den Gesetzen in Verbindung setzen. (Despot 1987a:13) Denn die Freiheit darf keine Abstraktion sein. Sie muss in einer bestimmten Form zum Vorschein kommen. Das ist Despots Meinung nach der große Vorteil von Hegels Methode, da die Metaphysik und jedwede Abstraktion überwältigt wird. (Despot 1987a:17f)

Bei Hegel findet somit ein Voranschreiten in der freien Selbstwerdung nur in Verbindung mit dem Staat statt. Daher betrachtet er das Patriarchat als erste Voraussetzung der Geistigkeit in der Beziehung Individuum-Staat. Nur im Patriarchat sei der geistige Wille möglich und nicht der eigene subjektive, abstrakte Wille. Für Hegel ist das Patriarchat (als Ganzes oder zumindest in Teilen, wie er sagt) genau jenes Verhältnis, in welchem die Gerechtigkeit wahrhaftig ausgeübt werden kann. Das patriarchale Familienverhältnis ist die erste Stufe der Sittlichkeit, noch vor der bürgerlichen Gesellschaft und schließlich dem Staat. Das patriarchale Verhältnis ist für Hegel bereits eine weiterentwickelte Form der Familie, in dem nicht nur die Liebe als verbindendes Element besteht, sondern auch ein Gefühl der Verpflichtung, des Dienstes hinzutritt. Die Familie stellt nach seinem Verständnis nur eine Person dar, da ihre Mitglieder darin ihre Persönlichkeit verlieren (Eltern und Kinder, anstatt einzelner Individuen). (Despot 1987a:13) Für Despot ist indessen essentiell, dass in Hegels Konzeption der Staat die Pietät der Familie „aufs höchste“ zu respektieren hat. Die Menschen sind nämlich nur als Familienmitglieder sittliche Angehörige des Staates und nicht schon als einzelne Individuen. Demzufolge kann in der Philosophie Hegels, der auf eine absolute Wahrheit und eine absolute Freiheit abzielt, die Freiheit der Menschen nur im fortschreitenden Bewusstsein über die eigene Freiheit und in der Einsicht bestehen, auf die subjektive Freiheit zugunsten der Instrumentalisierung durch die absolute Idee zu verzichten. Dieser Prozess des sittlichen Voranschreitens in Richtung Freiheit ist somit für die Individuen nur im Verhältnis zum Staat möglich und dieser Staat beruht seinerseits auf der Institution der Familie, dem Ort, wo die Sozialisation der Individuen erfolgt. Demzufolge gibt jede Einzelne ihren subjektiven Willen zugunsten des Ganzen auf. (Despot 1987a:14) Das Patriarchat ist auf diese Weise die erste Voraussetzung der Freiheit:

„Čudoredni moral u napredovanju ka slobodi možemo imati samo kao individue u odnosu spram države, s jedne strane, a s druge strane, ta država mora insistirati na familiji gdje se vrši (kako bismo danas rekli) socijalizacija: da upravo svaka jedinka bude u svojoj subjektivnoj volji ukinuta u ime cjeline. Pri tomu je patrijarhat prva prepostavka slobode.“ (Despot 1987a:14)

Diese Bedingung macht die Institution der Familie für Despot zu einem dunklen Fundament, einem widerstandsfähigen Material für Hegels Methode. Die Familie besteht schließlich aus Kindern, Älteren, Frauen und Männern – es geht also um die Geschlechter, um Altersunterschiede sowie um die biologische Reproduktion. All das ist etwas „Natürliches“ (im hegelschen Sinn), ein Teil des Naturzustands, welcher nach Hegel allerdings nicht die Freiheit vermitteln kann. Im Verhältnis zum Staat erscheint die Familie jedoch als Ganzes, als ein Subjekt und nicht als Zusammenschluss mehrerer Einzelpersonen. Aber dadurch, dass die Familie sehr wohl aus natürlichen Individuen besteht, wird sie nach Despots Worten zum dunklen, schlammigen Bodensatz für den absoluten Geist und muss umso mehr vermittelt

werden. Das bedeutet, dass der subjektive Wille der Personen umso mehr aufgegeben werden muss und allen voran die Geschlechtlichkeit aufgehoben wird, indem das Individuum in der Familie aufgelöst wird. Die Familie ihrerseits, ist der Ort, wo die Gefühle gehegt und gepflegt werden. Aber Gefühle sind keine Kategorie des absoluten Geistes und somit bleibt die Familie bei Hegel weiterhin der dunkle Morast der Philosophie der Freiheit. (Despot 1987a:14) Der Staat muss diese Gefühligkeit der Familie vermitteln, damit eben solche Individuen daraus hervorgehen, die ihre Freiheit in Verbindung mit dem Staat sehen bzw. im Staat die Vernunft schlechthin sehen. Das Individuum, das nun nicht als einzelner Mensch, sondern als Teil des Familienverbands existiert, ist als solches auch nicht das Rechtssubjekt der geltenden Normen. Hegel löst diesen Umstand mit der Pflicht des Menschen auf in die Ehe einzutreten und Kinder zu gebären, um dem geistigen und sittlichen Leben näherzukommen: „Umnost je odnos spram zakona, a spram zakona individua ne može stajati direktno, nego će umno i ćudoredno Hegel *morati* postaviti tako, da je *dužnost* čovjeka da stupi u brak, dužnost da rađa djecu; dužnost upravo zato jer kao individua može imati suviše subjektivne volje koja je neumna.“ (Despot 1987a:15) Diese Verpflichtung zum Eintritt in die Ehe besteht aus dem Grund, dass das alleinstehende Individuum zu viel subjektiven Willen haben könnte, was wiederum unvernünftig wäre. Der erste Grad der Vermittlung mit dem vernünftigen Willen wird somit durch die Beseitigung der Besonderheiten in der Familie ermöglicht, sodass die Familie eine Einheit wird. (Despot 1987a:15) Dies alles ist eine Folge von Hegels Grundidee, dass es in der Natur keine Freiheit gibt. Deshalb muss die Vermittlung der Freiheit auf dem Gebiet des Rechts vollzogen werden. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass es ohne die rechtliche Vermittlung keine Freiheit gibt, da ansonsten natürliche Kategorien zurückbleiben, die ihrem Wesen nach nicht frei sind. Unterdessen gibt es in Hegels Rechtsphilosophie im Bereich des Rechts drei Vermittlungen der Freiheit, nämlich (I.) das abstrakte Recht, (II.) die Moralität und schließlich (III.) die Sittlichkeit. In letzterer Sphäre befinden sich die Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. (Despot 1987a:15f) Für Despots Ausführungen ist im Hinblick auf die Begründung eines marxistischen Feminismus methodologisch die dritte Stufe, die der Sittlichkeit, am bedeutsamsten, wobei die ersten beiden Entwicklungsstufen des „an und für sich“ freien Willens nicht unberücksichtigt bleiben, da bei Hegel alles in Entwicklung, im Fluss befindlich ist. Diese Prozesshaftigkeit betrifft sowohl das Eigentum, das als Manifestation des subjektiven Willens Teil des abstrakten Rechts ist, als auch die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. (Despot 1987a:17f) Aus diesem Grund sind Frauenfrage und Klassenfrage auch nicht zu trennen. Die Voraussetzungen der Freiheit auf der Stufe des

abstrakten Rechts (Eigentum) und der Sittlichkeit (Familie) sind nicht getrennt zu betrachtende Vermittlungen, sondern hängen zusammen und sind interdependent.

“To znači, kada se žene bore za bilo kakvu slobodu i ravnopravnost, a daje im se bilo koji argument protiv toga, onda treba pokazati da je Hegel superioran svakoj drugoj argumentaciji protiv žene, ali pod *pretpostavkom protoka umnosti građanskog društva, podjele rada, a to znači nečeg par excellence klasnog*. Svaka pozicija protiv žena, ili ograničenje njezine slobode, mora se sukobiti sa privatnim vlasništvom, sa građanskim društvom, *dakle, sa klasnim kategorijama*.”<sup>116</sup> (Despot 1987a: 17)

Hegels Philosophie der Freiheit ist für Despot jeder Argumentation gegen die Freiheit und Gleichstellung der Frauen überlegen, aber nur unter der Voraussetzung des Voranschreitens der Vernunft der bürgerlichen Gesellschaft und der Arbeitsteilung, das heißt durch deren Überwindung.

Oberhalb des einzelnen Individuums stehen somit die sittlichen Mächte. Der sittliche Kreis von Familie, Ehe, bürgerlicher Gesellschaft und Staat herrscht über ihre Schicksale. Wenn wir uns also im Kreise bestimmter Sittlichkeiten, Bräuche, Gesetze oder Verordnungen bewegen, dann benehmen wir uns frei und geistig, da wir dadurch die Gestalt der Freiheit werden, des an und für sich freien Willens, der nur sich selbst will. Neben der Familie stellt die Ehe als eine der verordneten Sittlichkeiten einen Vermittler der Freiheit dar. Die Ehe ist tatsächlich immer eine Beziehung zwischen zwei „natürlichen“ Menschen, Mann und Frau. Doch „natürliche“ Menschen können keine Freiheit erlangen, deshalb treten sie in die Ehe ein. Die sittliche Ehe – das ist im westeuropäischen Raum, über den Hegel spricht, die monogame Familie, die unauflösbare Familie – ermöglicht die Freiheit. Wenn Individuen nicht heiraten, leben sie als natürliche Wesen und sind nicht frei. Der Eintritt in die Ehe, ist der Übergang in eine Rechtskategorie, eine Stufe der Vermittlung der Freiheit. (Despot 1987a:19f) Das heißt im Grunde, dass jede Beziehung zwischen „natürlichen“ Wesen und somit konkret auch zwischen den Geschlechtern eine unfreie Beziehung ist, solange sie nicht durch die Ehe verbunden ist. Die Ehe wird schließlich eingegangen, um eine Familie zu gründen, die zwar aus Männern, Frauen und Kindern besteht, die aber jegliche Individualität aufgeben, sodass es nur mehr das „Familienmitglied“ gibt. Es ist sogar eine Voraussetzung sich als Mitglied und nicht als Individuum zu fühlen, um die Freiheit in der Familie zu erleben. Doch es gibt einen entscheidenden Unterschied bei diesem Vorgang der Aufhebung jedweder Individualität: (Despot 1987a:20)

„Jedna je stvar da se u porodici svatko osjeća kao član i ukida svoju individualnost u ime slobode, a drugo je, da se ukidanje člana kao žena ili muškarac gleda na drugi način. Svaki se mora ukinuti u svom

---

<sup>116</sup> Dt. Übersetzung: „Das heißt, wenn Frauen für irgendeine Freiheit und Gleichstellung kämpfen und ihnen irgendein Argument dagegen gegeben wird, dann muss gezeigt werden, dass Hegel jedem anderen Argument gegen Frauen überlegen ist, aber unter der *Annahme des Voranschreitens der Vernunft der bürgerlichen Gesellschaft, der Arbeitsteilung, also etwas, das par excellence Klasse bedeutet*. Jede Position gegen Frauen oder die Einschränkung ihrer Freiheit muss mit dem Privateigentum, der bürgerlichen Gesellschaft und *daher mit Klassenkategorien* in Konflikt geraten.“

individualitetu da bi bio slobodan, ali posredovanje kojim se ukida muškarac kao član i žena kao član različito je. Kod Hegela takva razlika ne izlazi iz slučajnosti, nego upravo iz slobode, a ta je sloboda u tome što prirodne razlike muškarca i žene u ovom duhovnom određenju braka i porodice postoje, jer se običajnosni supstancijalitet kao pojam pocijepao u sebi na duhovno i materijalno. Prema tome, da muškarac ima drugu ulogu a žena drugu, da muškarac ima duhovnu ulogu kao ono aktivno, koje je u odnosu sa državom dakle slobodom, a žena ima ono prirodno ili materijalno ili pasivno, jer je njezina uloga u pijetetu, jest nužda običajnosnog ili tog nužnog posredovanja slobode.<sup>117</sup> (Despot 1987a:20f)

Bei Hegel lautet die Stelle, in der die unterschiedlichen Rollen der Geschlechter auf Basis der Dichotomie des Vernünftigen und des Natürlichen begründet werden, folgendermaßen:

„Das eine ist daher das Geistige, als das sich entzweiende in die für sich seiende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, das Selbstbewußtsein des begreifenden Gedankens und Wollen des objektiven Endzwecks; – das andere das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten Einzelheit und der Empfindung; – jenes im Verhältnis nach Außen das Mächtige und Betätigende, dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbstständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.“ (Hegel GPR §166:175f)

Damit wurde die Funktion der Frau in der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft zementiert. Die Aufhebung der Individualität in der Familie erfolgt durch die Aufspaltung der sittlichen Substantialität in einen geistigen und einen materiellen Teil, wodurch dem einen Part ermöglicht wird aktiv zu sein, einer Arbeit nachzugehen, in der Wissenschaft und im Staat tätig zu sein, während der andere Part das Passive und Subjektive verkörpert, dessen Sittlichkeit ausschließlich in der Familie liegt. Der andere Part bzw. das Andere, ist die Frau und ihre Zweitrangigkeit ist bei Hegel geistig bzw. vernünftig, denn sie dient der Ermöglichung der Freiheit in der Ehe und der Familie. (Despot 1987a:21) Für Despot stellt dies eine Verherrlichung der bürgerlichen Gesellschaft dar, eine Apotheose der Arbeitsteilung und somit der Unmöglichkeit bestimmter Individuen gleichermaßen ihre Freiheit zu verwirklichen:

„Svaki zahtjev za jednakošću, bilo u imovini ili za jednakošću individua, puka je apstrakcija metafizičkog *das Sollen*, koje spada pukom razumu, ili zdravo-razumskom mišljenju, jer bi svi htjeli biti jednaki, a tu razumsko mišljenje spada u sferu prirodnog prava (po prirodi su svi jednaki), a po prirodi nisu ništa jer ne mogu biti slobodni, niti ljudi, nego tek kad dođu u pravo, a kad dođu u pravo ili posredovanje ideje po sebi i za sebe slobodne volje, onda su upravo slobodni zato što su nejednaki.“<sup>118</sup> (Despot 1987a:24)

---

<sup>117</sup> Dt. Übersetzung: „Jeder muss sich in seiner Individualität auflösen, um frei zu sein, aber die Vermittlung, mit der Mann und Frau als Familienmitglied aufgehoben werden, unterscheidet sich. Bei Hegel entspringt ein solcher Unterschied nicht dem Zufall, sondern genau der Freiheit, und diese Freiheit liegt darin, dass natürliche Unterschiede zwischen Mann und Frau in dieser geistigen Bestimmung der Ehe und Familie existieren, da sich die sittliche Substantialität als Begriff in einen geistigen und einen materiellen Teil aufgespalten hat. Demnach haben Mann und Frau unterschiedliche Rollen, der Mann hat die geistige Rolle als das Aktive inne, das in Verbindung mit dem Staat und somit der Freiheit steht, während die Frau das Natürliche, Materielle oder Passive vertritt, denn ihre Rolle liegt in der Pietät, in der Notwendigkeit des Sittlichen oder der notwendigen Vermittlung der Freiheit.“

<sup>118</sup> Dt. Übersetzung: „Jede Forderung nach einer Gleichstellung, sei es im Eigentum oder die Gleichheit der Individuen, ist eine reine Abstraktion des metaphysischen *das Sollen*, die unter die reine Vernunft fällt, oder

So werden die natürlichen Unterschiede zwischen Mann und Frau plötzlich zur Voraussetzung für die bürgerliche Gesellschaft, obwohl das Natürliche zur Erlangung der Freiheit überwunden werden muss. Genauso verhält es sich mit der ungleichen Verteilung von Eigentum. Bei Hegel ermöglichen die Unterschiede in der Vermögensverteilung, dass der Einzelne mit seinem Eigensinn und seiner Partikularität einen Beitrag für das Allgemeine leistet. Alle arbeiten und haben partikularisierte Bedürfnisse und verrichten partikularisierte Arbeit. Wenn die Menschen alle gleich wären, dann könnten sie nicht die Produkte ihrer Arbeit austauschen. (Despot 1987a:23) Die Menschen sind somit genau deshalb frei, weil sie ungleich sind, aber natürlich unter der Voraussetzung der rechtlichen Vermittlung. (Despot 1987a:24) Die Familie ist in diesem Sinne notwendig, um eine Sozialisierung der Individuen zu gewährleisten, die dem Wesen und dem Erhalt der bürgerlichen Gesellschaft dienen. (Despot 1987a:22) Die von Despot aufgestellte Behauptung, dass Hegel der relevanteste Denker für die Begründung der Frauenfrage ist, führt sie dahingehend aus, dass sich Frauen dessen bewusst werden sollen, dass ihre Freiheit in folgender Reihenfolge vermittelt wird: Privateigentum – Familie – bürgerliche Gesellschaft – und schließlich der Staat. (Despot 1987a:25) Die gesamte Problematik muss diese historischen Vermittlungen im Auge behalten. (Despot 1987a:22) Daraus leitet sie nämlich ab, dass jedwede Widerstände gegen die Emanzipation der Frau dem Bedürfnis entspringen die bürgerliche Gesellschaft und den besagten Zustand zu erhalten, dass zur Verwirklichung der Freiheit das Privateigentum sowie der durch die Sittlichkeit vermittelte an und für sich freie Willen vonnöten sind. Im Umkehrschluss verlangt folglich die Abschaffung des Privateigentums zwingend auch die Emanzipation der Frau. (Despot 1987a:25f)

Dem Argument, dass die Frauenfrage keinen theoretischen Stellenwert hat, da die dialektisch-spekulative Methode der Philosophie der Freiheit das (männliche sowie das weibliche) Geschlecht aufgehoben hat, hält sie entgegen, auf welche unterschiedliche Weise diese Aufhebung bei beiden Geschlechtern erfolgt. Es handelt sich tatsächlich um eine gedankliche Konstruktion der Gleichheit: „[...] bismo ukazali na razliku ukidanja spola žene i muškaraca u tom moralitetu, na konstrukciju jednakosti, koje žene imenuju *muškim* mišljenjem.“ (Despot 1987a:26) Das Geschlecht des Mannes ermöglicht es ihm als Ehemann eine freie Person mit der Auf-Sich-Bezogenheit des unendlichen Willens zu werden und seine Bestimmtheit in der sittlichen Familie zu bewahren, während die Frau als Geschlecht (nicht als Person) ihren Platz

---

unter den gesunden Menschenverstand, da alle gleich sein wollen. Nun fällt hier das Vernunftdenken in die Sphäre des Naturrechts (der Natur zufolge sind alle gleich), aber der Natur nach sind sie nichts, denn sie können nicht frei sein, nicht einmal Menschen, sondern erst, wenn sie in das Recht kommen oder die Vermittlung der Idee des an und für sich freien Willens, genau dann sind sie frei, weil sie ungleich sind.“

in der Pietät der Familie hat. In diesem Zusammenhang spricht Hegel von der Pietät der Antigone des Sophokles als dem Gesetz der gefühlsbetonten Substantialität der Frau. Das Sittliche ist hier tragisch, da es einen Widerspruch zum öffentlichen Recht des Staates erzeugt. Antigone, die die Sittlichkeit der Familie bewahren will, verkörpert die individualisierte Weiblichkeit, die sich dem Gesetz des Staates, der individualisierten Männlichkeit widersetzt. Das Tragische liegt in der nicht überwundenen natürlichen Geschlechtlichkeit der Frau. (Despot 1987a:32) „Dapače, *prirodna* određenost obaju spolova iz običajnosnog supstancijaliteta dobiva pomoću svoje umnosti *intelektualno i običajnosno* značenje. Spol tako, usprkos nadvladanju puke spolnosti, biva u porodici *sudbina žene*.“<sup>119</sup> (Despot 1987a:32) Das Geschlecht als Schicksal verunmöglicht die Freiheit der Frau und aus diesem Grund gibt es auch keine Liebe zwischen den Geschlechtern, denn die Liebe bestehe zwischen Gleichen. Ehemann und Ehefrau können auch nicht die Beziehung von Herr und Knecht begründen. Der Knecht kann durch seine unendliche Vermittlung der Arbeit den Herrn von sich abhängig machen, da sich der Herr nicht auf irgendein Objekt, eine freie Sache, bezieht, sondern auf das Resultat der Arbeit des Knechts. Der Knecht kann somit, obwohl er dem Kampf des Bewusstseins für seine eigene Anerkennung entsagt, durch die Vermittlung des durch seine Arbeit geschaffenen Gegenstands seine Freiheit erlangen. „*Sluga ima povijest, biti sluga nije sudbina. Žena, međutim, nema povijesti, njen spol je njena sudbina*, ona se ne može osloboditi, ne može posredovati, ona se ne može uspostaviti spram muža kao svijest spram svijesti.“<sup>120</sup> (Despot 1987a:32) Denn die Frau kann in der Familie der bürgerlichen Gesellschaft gar nicht frei sein. Die Familie stellt schließlich nur eine einzige Person dar, die als Rechtspersonlichkeit ihre Freiheit durch das gemeinsame Eigentum herstellen kann. Doch die Familie als Rechtsperson wird gegenüber Anderen durch den Mann als dem Familienoberhaupt vertreten. Durch diese Ausführungen wird deutlich, dass die Frauenfrage als Problem innerhalb der deklarierten Gleichheit der bürgerlichen Gesellschaft eine weitere Ebene neben der Klassenfrage umfasst. Der Staat als die Realität der absoluten Freiheit des absoluten Geistes versöhnt nämlich das Privateigentum im objektiven Sinn (Kapital) und im subjektiven Sinn (Arbeit) mit dem Recht. Die Frau hingegen ist nicht einmal vor dem Gesetz gleich. Ihre Freiheit ist durch das Gesetz beschränkt, da sie einen Rechtsbeistand benötigt um über Vermögen zu verfügen. Aus diesem Grund kämpfen die

---

<sup>119</sup> Dt. Übersetzung: „Darüber hinaus, bekommt die *natürliche* Bestimmtheit der Geschlechter aus der sittlichen Substantialität mithilfe ihrer Vernünftigkeit *intellektuelle und sittliche* Bedeutung. Das Geschlecht wird so, trotz der Überwindung der reinen Geschlechtlichkeit, in der Familie zum *Schicksal der Frau*.“

<sup>120</sup> Dt. Übersetzung: „*Der Sklave hat eine Geschichte, Sklave zu sein ist kein Schicksal. Die Frau hingegen hat keine Geschichte, ihr Geschlecht ist ihr Schicksal*, sie kann sich nicht befreien, sie kann nicht vermitteln, sie kann sich gegenüber ihrem Ehemann nicht als Bewusstsein gegenüber einem Bewusstsein konstituieren.“

feministischen Bewegungen, die in bürgerlichen Gesellschaften entstanden sind, vorwiegend für das Recht der Frauen mit den Männern gleichgestellt zu werden. (Despot 1987a:33) Die Begrenzung der Frau auf eine ahistorische Gebärerin, die erst durch den Eintritt in die Ehe ihre substantielle Bestimmung bekommt, begrenzt sie in ihrer Möglichkeit sich selbst zuzuwenden und sich bewusst zu werden, dass sie ein Recht auf „Besonderheit“, auf Individualität und Freiheit hat. Wenn Feministinnen in weiterer Folge ihre Freiheit außerhalb des Paradigmas der Rechtsstaatlichkeit fordern, wie etwa in der freien Liebe zweier freier Individuen, dann stellen sie die patriarchale Familie, den Staat und die dialektisch-spekulative Methode der Philosophie der Freiheit in Frage. Die Bewusstseinswerdung der Frauen in diesem Sinne ist eine Ablehnung der graduellen Entwicklungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft sowie deren Freiheit, die zuerst vermittelt werden muss. (Despot 1987a:35) Daher kommt Despot zu folgendem Schluss: „[...] žensko pitanje može radikalno staviti u pitanje filozofiju slobode, dijalektičko-spekulativnu metodu i njoj potrebno građansko posredovanje života, istovremeno sa istinom spekulativne filozofije – proletarijatom.“<sup>121</sup> (Despot 1987a:38)

### **4.3. Hegels Familien- und Geschlechtertheorie**

Es ist bemerkenswert, dass in der breiten Hegel-Forschung kaum ausführliche Studien zu den Begriffen Familie und Geschlecht zu finden sind. Dies ist umso erstaunlicher als Hegel dem Familien- und Geschlechtsverhältnis eine bedeutende Stellung in einem zentralen Teil seines philosophischen Systems einräumt. Denn er behandelt es innerhalb der Philosophie des objektiven Geistes im Rahmen der Sittlichkeit. Die Systematik und die Ausführlichkeit mit der Hegel die Familie und das Geschlecht in über sein ganzes Werk verstreuten Aussagen darlegt, zeigen dass er diese Komplexe in einem klaren begrifflichen Zusammenhang gedacht hat und erlauben es Bockenheimer zufolge von einer Theorie zu sprechen. (Bockenheimer 2013:16f) „Mit ›Theorie‹ ist hier also gemeint, dass Hegel einen in sich geschlossenen, kohärenten und systematisch eingebetteten Gedankengang zu Familie und Geschlecht präsentiert – was man mit Hegel eigentlich nicht als Theorie bezeichnen würde, sondern als ihren entwickelten philosophischen Begriff.“ (Bockenheimer 2013:17) Nach Hegel ist die Philosophie der Sittlichkeit die Darstellung der Verwirklichung der Freiheit. Daher ist auch kritisch zu betrachten, inwieweit Hegels Familien- und Geschlechtstheorie als Ausdruck der

---

<sup>121</sup> Dt. Übersetzung: „[...] die Frauenfrage kann die Philosophie der Freiheit, die dialektisch-spekulative Methode und die von ihr benötigte bürgerliche Vermittlung des Lebens radikal in Frage stellen, gleichzeitig mit der Wahrheit der spekulativen Philosophie - dem Proletariat.“

Verwirklichung der Freiheit begriffen werden kann. Die zentralen Textstellen in Hegels Werk zum Thema Familie und Geschlecht finden sich in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* im Kapitel II im Abschnitt *Die Familie* (§§ 158–181) und in der *Phänomenologie des Geistes* im Kapitel III im Abschnitt *Der wahre Geist, die Sittlichkeit*. In den *Grundlinien* hat Hegel den Anspruch den Begriff der Familie systematisch sowie in einer Form darzustellen, in der er sich in vollendeter Weise realisiert. (Bockenheimer 2013:18ff) An diesem vollendeten Begriff müssen sich alle vorangegangenen Familienformen messen lassen. Eine anfängliche und noch mangelhafte historische Realisierung des Begriffs der Familie stellt Hegel anhand der archaischen Familie der griechischen Polis in der *Phänomenologie* dar. Auch wenn sich sein vollendeter Begriff der Familie letztlich auch an einer historischen Gestalt, der bürgerlichen Kleinfamilie des frühen 19. Jahrhunderts, orientiert, ist hervorzuheben, dass es für Hegel unabdingbar ist, die historische Entwicklung des Begriffs der Familie nachzuvollziehen. Hier erhält Hegels Betrachtung aus einer feministischen Perspektive an Brisanz. Denn Hegel zufolge handelt es sich bei der Familie um eine sittliche, das heißt gesellschaftliche, geistige und somit von Menschen geschaffene Institution, die einer historischen Entwicklung unterliegt. (Bockenheimer 2013:21) Indem Hegel es ablehnt die Familie im Reich der Natur zu verorten und sie mit dem Staat innerhalb der sittlichen Ordnung in Verbindung bringt, stellt seine Familienkonzeption eine wichtige Gegenposition zur traditionellen Betrachtungsweise der Familie in der Philosophiegeschichte dar. Die Familie wird so laut Brauer von einem systematischen Standpunkt aus zu einem geeigneten Untersuchungsgegenstand, um herauszufinden, wie natürliche Eigenschaften und Naturprozesse sowie Bedürfnisse und Triebe normativ relevant werden können. Hegels Familienkonzeption reproduziert zwar Heterosexualität als gesellschaftliche Norm, allerdings hinterfragt er die vermeintliche Natürlichkeit der Familie und hebt hervor, dass biologische Kategorien ohne weitere Begründung keinen Anlass geben eine bestimmte Handlung auszuführen, Überzeugung zu vertreten oder eine bestimmte Identität zu leben. Dahingehend ermöglicht Hegels Familienkonzeption neue Denkrichtungen für die Auseinandersetzung mit der Frage, wie die Institution der Familie als normative Gemeinschaft begriffen werden kann. (Brauer 2005:3ff) Auf diese Weise wird offenbart, dass das Geschlechterverhältnis und die Institution der Familie in einen gesellschaftlichen Zusammenhang eingebettet sind und gewisse Funktionen erfüllen. Die Familie nicht als naturgemacht zu betrachten, bedeutet auch sich dessen bewusst zu werden, dass moderne Verhältnisse nicht auf vergangene Zeiten projiziert werden können, da die Geschlechterrollen in der Familie und das Verhältnis der Familie zum Staat früher anders verfasst waren. Die Kenntnis dieser historischen Entwicklung

erlaubt es nach Hegel den Fortschritt im Freiheitsbewusstsein zu begreifen. So lässt sich erkennen, inwiefern die moderne kleinbürgerliche Familie – für Hegel die freieste Form des Familien- und Geschlechterverhältnisses – einen Fortschritt gegenüber der antiken archaischen Familie darstellt. (Bockenheimer 2013:21) Hegels Interpretation des Familien- und Geschlechterverhältnisses in der antiken Polis, die bereits in der *Phänomenologie* erfolgt, wird in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und in den *Vorlesungen über die Ästhetik* sowie den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* weiter vertieft. Darüber hinaus sind in Hegels Werk noch jene Textstellen in der *Logik* und in der *Naturphilosophie* innerhalb seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* im Hinblick auf Familie und Geschlecht thematisch relevant, die den Gattungsprozess behandeln. Bezieht man all diese Ausschnitte auf die ausführliche Darstellung des Familien- und Geschlechterverhältnisses in der *Phänomenologie* und in den *Grundlinien*, so offenbart sich Bockenheimer zufolge ein so elaborierter philosophischer Begriff von Familie und Geschlecht bei Hegel, dass berechtigterweise von einer Familien- und Geschlechtertheorie gesprochen werden kann. (Bockenheimer 2013:22ff)

Hegels Interpretation der sophokleischen Antigone spielt eine zentrale Rolle bei der Darstellung der Funktion des Weiblichen in seinem System. In der *Phänomenologie des Geistes* und den *Vorlesungen über die Ästhetik* hat Hegel betont, dass die Frau ihre Verwirklichung ausschließlich im Rahmen der Familie findet, wobei Antigone als paradigmatische Figur des Weiblichen fungiert, die in der Sphäre des Göttlichen verortet wird. (Humă 2016:84) In der *Phänomenologie* behandelt Hegel die Trennung des Geistes und der Substanz, da sich der Geist als sittliches Bewusstsein auch in der Substanz realisieren will. Die Trennung des sittlichen Selbstbewusstseins und der sittlichen Substanz wiederholt sich in der Trennung beider Elemente in ein menschliches und ein göttliches Gesetz. Das Gemeinwesen, also das Verhältnis zwischen Staat und Bürgern, gehört zur Sphäre des menschlichen Gesetzes, während sich die Sphäre des göttlichen Gesetzes auf die Familie bezieht (Humă 2016:72f): “Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwei Gesetze gespalten, und das Bewußtsein als unentzweites Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugeteilt. Wie dies einfache Bewußtsein auf dem absoluten Rechte besteht, daß ihm als sittlichem das Wesen erschienen sei, wie es an sich ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner Realität, oder darauf, gedoppeltes zu sein.” (Hegel PhG:307) Das Theaterstück *Antigone* von Sophokles veranschaulicht Hegel zufolge, wie das göttliche Gesetz, verkörpert durch Antigone, und das menschliche Gesetz, vertreten durch Kreon, in der griechischen Polis in einen Konflikt geraten (Humă 2016:85):

“Alles in dieser Tragödie ist konsequent; das öffentliche Gesetz des Staats und die innere Familienliebe und Pflicht gegen den Bruder stehen einander streitend gegenüber, das Familieninteresse hat das Weib, Antigone, die Wohlfahrt des Gemeinwesens Kreon, der Mann, zum Pathos. Polyneikes, die eigene Vaterstadt bekämpfend, war vor Thebens Toren gefallen, und Kreon, der Herrscher, durch ein öffentlich verkündetes Gesetz droht jedem den Tod, der jenem Feinde der Stadt die Ehre der Begräbnisses zuteil werden ließe. Diesen Befehl aber, der nur das öffentliche Wohl des Staats betrifft, läßt sich Antigone nichts angehen, sie vollbringt als Schwester die heilige Pflicht der Bestattung, nach der Pietät ihrer Liebe zum Bruder. Dabei beruft sie sich auf das Gesetz der Götter; die Götter aber, die sie verehrt, sind die unteren Götter des Hades [...], die inneren der Empfindung, der Liebe, des Blutes, nicht die Tagesgötter des freien, selbstbewußten Volks- und Staatslebens.” (Hegel Ä II:60)

In diesem Ringen um Gleichheit zwischen Oikos und Polis überwiegt bei Hegel die Sorge um den Erhalt der Gemeinschaft, die vor einem Ausbruch der Einzelheit geschützt werden muss. Diese Befürchtung resultiert in einer Polemik gegen die Familie und ihre Beschützerin, die Frau. (Brauer 2005:146)

“Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewußtseins in das allgemeine sein Bestehen gibt erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen innern Feind. Diese, – die ewige Ironie des Gemeinwesens – verändert durch die Intrige den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatweck, verwandelt ihre allgemeine Tätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigentum des Staates zu einem Besitz und Putz der Familie” (Hegel PhG:314)

Jagentowicz Mills zufolge ist Hegels Darstellung der Antigone eine grobe Vereinfachung, die dazu dient seine Sichtweise eines tragischen Charakters des paganen Lebens, das durch den Konflikt zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz gekennzeichnet ist, zu vermitteln. (Jagentowicz Mills 1996:66f) So wird Antigone bei Hegel einerseits als Schwester zur paradigmatischen Versinnbildlichung des ethischen Lebens, da sie die familiäre Verpflichtung gegenüber ihrem Bruder erfüllt und andererseits zur Schuldigen und Verbrecherin, die den Verstoß gegen das Recht der Polis eingesteht. Jagentowicz Mills sieht dies als Verfälschung der sophokleischen Antigone, die ja schließlich in die Sphäre des Politischen übergetreten ist, um ihr zu trotzen. Sie transzendiert somit die Grenzen, die den Frauen bei Hegel gesetzt sind. (Jagentowicz Mills 1996:70ff) Was Hegel bei seiner Interpretation der Antigone unter anderem übersehen hat, ist die weibliche Rebellion gegen die absolute, patriarchale Autorität und ihr Suizid. Ihre Stärke und ihr Mut leiten sie an, nicht ihre Intuition. (Jagentowicz Mills 1996:76) Jagentowicz Mills vollzieht daher eine Aufwertung des Charakters der Antigone im Sinne der dialektischen Struktur und sieht sie als Repräsentantin einer aktiv handelnden Frau, die sich weigert sich in das hegelsche System einzufügen, demzufolge sie zum Wohle ihrer Familie zu Hause bleiben sollte: „Her move out of the family transforms her so that she has the potential to be a particular self.“ (Jagentowicz Mills 1996:83)

Hegel hingegen lässt die Dialektik von Oikos und Polis in der antik-griechischen Sittlichkeit als Kollision von Mann und Frau erscheinen, deren Spannung zwischen göttlichem und

menschlichem Gesetz nur auf negativem Wege durch den Untergang von Antigone und Kreon lösbar war. (Brauer 2005:146ff)

„So lebt z.B. Antigone in der Staatsgewalt Kreons; sie selbst ist Königstochter und Braut des Hämon, so daß sie dem Gebot des Fürsten Gehorsam zollen sollte. Doch auch Kreon, der seinerseits Vater und Gatte ist, müßte die Heiligkeit des Bluts respektieren und nicht das befehlen, was dieser Pietät zuwiderläuft. So ist beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselweise erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseins gehört. Antigone erleidet den Tod, ehe sie sich des bräutlichen Reigens erfreut, aber auch Kreon wird an seinem Sohne und seiner Gattin gestraft, die sich den Tod geben, der eine um Antigones, die andere um Hämons Tod.“ (Hegel *Ä III* 1983:549f)

Diesen Widerspruch der Antike stellt er in der Moderne als gefährdete Integrität des politisch-öffentlichen Raumes dar. Die von der Frau und der Familie ausgehende Gefahr<sup>122</sup> will Hegel durch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und Gesellschaftsordnung bannen, wodurch der Frau die Möglichkeit einer öffentlich-politischen Akteurin genommen wird. In den *Grundlinien* führt Hegel deutlich aus, dass die Frau nur Ehe- und Hausfrau sein darf und nicht in der bürgerlichen Gesellschaft im Staat teilnimmt. (Brauer 2005:146ff) In §165 behauptet Hegel die sittliche Relevanz der Geschlechtsbestimmungen aufgrund ihrer Vernünftigkeit. (Brauer 2005:154) “Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimiert, um aus ihm ihre Lebendigkeit als konkrete Einheit zu gewinnen.” (Hegel GPR §165:175)

Damit begründet Hegel die sittliche Bedeutung der natürlichen Geschlechterdifferenz in Familie und Staat mit der These sie sei insgesamt vernünftig. Er zieht weiters eine Analogie von der Geschlechtsbinarität zur begrifflichen Differenz der „sittlichen Substanz“ in das menschliche und das göttliche Gesetz. Die Frau sei das göttliche Gesetz und der Mann das menschliche. Somit leitet Hegel die sittliche Bedeutung der Geschlechter aus einem begriffslogischen Unterschied ab. (Brauer 2005:153ff).

Diese Vorgangsweise sieht Brauer als Methode, die Verbindung der Frau mit der Familie und des Mannes mit dem Staat zu rechtfertigen, obwohl dieses Gendering der gesellschaftlichen Sphären auch auf Grundlage von Hegels Naturphilosophie unbegründet ist. Es ist in seiner Philosophie nicht ersichtlich, warum aus Passivität, Empfänglichkeit und Einheit die Eigenschaft der Partikularität folgt, die besonders in der Familie dienlich sein soll, und warum aus Aktivität, Tätigkeit und Entzweiung die Universalität abgeleitet wird, die nur den Mann dazu befähigt im Staat tätig zu werden. Derartige Zuschreibungen und Schlussfolgerungen sind willkürlich und unschlüssig. In den *Grundlinien* nimmt Hegel nichtsdestoweniger an,

---

<sup>122</sup> Hegel stellt die Frau in den *Grundlinien* in den §§ 164, 166 und 167 aufgrund ihrer Subjektivität und Partikularität in der Familie als Bedrohung für die Allgemeinheit des Staates dar. (Brauer 2005:152)

dass die von ihm assoziierten natürlichen Bestimmungen der Geschlechter auf eine Weise sittliche Bedeutung haben, dass sie vernünftig sind. (Brauer 2005:159ff) Nachdem die Menschen bei Hegel ihre Natürlichkeit überwinden müssen, um freie, selbstbestimmte und vernünftige Wesen zu werden und ihr Geschlecht einen Teil ihrer Natürlichkeit ausmacht, eröffnet ihnen die sittliche Transformation der Geschlechterdifferenz die Möglichkeit sich von ihren Naturbestimmungen zu befreien bzw. sie sich bewusst anzueignen. In der *Phänomenologie* stellt Hegel bereits fest, dass Männer und Frauen ihre Natürlichkeit überwinden können, wenn sie zu Hütern von Familie und Staat werden. Auf diese Weise werden sie zu sittlichen Akteuren. (Hegel PhG:301) Durch die Verquickung der Geschlechterdifferenz mit der Sittlichkeit, wird sie zum Bestandteil der Emanzipation des Menschen und seiner erlangten Freiheit. Die sittliche Deutung der natürlichen Geschlechtsunterschiede ermöglicht somit erst die Freiheit des Menschen in der Moderne. (Brauer 2005:174f) Das ist es auch, was Despot als ewigen Widerspruch in Hegels Freiheitsphilosophie und als heimtückische Voraussetzung dieser Freiheitskonzeption ansieht. (Despot 1987a:34) So wie Despot sehen auch andere feministische Lesarten Hegels einen Widerspruch darin, dass Frauen entscheidende Möglichkeiten zur Freiheit vorenthalten werden, obwohl seine Philosophie die Gleichheit aller Menschen zum Ziel hat. (Brauer 2005:177) Dadurch verliert sein Modell der Sittlichkeit nicht nur von einer feministischen oder humanistischen Position aus betrachtet an Überzeugungskraft, denn letztlich widerspricht er auch den Grundannahmen seiner eigenen Philosophie. (Brauer 2005:167)

Gegen die Annahme, dass Hegel lediglich die herrschende Meinung seiner Zeit in Worte und Gedanken fasste, wie Despot (1978a) meint, spricht sich Seyla Benhabib aus. In ihrem Text „On Hegel, Women and Irony“ fragt sie, ob Hegels Frauenbild eine Konsequenz seiner konservativen Vorbehalte war oder gar ein strukturellen Fehler in seiner Dialektik vorlag. (Benhabib 1996:27) „Was Hegel unable to see that he made the „dialectic stop at women and condemned them to an ahistorical mode of existence, outside the realms of struggle, work, and diremption that in his eyes are characteristic of human consciousness as such?“ (Benhabib 1996:27) Um diese Frage zu beantworten, versucht Benhabib den „diskursiven Raum“ der konkurrierenden Machtansprüche in Hegels Zeit zu erfassen. Um die historisch im Umlauf befindlichen Vorstellungen der Geschlechterbeziehungen beurteilen zu können, muss über die klassische Textanalyse hinausgegangen werden hin zu einer „doubled vision“ der feministischen Theorie. Diese „doubled vision“ analysiert nicht nur die Diskurse über Frauen innerhalb eines Textes, sondern fragt auch danach, wo Frauen zum Zeitpunkt der Entstehung des Textes bzw. zu Lebzeiten des Autors standen. Der diskursive Rahmen, in dem Hegels

Meinung über Frauen und die Familie entstanden ist, war einerseits von der Ablehnung des politischen Patriarchats, das das Familiäre mit dem Politischen und somit das Private mit der Öffentlichkeit vermischt, geprägt und andererseits von der Missbilligung der Bemühungen der frühen Frauenemanzipation Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts. (Benhabib 1996:28)

Innerhalb Hegels politischer Philosophie erforscht Benhabib die Logik der Gegensätze in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen und kritisiert die These der natürlichen Ungleichheit der Geschlechter. Bei Hegel werden Frauen durch die Prinzipien der Besonderheit, Unmittelbarkeit und Natürlichkeit und Substantialität repräsentiert, während Männer für Allgemeinheit, Vermittlung, Freiheit und Subjektivität stehen. (Benhabib 1996:29) Männer sind demnach mit dem Staat, der Wissenschaft und der Arbeit in der externen Welt beschäftigt. Durch ihre Entzweiung von der Einheit der Familie, objektiviert der Mann die externe Welt und erobert sie durch Aktivität und Freiheitsstreben. Die „substanzielle Determinierung“ der Frau ist hingegen die Familie, die Einheit und die Pietät. Frauen sind des spirituellen Kampfes der Entzweiung nicht mächtig und folglich können sie keine individuelle Begierde ausformen. Dies indiziert Hegel in einer Passage in der *Phänomenologie*, in der er sich mit der Tragödie der Antigone beschäftigt. (Benhabib 1996:31)

“Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern ein Mann, Kinder überhaupt, – nicht die Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen. Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, daß es in seiner Bestimmung für die Einzelheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beiden Seiten auseinandertreten, und indem er als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkaufte er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben.” (Hegel PhG:300)

Das Vorenthalten dieser Fähigkeit zur Entzweiung führt dazu, dass Frauen nicht die Welt der Universalität betreten können und von der Mitwirkung an der Geschichte ausgeschlossen werden. Ihre Aktivitäten in der Privatsphäre platzieren sie außerhalb der Sphäre der Arbeit. „This means that women have no history, and are condemned to repeat the cycles of life.“ (Benhabib 1996:32) Genauso wie Despot stellt Benhabib fest, dass die Situierung der Familie im Bereich der Sittlichkeit, nebst der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat, aufzeigt, wie essentiell diese Institution für die Verfasstheit des modernen Staates in Hegels politischem Theoriegebäude ist. Die Sphäre der Familie erhält besondere Bedeutung, da sie der Ort ist, wo das moderne Individuum sein Recht auf Besonderheit und Subjektivität realisiert. In seiner Ausgestaltung des modernen Staates stehen folglich die Freiheit des männlichen Subjekts und die Trennung der Autorität der Familie von jener des Staates im Vordergrund. Dies bedeutet eine Ablehnung des politischen Patriarchats und eine strenge Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum, zwischen der moralischen, intimen Sphäre und dem

Bereich des öffentlichen Rechts. Das Rechtssystem, so Benhabib, steht am Anfang und am Ende der Familie. Es umschreibt sie, aber kontrolliert nicht ihr internes Funktionieren oder ihre Beziehungen. (Benhabib 1996:33) Hinsichtlich der Textanalyse und deren Schlussfolgerungen sind einige Parallelen zwischen Despot und Benhabib zu finden. Beide ziehen den Schluss, dass die Frau in der bürgerlichen Gesellschaft Hegels ahistorisch, unbewusst und nahe an der Natur bleibt. Allerdings ermöglicht die „doubled vision“ der feministischen Forschung die Feststellung Benhabibs, dass Hegels Auffassung von Liebe und Sexualität, sofern man sie in ihren historischen Kontext setzt, als gegenaufklärerisch erscheint. Denn Hegels Zeit war eine revolutionäre und die Bestrebungen der frühen Frauenbewegung waren ihm bekannt. Doch er entscheidet sich bewusst gegen ein modernes Frauenbild und weist Frauen zurück in die Schranken der monogamen, nuklearen Familie. (Benhabib 1996:34ff)

Despots Textanalyse konzentriert sich auf die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Die *Phänomenologie des Geistes* sowie die *Vorlesungen über die Ästhetik* bleiben gänzlich unberücksichtigt. Darüber hinaus geht Despot weder auf das originale Theaterstück der *Antigone* von Sophokles wie Jagentowicz Mills (1996) ein, noch setzt sie sich mit dem historischen Kontext, in dem Hegel gelebt hat auseinander, um wie Benhabib (1996) zu überprüfen, ob ihm auch andere Geschlechterbilder zur Verfügung standen als die herrschenden seiner Zeit. Nichtsdestoweniger kommt Despot zu dem gleichen Schluss, dass Hegel seiner eigenen Philosophie der Freiheit widerspricht, indem er die Frau außerhalb der Zeit und der Geschichte positioniert, sie die Loslösung von der Natur nicht vollständig vollziehen lässt, sie folglich auf die Sphäre der Familie beschränkt und ihr den Zugang zum öffentlichen Raum des Rechts und des Staates verwehrt.

Im Vergleich zu den anderen hier genannten Analysen der Geschlechterbeziehungen in Hegels Werk ist überdies auffällig, dass Despot nicht so sehr bemüht ist Hegels Werk etwas Positives in Hinblick auf die Frauenemanzipation abzugewinnen. Während Brauer (2005) findet, dass die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* prädestiniert dafür sind, das Verhältnis zwischen Natur und Normativität in der Familie zu untersuchen und Bockenheimer (2013) sowie Brauer (2005) hervorheben, dass Hegel es ermöglicht die Institution der Familie als normative Gemeinschaft zu begreifen, die historischen Veränderungen unterworfen ist, stellt für Despot (1987a) die unüberwindbare Immanenz der Natürlichkeit in der Familie einen strukturellen Mangel dar. Somit sieht Despot kein feministisches Potential in Hegels Familien- und Geschlechtertheorie, da sich innerhalb Hegels die Frauenfrage gar nicht stellen

lässt. Dies unterscheidet sie von Brauer (2005), Bockenheimer (2013) und auch Jagentowicz Mills (1996):

“My critique, however, should not be understood as a dismissive stance that claims that Hegel has “nothing to say to feminists”. Rather, I believe Hegel’s philosophy is significant because the Hegelian problem of the relation between identity and difference that is central to his phenomenology is at the heart of the feminist project to create a free and equal society.” (Jagentowicz Mills 1996:84)

Im Gegensatz zu Jagentowicz Mills kann Despot nicht über die Begrenzung des Universellen auf das Männliche im hegelschen System hinwegsehen und diese als Anregung für eine weitere Diskussion über das Verhältnis von Partikularität und Universalität verstehen. Stattdessen sieht sie die Kenntnis von Hegels Philosophie der Freiheit als essentiell für die Bewusstseinsbildung von Frauen an, damit diese erkennen, dass jeder Widerstand gegen die völlige Gleichstellung der Geschlechter kleinbürgerliche Strukturen enthält. Dennoch lehnt sie Hegels dialektisch-spekulative Methode nicht vollständig ab, da sie die Deduktion des Proletariats durch Marx ermöglicht hat. Insofern ist für Despot auch wesentlich, dass Frauen in der bürgerlichen Gesellschaft die Begründung von Privateigentum erschwert bzw. verunmöglicht wird und dass sie nicht einmal das Bewusstsein des Sklaven in der Herr-Knecht-Dialektik erreichen können. Die Frauenfrage kann deshalb ihrer Meinung nach die Philosophie der Freiheit radikal in Frage stellen. Doch dafür braucht es eine neue Theoriebildung und eine neue Philosophie mit einer feministischen Perspektive.

Für weitere Forschung bietet sich auch ein Vergleich mit der französischen Hegelrezeption und dem schrittweise ausgearbeiteten feministischen Blick ausgehend von Simone de Beauvoirs Gleichheitsfeminismus über Luce Irigarays Differenzfeminismus hin zu Judith Butlers Rezeption und Kritik dieser Feminismen. Schließlich kritisiert Despot ebenso wie Irigaray die bloße Anpassung der rechtlichen Stellung der Frau an jene des Mannes und wie Butler die Vorstellung einer sexuell differenzierten Natur. (vgl. Rauschenbach 2009:171ff)

Darüber hinaus bietet sich vergleichende Forschung im jugoslawischen Kontext an. Dabei ist die Frage interessant, wie andere feministische Philosoph\*innen in Jugoslawien, wie etwa Rada Iveković, Hegel rezipierten. (vgl. Lóránd 2018:45) Außerdem könnte der Frage nachgegangen werden, welche philosophischen Wege andere Denker\*innen, wie beispielweise Nadežda Čaćinović, Nada Ler Sofronić und Vjeran Katunarić, gewählt haben, um den Feminismus marxistisch zu legitimieren. (vgl. Lóránd 2018:48f)

## 5. Conclusio

In dieser Masterarbeit wurde dargelegt, wie sich das sozialistische System in Jugoslawien in den 1950er und 1960er Jahren gesellschaftspolitisch dahingehend verändert hat, dass in den 1970er und 1980er Jahren jene Atmosphäre entstand, die eine feministische Kritik hervorbrachte. Die jugoslawische Philosophie war bis 1948 gänzlich dem sowjetischen Vorbild des Dialektischen Materialismus gefolgt, der das Subjekt nur als bloßes Abbild der Materie betrachtet. Nach dem Bruch mit Stalin kam es zu einer eigenständigen Wiederentdeckung des Marxismus durch die KPJ und zur grundlegenden Infragestellung des Stalinismus. Infolge dieser Ideologiekritik entstand schließlich eine neue jugoslawisch-sozialistische Ideologie, der Selbstverwaltungssozialismus. Für die Philosophiegeschichte in Jugoslawien war diese Entwicklung bahnbrechend. Es bedeutete ein Ende der dogmatischen Haltung gegenüber dem Gedankengut der klassischen marxistischen Texte und ermöglichte eine selbstständige marxistische Philosophie in Jugoslawien – nicht nur von offizieller Seite, sondern auch bei intellektuellen Kritiker\*innen. Die Abkehr vom monolithischen Einparteiensstaat bolschewistischen Typs brachte eine gewisse Toleranz gegenüber einem Ideenpluralismus in der Literatur, den Künsten sowie in der politischen Theorie sowie einen liberaleren Umgang mit Systemkritiker\*innen mit sich. Das *l'art pour l'art*-Prinzip hatte sich durchgesetzt, die Vorabzensur wurde beendet, die Medien wurden liberalisiert und Reisen sowie Auslandskontakte ermöglicht. Im Hinblick auf die Entfaltung der Philosophie in Jugoslawien war die Entstehung der Zeitschrift *Praxis* und das Schaffen ihrer Autor\*innen konstituierend für die Herausbildung eines humanistischen Marxismus, der dem jungen Marx nahestehend die „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“ zum Grundprinzip seines Wirkens erhob und Kritik gewissermaßen als Methode begriff. Diese humanistische Vision unter dem starken Einfluss des Deutschen Idealismus, der frühen Marx'schen Schriften sowie marxistischer (Gramsci, Lukács, Bloch) und nicht-marxistischer Philosoph\*innen war schließlich auch die Ausgangsgrundlage für das Schaffen von Blaženka Despot, die ebenfalls in der *Praxis* veröffentlichte. Die Besonderheit der Neuinterpretation der marxschen Philosophie war die Konzeption des einzelnen Menschen als freies, schöpferisches Wesen der Praxis. Das Handeln des Subjekts wurde in den Mittelpunkt gerückt und das Individuum, anstatt des Kollektivs, als Träger der Revolution betrachtet. Dies eröffnete eine Diskussion über den Begriff der Freiheit und führte im Falle von Despot zu einer Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie der Freiheit.

Die Liberalisierung des sozialistischen Systems, die Duldung abweichender Meinungen und die Öffnung für alternative Strömungen sind Merkmale eines Wandels der

Herrschaftspraktiken in Jugoslawien. Jüngere Forschung zum jugoslawischen Sozialismus legen nahe den Sozialismus als komplexes Geflecht von Herrschaft und Alltagspraktiken zu sehen sowie Macht nicht ausschließlich aus staatlichen Institutionen und Normen abzuleiten. Stattdessen sollten auch jene neuen Handlungsräume beleuchtet werden, die der Selbstverwaltungssozialismus ermöglichte bzw. von Interventionen verschonte. Dabei erwiesen sich einige *pockets of freedom* (Spaskovska 2017) oder herrschaftsfreie Räume (Höpken 2013) als mögliche Entstehungsorte des Dissenses. Solche Räume für unabhängiges Handeln waren im Allgemeinen die Kultur und im Besonderen die Jugendkultur, die sich beinahe völlig dem staatlichen Einzug entzog. Die bisherigen Geschichtsschreibungen zu Jugoslawien, die den Höhepunkt der Meinungsfreiheit in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre verorten und in der Darstellung der 1970er und 80er Jahre das Wirken liberal-demokratischer und nationalistischer Gruppierungen hervorheben, vermitteln den Eindruck nach 1975 gäbe es keine nennenswerten kulturellen Innovationen. Dies führte zur Fehlannahme einer kompletten Absenz zivilgesellschaftlicher und kritisch-engagierter Praxis. Aus diesem Grund wird auch eine feministische Bewegung in diesem Raum und zu dieser Zeit gar nicht erst erwartet und bleibt wissenschaftlich sowie medial unbeachtet.

Tatsächlich gab es eine rege feministische Diskussion im sozialistischen Jugoslawien. Die feministische Bewegung in Jugoslawien wurde vornehmlich von Frauen\* der 68er-Generation, die im wissenschaftlichen Bereich aktiv und von der Studierendenbewegung beeinflusst worden war, angeregt. Sie waren die Kinder des Selbstverwaltungssozialismus und gut bewandert in zeitgenössischen philosophischen, kulturellen und politischen Theorien. Bemerkenswerter Weise eröffneten in den Sozialistischen Republiken Kroatiens und Sloweniens ausgerechnet zwei angesehene Frauen des Parteikaders, die selbst eine autonome Frauenbewegung und den Feminismus innerhalb Jugoslawiens ablehnten, die Möglichkeit feministische Literatur aus dem kapitalistischen Westen zu lesen und darüber zu diskutieren.

Die sich feministisch bildenden und konstituierenden Frauen\* taten sich in den 1970er Jahren in selbstorganisierten feministischen Gruppen zusammen, um eine autonome theoretische Auseinandersetzung mit der Frauenfrage und einen neuen Zugang zum Feminismus in Gang zu setzen und zu kultivieren. Die Kritik dieser am Feminismus interessierten Frauen\* sollte genauso wie die Gesellschaftskritik der Studierendenbewegung und der *Praxis* die Kluft zwischen revolutionärem Diskurs und der Realität offenlegen. Die Institutionalisierung der feministischen Gruppen innerhalb der Kroatischen Soziologischen Gesellschaft an der Universität Zagreb sowie innerhalb des SKC, einer Institution der jugoslawischen Jugendinfrastruktur in Belgrad, zeigt indessen die Komplexität des Verhältnisses von

„alternativen“ und „oppositionellen“ zu „institutionellen“ oder „staatlichen“ Praktiken. Denn auch wenn die autonomen Organisationsansätze der Studierenden nach 1975 von der KPJ ausgeschalten wurden, so ist es doch beachtlich, dass diverse kritische Gruppierungen und Bewegungen innerhalb der offiziellen Jugendorganisationen Platz fanden und mitfinanziert wurden.<sup>123</sup> Die Tatsache, dass sie in sozialistischen Dachorganisationen eingebettet waren und staatliche Gelder erhielten, bedeutet indessen nicht eine inhaltliche Abhängigkeit. Der Feminismus trat somit in Folge der 1968er Bewegung auf und ihm wurde von staatlicher Seite Diskussionsraum geboten, während vielen anderen Systemkritiker\*innen zu dem Zeitpunkt das Arbeiten unmöglich gemacht wurde. Es stellt sich die Frage, warum dem Feminismus, obwohl als bourgeoiser und westlicher Import verunglimpft, nicht repressivere staatliche Methoden widerfahren sind. Ist auch hier jenes Argument zutreffend, dass bei den *Praxis*-Philosoph\*innen so oft genannt wird, nämlich dass die Konferenzen zum Thema der Stellung der Frau (Portorož 1976, Bled 1977, Belgrad 1978) und die internationalen Frauenstudien in Dubrovnik (analog zur Sommerschule von Korčula und zu der Zeitschrift *Praxis*), vor allem im Lichte der UN-Dekade der Frau ein gutes Ansehen in der Welt versprochen? War es für die KPJ außenpolitisch von Vorteil und zugleich innenpolitisch ungefährlich dieser bestimmten Gruppe sich feministisch engagierender und politisierender Frauen\* das Sprachrohr, das sie sich durch mediale Präsenz geschaffen haben, zu lassen? Dies scheint aufgrund des in dieser Arbeit Dargestellten durchaus möglich. Es könnte tatsächlich sein, dass der Feminismus vom BdKJ – in den engen Grenzen, in denen er gedieh – als gewissermaßen harmlos empfunden wurde, da er zum damaligen Zeitpunkt nicht in der Lage war eine breite Masse an Frauen\* zu mobilisieren. Auch hier lassen sich jene Argumente, die für das Überleben der *Praxis* angeführt wurden, auf das Schaffen der feministischen Theoretikerinnen\* anwenden. Ihre Texte waren nur für ein kleines, gebildetes Publikum zugänglich und hatten folglich keine große Reichweite. Fest steht ebenso, dass die jugoslawischen Feministinnen\* nicht den Sozialismus als solches in Frage stellten, sondern das System von innen heraus auf Basis ihrer Erkenntnisse, Sichtweisen und Methoden verändern wollten.

Der bestehende Diskussionsraum zum Thema der Frauenfrage und die Vernetzung der feministisch inspirierten Frauen\* führten 1978 zum ersten autonomen Treffen des *second-wave* Feminismus in Jugoslawien bzw. in Osteuropa, der „*Drug-ca Žena*“-Konferenz in

---

<sup>123</sup> Es ließe sich an dieser Stelle die provokante Frage stellen, ob es heute in einigen kapitalistischen, demokratisch-liberalen Gesellschaften womöglich schwerer ist derartige Räume staatlich zur Verfügung gestellt zu bekommen, ohne dass nach einer Kritikübung mit der Kürzung von Geldern gerechnet werden muss (wie das heute im NGO-Bereich häufig der Fall ist).

Belgrad. Dies war der Beginn der öffentlichen Diskussion von Sexismus und Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sowie ein bedeutender Schritt für die organisierenden und teilnehmenden jugoslawischen Frauen\* in Richtung ihrer Selbstwahrnehmung und -positionierung als Feministinnen. In den 1980ern konnten feministische Artikel auch in Massen- und Boulevardmedien erscheinen und somit ein breiteres Lesepublikum erreichen. Die 80er Jahre sind schließlich auch in Jugoslawien die Zeit der Neuen Sozialen Bewegungen und des Strebens nach einer Pluralisierung der Gesellschaft. Für den jugoslawischen Feminismus bedeutete dies einen *activist turn* – von der Theorie zur Praxis.

Feministische Positionen, im Sinne des Strebens nach der Gleichstellung der Frau, lassen sich jedoch nicht nur in dieser oppositionellen bzw. der offiziellen Meinung widersprechenden Form beobachten. Auch die Positionen der Parteivertreter\*innen sowie der Vertreter\*innen der staatlichen Frauenorganisationen enthalten klare der Frauenemanzipation verpflichtete Aussagen, denen bis zu einem gewissen Maße auch Handlungen folgten. Die weit in der Sekundärliteratur verbreitete Meinung, dass die KPJ die Haltung vertrat, die Emanzipation der Frau würde automatisch mit der Revolution der Arbeiterklasse und der darauffolgenden Implementierung des sozialistischen Staates vollendet sein, erwies sich nach der Analyse einer Diskussion von Parteivertreter\*innen über die Stellung der Frau in Jugoslawien als unrichtig. Trotz des Abrückens von dieser Vorstellung und gewissen Zugeständnissen bleibt die KPJ jedoch ihrem Paradigma treu, dass die Klassenfrage die Befreiung des Menschen überhaupt und somit auch die Frauenfrage löse. Eine gesonderte Behandlung der Frauenfrage wird als Abspaltung von der Arbeiterbewegung gedeutet und bleibt bis zuletzt inakzeptabel. Die Position der KPJ kann daher meines Erachtens am treffendsten als orthodox-marxistische Emanzipationskonzeption beschrieben werden, die jedoch auch in Verbindung mit einem sozialistischen Antifeminismus auftritt. Dabei stellt es einen interessanten Widerspruch dar, dass die marxistische Theorie in Jugoslawien seit den 1950ern weiterentwickelt und neuinterpretiert wurde, eine Öffnung für neue theoretische Zugänge zur Frauenfrage von offizieller Seite jedoch bis in die 1980er abgelehnt wurde. Dieser sozialistische Antifeminismus unterscheidet sich von anderen Antifeminismen durch das Spezifikum, dass die Gleichstellung von Mann und Frau nicht per se in Frage gestellt wurde sowie durch das Fehlen misogyner Argumentationsmuster wie z.B. den biologischen Determinismus. Die KPJ begnügte sich mit der Vorstellung, die Geschlechtergleichstellung auf allen Ebenen der Gesellschaft würde sich schon allmählich als beiläufiger Nebeneffekt des Heranreifens des sozialistischen Systems einstellen. In dieser linear konzipierten Fortschrittsgeschichte befände

man sich noch in einem Übergangsstadium mit bürgerlichen Relikten wie dem Patriarchat, doch am Ende stünde schließlich der Kommunismus.

Da es ein großes Anliegen der vorliegenden Arbeit ist binäre Oppositionen von Ost und West, Kapitalismus und Sozialismus, Staat und Dissidenz zu dekonstruieren, wurden auch Gemeinsamkeiten zwischen der orthodox-marxistischen Emanzipationskonzeption der KPJ und einigen Standpunkten der westlichen Arbeiter- und Frauenbewegungen herausgearbeitet. Die Ablehnung spezieller Gleichstellungsmaßnahmen und die Beteuerung die Frauenfrage solle in allen Institutionen, bei allen Agenden und Handlungen mitgedacht werden, ähnelt etwa dem Konzept des Gender-Mainstreaming. Die Treue zur marxistischen Theorie, die Unterordnung der Frauen- unter die Klassenfrage und die Ablehnung einer eigenen, autonomen Frauenbewegung war indessen die Grundhaltung der sozialistischen Arbeiterbewegungen in den 1920ern sowie einiger marxistischer und sozialistischer Frauenbewegungen der 1960er und 70er Jahre in Europa und den USA.

Die Vorreiterinnen\* einer neuen, feministisch inspirierten Theoriebildung in Jugoslawien affirmieren aufgrund der kommunistischen Idee des Geschlechteregalitarismus die sozialistische Theorie, zeigen jedoch deren Lücken und blinde Flecken auf. Sie entlarvten den scheinbaren Universalismus der sozialistischen Rhetorik, der tatsächlich den Mann zum Maßstab aller Dinge nimmt, und wiesen auf unbeachtete strukturelle Probleme in der Theorie, Philosophie sowie der Gesellschaft hin. Ihre Forderung nach einer neuen sozialistischen Theoriebildung, die die Unterdrückung der Frau als eigenständigen Komplex betrachtet, stützt sich vornehmlich auf die methodische Vorgangsweise, den Ausschluss des\*der Anderen bzw. des Besonderen aufzuzeigen. Diese a priori konstruierte Spaltung gelte es aufzuheben. Hier zeigt sich auch eine grundsätzliche Verwandtschaft mit der feministischen Intersektionalitätsdebatte in den USA, in der mehrere Diskriminierungskategorien wie Geschlecht, Klasse und Rasse als gleichwertig bzw. wechselseitig interagierend betrachtet werden. Der jugoslawische Feminismus ist somit kein „*strange case*“, sondern – so wie auch andere feministische, intellektuelle oder alternative Strömungen – ein Produkt seiner Zeit und seines Raumes. Die sozialistische Selbstverwaltung bot den feministischen Ideen sicherlich ein anderes Substrat, einen anderen Ausgangspunkt, als die demokratischen, neoliberalen Gesellschaften. Dennoch gibt es gemeinsame bzw. verbindende Merkmale, die meines Erachtens schwerer wiegen als die Unterschiede, nämlich die Kritik an den patriarchalen, sexistischen Verhältnissen sowie die geistesgeschichtliche Grundlage der sozialistischen Theorie. Die sozialistischen Frauenbewegungen, die seit den 1960ern in den USA und in Westeuropa, auftraten, entsprechen in ihrer Grundausrichtung dem Vorhaben des

jugoslawischen Feminismus, da Frauen- und Klassenunterdrückung als wechselseitig stützendes Netz von Herrschaftsverhältnissen gesehen werden. Die Treue gegenüber der marxistischen Theorie wird mit einer Fokussierung auf die gesellschaftliche Stellung der Frau verbunden.

Blaženka Despot, Professorin der Philosophie, Autorin\* für die *Praxis* und Mitglied der *Žena i društvo* Gruppe in Zagreb, tut sich im Kontext der marxistischen und feministischen Theorie als besondere Persönlichkeit hervor. Während die *Praxis*-Philosoph\*innen und die Vertreterinnen\* der offiziellen Frauenorganisation, der Generation angehörten, die den Volksbefreiungskrieg gegen den Faschismus als junge Erwachsene miterlebt hatte, war Blaženka Despot 1930 geboren und zu dieser Zeit noch ein Kind. Gleichzeitig gehörte sie nicht der 1968er-Generation an, zu der die jugoslawischen Feministinnen\* hinzugezählt werden können. In dieser Hinsicht kann Despot als Bindeglied oder Vermittlerin zwischen diesen Generationen gesehen werden, die der älteren Generation den Schritt voraus hat, sich frauenspezifischen Themen und dem Feminismus zu öffnen und gegenüber der jüngeren Generation wohl eine stärkere Verbindung zur marxistischen Theorie pflegt. Womöglich ist diese Sonderstellung und vage Gruppenzugehörigkeit auch der Grund dafür, dass sie im Postsozialismus nicht so häufig rezipiert wurde wie ihre Kolleg\*innen der *Praxis* und der feministischen Zirkel. Auch im Bezug auf ihr Werk erscheint Despot als einzigartige Theoretikerin\*. Sie postuliert einen marxistischen Feminismus, den sie durch eine feministische Hegelkritik begründet. Sie konstatiert, dass die Frau in der Philosophie als ahistorisches und außerhalb der Zeit befindliches Wesen behandelt wird, wodurch ihr eine Subjektkonstitution und Weiterentwicklung sowie die Möglichkeit, die Geschichte mit zu beeinflussen verwehrt wird. Despot kritisiert die Bio-Logik des westlichen Denkens und fordert ein neues Verhältnis zur Natur und der Produktion von Leben, worunter sie nicht nur den Reproduktionsakt versteht. Sie ist gegen eine rein formale, rechtliche Gleichstellung von Männern und Frauen, da ein solcher Zugang in den Grenzen des kleinbürgerlichen Denkens und der Geschlechterbinarität verharrt. Die Ansicht, dass Geschlecht ein kulturelles Produkt ist, dessen Gemachtheit bzw. Existenz sich aber auch unter dem Einfluss des humanistischen Wesens des Marxismus verändern lasse, verweist auf einen konstruktivistischen Ansatz in der Geschlechterforschung. Despots Idealvorstellung des Selbstverwaltungssozialismus hat schließlich eine klassen- sowie geschlechtslose Gesellschaft zum Ziel. Um die Frauenfrage als selbstständige theoretische Frage innerhalb der marxistischen Theorie zu legitimieren, geht Despot auf Marxens Hegelkritik zurück, in der er die Deduktion des Proletariats vollzogen hat. Analog zu Marxens methodischer Herangehensweise arbeitet Despot die Relevanz der

Kategorie Frau heraus, die ebenso wie die Kategorie des Proletariats in Hegels Philosophie der Freiheit übergangen wurde. Auch sie sieht Frauen- und Klassenunterdrückung als interagierende und sich wechselseitig beeinflussende Mechanismen. In ihrer Hegelkritik weist Despot nach, dass die Frau bei Hegel ausschließlich als Vertreterin der Familie und Familienpietät erscheint und mit Passivität, Intuition und Natürlichkeit in Verbindung gebracht wird. Es gibt für die Frau in Hegels Entwicklungsgeschichte des Geistes nicht die Möglichkeit der Diremption, der Entzweiung, die es hingegen dem Mann erlaubt in die Sphäre der Arbeit und des Staates überzugehen und die Gesellschaft sowie die Geschichte zu gestalten. Der Frau wird somit nur die Rolle der Sozialisierung der kleinbürgerlichen Familie zuteil. Die Institution der Familie fällt bei Hegel in den Bereich der Sittlichkeit und ist folglich die Basis für die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. Erlaubt man der Frau nicht den Ausweg aus dem geschlossenen System der Familie, gibt es keine Überwindung ihrer Natürlichkeit und keinen Fortschritt in Richtung des Geistes, der ja nach Hegel die vollkommene Freiheit verspricht. Somit liegt ein grundlegender Widerspruch in Hegels Philosophie der Freiheit vor. Aus diesem Grund hat die Frauenfrage Despot zufolge das Potential Hegels dialektisch-spekulative Methode radikal in Frage zu stellen.

Despot unternimmt keinen Versuch Hegels Geschlechtertheorie etwas Positives abzugewinnen oder durch eine feministische Lesart neu zu interpretieren, um sein Werk auch für Feminist\*innen fruchtbar zu machen. Für sie liegt der Nutzen von Hegels Werk darin, ein genaues Bild der modernen, bürgerlichen Freiheitskonzeption zu erlangen und in einem weiteren Schritt deren Ausschlüsse zu analysieren. Ihre analog an die marxsche Hegelkritik angelegte Deduktion der Kategorie „Frau“ soll als methodische Grundlage für die Legitimierung der Frauenfrage dienen. Sie nutzt bestehende philosophische Zugänge und Verfahren und will gleichzeitig über die bisherigen Grenzen der Philosophie hinausgehen.

## 6. Sažetak

Ovaj rad istražuje feminizam u Jugoslaviji 1970-ih i 1980-ih s posebnim naglaskom na društveno-politički kontekst i suvremenu filozofsku raspravu. Razmatran je s jedne strane daljnji razvoj marksističke teorije u samoupravnoj verziji jugoslavenskog socijalizma od strane teoretičara komunističke partije Jugoslavije. S druge strane predstavljen je stvaralački, nedogmatski marksizam „filozofije prakse“, čiji su se mislioci okupili oko časopisa *Praxis*. Ova humanistička vizija marksizma pod snažnim utjecajem njemačkog idealizma, Marxovih *Ranih radova* kao i inozemnih marksističkih (Gramsci, Lukács, Bloch) i nemarksističkih filozofa je bila i polazna točka rada Blaženke Despot, koja je također objavljivala u časopisu *Praxis*. Posebnost reinterpretacije marksističke filozofije u Jugoslaviji bila je koncepcija pojedinačnog ljudskog bića kao slobodnog, stvaralačkog bića prakse. Djelatnost subjekta i razmatranje pojedinca kao nositelja revolucije umjesto kolektiva radničke klase čine načelnu ideju filozofije prakse. To je otvorilo diskusiju o pojmu slobode i, u slučaju Blaženke Despot, dovelo do rasprave s Hegelovom filozofijom slobode.

Liberalizacija socijalističkog sustava, mogućnost izražavanja suprotnih mišljenja i otvaranje prema alternativnim strujama unutar socijalističkog sistema obilježavaju promjenu vladajuće prakse u Jugoslaviji. Novija istraživanja o jugoslavenskom socijalizmu shvataju socijalizam kao kompleksan splet vlasti i svakodnevnih praksi, a ne kao jedinstven centar moći izveden iz državnih institucija i zakona. Zbog toga treba ispitivati postojeće prostore za slobodno djelovanje koje je samoupravni socijalizam omogućio ili barem nije protiv njih intervenisao. Pokazalo se da je u autoritarnoj Jugoslaviji postojalo nekoliko *pockets of freedom* (Spaskovska 2017) odnosno prostora bez uplitanje države (Höpken 2013) koja su postala mjesta nastanka i izražavanja neslaganja (eng. *dissent* vgl. Lóránd 2018). Pored alternativnog marksizma i omladinske kulture tu se može svrstati ženski pokret.

U Jugoslaviji se zapravo vodila živa feministička diskusija. Vrijedno je spomenuti da su u socijalističkoj republici Hrvatske i Slovenije upravo dvije uvažene žene komunističke partije, koje su prateći partijsku liniju odbile autonomni ženski pokret i feminizam u Jugoslaviji, omogućile pristup feminističkoj literaturi iz kapitalističkog zapada kao i njezinu raspravu. U 1970-ima žene koje su se počele baviti feminizmom okupljale su se u feminističkim grupama kako bi pokrenule autonomnu teorijsku raspravu o ženskom pitanju i osnovala novi pristup feminizmu. Kritika ovih žena inspirisane feminizmom imala je namjeru da razotkrije jaz između revolucionarnog diskursa i socialističke stvarnosti poput socijalne kritike studentskog pokreta i filozofije prakse. Feministička društvena kritika u obliku akademskih radova, feminističke proizvodnje znanja i feminističkog povezivanja smatra se dijelom kritički

angažiranog i antinacionalističkog civilnog društva i novih društvenih pokreta. Iako je komunistička partija odbila feminizam, sloboda izražavanja i institucionalizacija feminističkih skupina unutar socijalističke infrastrukture bile su moguće.

Postojeći prostor za raspravu o ženskom pitanju i feministička diskusija koju su pokrenule angažirane žene doveli su do prvog autonomnog feminističkog skupa u Jugoslaviji i istočnoj Europi, konferencije "*Drug-ca Žena*" u Beogradu 1978. godine. To je bio početak javne tematizacije seksizma i rodne diskriminacije, kao i bitan korak za sudjelujuće žene u smjeru njihove samosvijesti i njihovog samopoimanja kao feministkinje. U 1980-ima su se feministički članci već pojavili u masovnim medijima i bulvarskoj štampi čime se dosegla šira čitalačka publika.

Feminističke pozicije, u smislu težnje za ravnopravnošću žena, međutim nisu ograničene na ovaj oporbeni oblik. Neki stavovi predstavnika partije i predstavnica ženskih organizacija (AFŽ i poslje KDAŽ) također zagovaraju emancipaciju žena zato što je socijalistička ideologija u suštini podržavala rodnu jednakost. Ta su obećanja o jednakosti u nekim pogledima bila i praćena akcijama, posebno u okviru pravnih regulacija. Ukupna feministička praksa u Jugoslaviji iz navedenih razloga doprinosi dekonstrukciji stereotipne dihotomije države naspram feministkinja odnosno emancipacije žena.

Mnogo citirano mišljenje da je KPJ zauzela stav da će se emancipacija žena automatski dovršiti revolucijom radničke klase i potom provedbom socijalističkog sustava, može se opovrgnuti analizom jedne rasprave o položaju žene u Jugoslaviji u časopisu *Naše teme* između predstavnica partije i feministkinjama. Odmičući se od ove početne ideje komunistička partija je priznala da poželjena jednakost žena i muškaraca još nije postignuta i da su daljnje mjere potrebne. Usprkos tome KPJ u svojoj paradigmi da klasno pitanje istovremeno rješava žensko pitanje. Nezavisno tretiranje ženskog pitanja tumačeno je kao odvajanje od radničkog pokreta i dosljedno je odbijeno. Po mom mišljenju, stav KPJ može se pogodno nazvati ortodoksno-marksističkim konceptom emancipacije, koji povezuje neke osnovne feminističke pozicije sa socijalističkim antifeminizmom. Ovaj socijalistički antifeminizam razlikuje se od desnog antifeminizma po specifičnosti da se jednakost muškaraca i žena sama po sebi nije dovodila u pitanje kao i u nedostatku mizogine argumentacije kao što je biološki determinizam. Odbijanje samostalne rasprave o ženskom pitanju se međutim utemeljilo na tvrdnji da je feminizam buržoaski import s kapitalističkog zapada sa namjerom da rascijepa radničku klasu. U ovom kontekstu valja istaknuti da se marksistička teorija u Jugoslaviji razvijala i reinterpretirala od 1950-ih, ali novi teorijski pristup ženskom pitanju se konstanto odbijao sve do 1980-ih.

Zagovornice nove feminističke teorije, s jedne strane afirmiraju socijalističku teoriju zbog načelne komunističke ideje rodnog egalitarizma, i s druge strane razotkrivaju njene nedostatke i slijepe točke. One kritiziraju prividni univerzalizam socijalističke retorike, koji u suštini čovjeka smatra muškarcem, i ukazuju na zanemarene strukturne probleme u socijalističkoj teoriji, suvremenoj filozofiji i u stvarnosti samoupravnog društva.

Njihov zahtjev za utemeljenjem nove teorije koja pristupa ugnjetavanju žena kao samostalnoj tematici prvenstveno se oslanja na metodu prikazivanja mehanizama isključivanja drugog odnosno druge ili posebnog. Zato feministkinje teže ukindanju ovog a priori konstruisanog rascjepa između općeg i posebnog. Osim toga uspoređuju i izjednačavaju kategoriju klase sa kategorijom roda. U vezi s tim pokazuje se srodnost s feminističkom raspravom o intersekcionalnosti u SAD-u, u kojoj se diskriminacija analizira kao složen i interagirajući sistem u kojemu su određeni oblici diskriminacije zasnovani na različitim kategorijama identiteta kao što su rod, spol, rasa, klasa i seksualna orijentacija. Jugoslavenski feminizam stoga nije *strange case* (Zaharijević 2017), već je – poput ostalih feminističkih, intelektualnih ili alternativnih struja – proizvod svog vremena i prostora.

Blaženka Despot, profesorica filozofije, autorica u časopisu *Praxis* i članica grupe *Žena i društvo* u Zagrebu, istaknuta je osoba u kontekstu marksističke i feminističke teorije. Ona u svojim člancima o ženskom pitanju i posebno u radu *Što žene imenuju muškim mišljenjem?* (1987) postulira marksistički feminizam koji legitimizira feminističkom kritikom Hegela. Ona analizira kako se u filozofiji žene tretiraju kao nepovijesno biće izvan vremena. To ima za posljedicu sprječavanje njihove samosvijesti i konstitucije kao subjekta, kao i njihove mogućnosti da utiču na povijest. Despot kritizira bio-logiku zapadnjačke misli i zahtjeva novi odnos prema prirodi i proizvodnji života. Ona je protiv čisto formalne, pravne jednakosti muškaraca i žena, budući da takav pristup ostaje u granicama malograđanskog mišljenja i rodne binarnosti. Despot zamišlja istinski samoupravni socijalizam kao bezklasno i bezrodno društvo. Kako bi osnovala utemeljenje ženskog pitanja i feminizma kao samostalno teorijsko područje unutar marksističke teorije, Despot se vraća na Marxovu kritiku Hegelove filozofije prava, u kojoj je izveo dedukciju proletarijata. Analogno Marxovom metodičkom pristupu, Despot razrađuje relevantnost kategorije žene koja je, poput kategorije proletarijata, bila zanemarena u Hegelovoj filozofiji slobode. Despot također smatra da pojmovi klase i roda interferiraju, pošto su žene opterećene proleterskom i muškom eksploatacijom. U njezinoj kritici Hegela, Despot dokazuje da se kod Hegela žene pojavljuju isključivo kao predstavnice obitelji i pijeteta te su povezane s pasivnošću, intuicijom i prirodnošću. U Hegelovom protoku umnosti građanskog društva za žene ne postoji mogućnost direkcije koja omogućuje

muškarcu prelazak u sferu rada i države te sudjelovanje u društvu i povijesti. Ženi je na ovaj način dodjeljena uloga njege i socijalizacije malograđanske obitelji. Institucija obitelji kod Hegela spada u sferu običajnosti i s toga čini osnovu građanskog društva i države. Ako ženama nije dopušten izlaz iz ovog zatvorenog obiteljskog sistema, onemogućeno im je prevladavanje prirodnosti i napredak u protoku umnosti, koji, prema Hegelu, obećava potpunu slobodu. Dakle, Despot nalazi da postoji osnovna kontradikcija u Hegelovoj filozofiji slobode u kojoj su svi ljudi kao apstraktni subjekt prava jednaki ali u stvarnosti ne. Stoga tvrdi da žensko pitanje može radikalno dovesti u pitanje Hegelovu filozofiju slobode i dijalektičko spekulativnu metodu.

## 7. Literaturverzeichnis

- Arsenijević, Damir & Petrović, Jelena (2011): „Uvod“ in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 7-9
- Bakić-Hayden, Milica (1995): „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia“ in: *Slavic Review*, Vol. 54, Nr. 4, S. 917-931
- Baleva, Martina (2016): „Den männlichen Balkan gibt es nicht. Überlegungen zum visuellen Balkanismus als bildgeschichtliche Kategorie“ in: Martina Baleva, Boris Previšić (Hg.), »Den Balkan gibt es nicht«. *Erbschaften im südöstlichen Europa*, Köln u.a.: Böhlau Verlag, S. 93-120
- Baltić, Milutin (1982): „Emancipirati čovjeka a time i žene“ in: *Naše teme*, Nr. 26,/6, S. 1032-1034
- Benderly, Jill (1997): “Feminist Movements in Yugoslavia, 1978-1992” in: Melissa Bokovoy, u.a. (Hg.), *State-Society Relations in Yugoslavia 1945-1992*, Basingstoke: Macmillan, S. 183-209
- Benhabib, Seyla (1996): „On Hegel, Women and Irony“ in: Patricia Jagentowicz Mills (Hg.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, University Park: The Pennsylvania State University Press, S. 25-43
- Bilić, Bojan (2019): „Introduction“ in: Bojan Bilić, Marija Radoman (Hg.), *Lesbian Activism in the (Post-)Yugoslav Space: Sisterhood and Unity*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 1-26
- Biti, Vladimir (2017a): „Introduction: Tua res agitur, tua fabula narratur: *In Search of Lost Sovereignty*“ in: Vladimir Biti (Hg.), *Claiming the Dispossession. The Politics of Hi/storytelling in Post-imperial Europe*, Leiden: Brill, S. 1-15
- Biti, Vladimir (2017b): „Ruling (Out) the Province and Its Consequences: Sovereignty, Dispossession, and Sacrificial Violence“ in: Vladimir Biti (Hg.), *Claiming the Dispossession. The Politics of Hi/storytelling in Post-imperial Europe*, Leiden: Brill, S. 19-49
- Bjelić, Dušan I. (2002): “Introduction: Blowing Up the “Bridge”” in: Obrad Savić & Dušan I. Bjelić (Hg.), *Balkan As Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge: The MIT Press, S. 1-22
- Blagojević, Marina (1995): „How it all started...” in: Marina Blagojević, Daša Duhaček, Jasmina Lukić (Hg.), *What can we do for ourselves? East European Feminist Conference*, Belgrade: Center for Women’s Studies, Research and Communication, S. 10-12

- Blaschke, Sabine (1991): *Differenzen in der Lebenssituation von Frauen. Zum Beitrag sozialistischer-feministischer Theorie*, Universität Wien: Dissertation
- Bockenheimer, Eva (2013): *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hamburg: Felix Meiner
- Bogdanić, Luka (2015): „Čemu praxis? Ili o historijskom porijeklu i mjestu Praxisa” in: Borislav Mikulić, Mislav Žitko (Hg.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Zagreb: Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, S. 24-45
- Bonfiglioli, Chiara (2008): *Belgrade, 1978. Remembering the conference «Drugarica Žena. Žensko Pitanje – Novi Pristup?»/ «Comrade Woman. The Women’s Question: A New Approach?» thirty years after*, Utrecht: Master thesis
- Bonfiglioli, Chiara (2011): „“Social equality is not enough, we want pleasure!”: Italian Feminists in Belgrade for the 1978 “Comrade Woman” Conference” in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 115-123
- Bonfiglioli, Chiara (2016): „The First UN World Conference on Women (1975) as a Cold War Encounter: Recovering Anti-Imperialist, Non-Aligned and Socialist Genealogies”, in: *Filozofija i društvo*, Nr. 27/3, S. 521-541
- Bonfiglioli, Chiara (2018): „Feminist Translations in a Socialist Context: The Case of Yugoslavia” in: *Gender & History*, Vol. 30/1, S. 240-254
- Bosanac, Gordana (2004): „Ženskso pitanje i feminizam: kritika Hegelove filozofije slobode i „imenovanje muškog mišljenja“” in: Gordana Bosanac (Hg.), *Izabrana djela Blaženke Despot*, Zagreb: Ženska infoteka, S. 33-36
- Bosanac, Gordana (2006): „Despot, Blaženka (1930-2001)“ in: Francisca De Haan, Krassimira Daskalova, Anna Loutfi (Hg.), *A Biographical Bictionary of Women's Movements and Feminisms: Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th centuries*, Budapest: CEU Press, S.114-117
- Bosanac, Gordana (2008): „Mjesto i značenje Blaženke Despot u suvremenoj hrvatskoj filozofiji“ in: *Filozofska istraživanja*, Vol. 28, Nr. 3, S. 625-637
- Božinović, Neda (1995): „Key points in the history of the women’s movement in former Yugoslavia” in: Marina Blagojević, Daša Duhaček, Jasmina Lukić (Hg.), *What can we do for ourselves? East European Feminist Conference*, Belgrad: Center for Women’s Studies, Research and Communication, S. 13-18
- Brauer, Susanne (2005): *Natur und Sittlichkeit: Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Chicago: Dissertation
- Braun, Eberhard (1992): *»Aufhebung der Philosophie«: Karl Marx und die Folgen*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler

- Braun, Eberhard (1995): „Was heißt Aufhebung der Philosophie? Begriffliche Differenzierung und utopische Funktion bei Marx“ in: Heinz Eidam, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 115-125
- Brey, Thomas (1978): „Zu den Grundlagen des Eurokommunismus: Der jugoslawische Marxismus“ in: *Der Donaauraum*, Vol. 23/1, S. 125-153
- Bronner, Kerstin & Paulus, Stefan (2017): *Intersektionalität: Geschichte, Theorie und Praxis. Eine Einführung für das Studium der sozialen Arbeit und der Erziehungswissenschaften*, Opladen: Verlag Barbara Budrich
- Brujić, Branka (2004): „O humanitetu tehničkog društva“ in: Gordana Bosanac (Hg.), *Izabrana djela Blaženke Despot*, Zagreb: Ženska infoteka, S. 23-26
- Čaćinović, Nadežda (2012): „Veliki narativi feminizma“ in: Lidija Vasiljević (Hg.), *Rod i Ljevica*, Belgrad: Ženski informaciono-dokumentacioni trening centar (ŽINDOK), S. 7-12
- Caglar, Gülay (2013): “Gender Mainstreaming” in: *Politics & Gender*, Vol. 9/3, S. 336-344
- Calic, Marie-Janine (2014): *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*, München: C.H. Beck Verlag
- Cornis-Pope, Marcel & Neubauer, John (2004): „1956/1968: Revolt, suppression, and liberalisation in Post-Stalinist East-Central Europe“ in: Marcel Cornis-Pope, John Neubauer (Hg.), *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*, Vol. 1, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, S. 81-105
- Crowley, David (2015), "The Future Is Between Your Legs: Sex, Art and Censorship in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia." in: *Faktografiadotcom*, online unter: <https://faktografia.com/2015/09/06/the-future-is-between-your-legs-sex-art-and-censorship-in-the-socialist-federal-republic-of-yugoslavia/> (zuletzt abgerufen am 10.08.2019)
- Daskalova, Krassimira (2007): “How Should We Name the "Women-Friendly" Actions of State Socialism?” in: *Aspasia*, Vol. 1, S. 214-219
- Degač, Đurđica (2015): “Praxis i rodna tematika: raskol između akademskog polja i prakse” in: Borislav Mikulić, Mislav Žitko (Hg.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Zagreb: Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, S. 112-125
- Derossi-Bjelajac, Ema (1982): “O zasebnosti ženskog pitanja“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, S. 1035-1036

- Despot, Blaženka (1981): „Žena u kulturi socijalističkog samoupravljanja“ in: *Žena*, Nr. 39/5-6, S. 9-23
- Despot, Blaženka (1982a): „Odnos klasnog i „ženskog pitanja““ in: *Socijalizam u svetu*, Nr. 29, S. 213-214
- Despot, Blaženka (1982b): „Smisao ženskog pitanja“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, Zagreb, S. 1044-1050
- Despot, Blaženka (1984a): „Marksistički feminizam“ in: *Socijalizam u svetu*, Nr. 43, Belgrad, S. 107-109
- Despot, Blaženka (1984b): „Mogućnost utemeljenja marksističkog feminizma“ in: *Naše teme*, Nr. 28/10, Zagreb, S. 1940-1946
- Despot, Blaženka (1987a): *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost
- Despot, Blaženka (1987b): „„Žensko pitanje“ u socijalističkom samoupravljanju“ in: Rade Kalanj, Željka Šporer (Hg.), *Žena i društvo. Kultiviranje dijaloga*, Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske, S. 39-48
- Diaz, Victor Rego (2013): “Gender Mainstreaming” in: *Historical Materialism*, Vol. 21/3, S. 247-250
- Dietrich, Gabriele (1984): „Die unvollendete Aufgabe einer marxistischen Fassung der Frauenfrage“ in: Frigga Haug, Kornelia Hauser (Hg.), *Geschlechterverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus*, Berlin: Argument-Verlag, S. 24-41
- Đokanović Bojana, Dračo Ivana & Delić Zlatan (2014): „Žene u socijalizmu – od urbane emancipacije do ubrzane repatrijarhalizacije“ in: Emin Bošnjak, Saša Gavrić (Hg.), *Zabilježene – Žene i javni život Bosne i Hercegovine u 20. vijeku*, Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar, S. 104-176
- Dota, Franko (2017a): „Autor prvog doktorata o gay Jugoslaviji: 'Suci su ih zvali razvratnim buržujkim dekadentima, kvariteljima omladine i saboterima socijalizma!'“ (Interview mit Franko Dota von Tanja Rudež) in: *jutarnji*, online unter: <https://www.jutarnji.hr/vijesti/hrvatska/autor-prvog-doktorata-o-gay-jugoslaviji-suci-su-ih-zvali-razvratnim-burzujskim-dekadentima-kvariteljima-omladine-i-saboterima-socijalizma/6628299/> (zuletzt abgerufen am 05.08.2019)
- Dota, Franko (2017b): „Kako je bilo biti gej u Jugoslaviji? Pričali smo s čovjekom koji je upravo doktorirao na tu temu“ (Interview mit Franko Dota von Filip Raunić) in: *telegram*, online unter: <https://www.telegram.hr/price/kako-je-bilo-bit-gej-u-jugoslaviji-pricali-smo-s-covjekom-koji-je-upravo-doktorirao-na-tu-temu/> (zuletzt abgerufen am 02.08.2019)

- Drakulić-Ilić, Slavenka & Iveković, Rada (1984a): „Neofeminism – And its “Six Mortal Sins”“ in: Robin Morgan (Hg.) (1996): *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology*, New York: Feminist Press, S. 734-738
- Drakulić-Ilić, Slavenka & Iveković, Rada (1984b): „Yugoslavia: Preface“ in: Robin Morgan (Hg.) (1996): *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology*, New York: Feminist Press, S. 731-734
- Einhorn, Barbara (1993): *Cinderella goes to market: citizenship, gender and women's movements in East Central Europe*, London:Verso
- Feldmann, Andrea (1984): „Eine alternative Frauengruppe in Zagreb. Zwischen Aktivismus und Frauenforschung“ in: Bechtel, Beatrix u.a. (Hg.), *Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens in Wien*, 16. bis 19. April 1984, S. 113-123
- Fetscher, Iring (1977): *Von Marx zur Sowjetideologie. Darstellung, Kritik und Dokumentation des sowjetischen, jugoslawischen und chinesischen Marxismus*, Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg
- Filipović, Muhamed (1993): „Konzeptionen der Philosophie über deren Rolle und Verhältnis zur Gesellschaft“ in: Ursula Rütten (Hg.), *Am Ende der Philosophie? Das gescheiterte »Modell Jugoslawien« - Fragen an Intellektuelle im Umkreis der PRAXIS-Gruppe*, Klagenfurt: Drava, S. 208-213
- Flego, Gvozden (1995): „Das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit. In memoriam Gajo Petrović“ in: Heinz Eidam, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 73-82
- Foucault, Michel (2003): „Fragen an Michel Foucault zur Geographie (Gespräch)“ in: Daniel Defert, François Ewald (Hg.), *Dits et Ecrits*, Schriften in vier Bänden, Band 3, 1976 - 1979, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 38-54
- Geiger Zeman, Marija (2018): „Žensko mapiranje Balkana: prilog „porodnjavanju Balkanizma“ in: *Treća*, Vol. 10, Nr. 1-2, S.54-57
- Golubović, Zagorka (1993): „Nationalismus - eine männliche Domäne? Fragen an Zagorka Golubović“ in: Ursula Rütten (Hg.), *Am Ende der Philosophie? Das gescheiterte »Modell Jugoslawien« - Fragen an Intellektuelle im Umkreis der PRAXIS-Gruppe*, Klagenfurt: Drava, S. 142-151
- Golubović, Zagorka (2009): „Inteligencija u Srbiji je začutala“ (Interview von Stanko Stamenković mit Zagorka Golubović) in: *Politika*, 26.06.2009, online unter: <http://www.politika.rs/sr/clanak/93029/Интелигенција-у-Србији-је-заћутала> (zuletzt abgerufen am 22.05.2019)

- Gržinić, Marina & Reitsamer, Rosa (2008): „Introduction“ in: Marina Gržinić, Rosa Reitsamer (Hg.), *New feminism: worlds of feminism, queer and networking conditions*, Wien: Löcker, S. 13-17
- Haug, Frigga (2008): „Sozialistischer Feminismus. Eine Verbindung im Streit“ in: Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 52-58
- Hegel, G.W.F. (1983): *Vorlesungen über die Ästhetik II* (Ä II), Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Hegel, G.W.F. (1983): *Vorlesungen über die Ästhetik III* (Ä III), Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Hegel, G.W.F. (2017): *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GPR), Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Hegel, G.W.F. (2019): *Phänomenologie des Geistes* (PhG), Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (VPhG), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Helduser, Urte (2002): „Antifeminismus“ in: Renate Kroll (Hg.), *Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung: Ansätze - Personen - Grundbegriffe*, Stuttgart: Metzler, S. 17-18
- Hermann, Anett (2004): *Karrieremuster im Management: Pierre Bourdieus Sozialtheorie als Ausgangspunkt für eine genderspezifische Betrachtung*, Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl.
- Höpken, Wolfgang (2013): „„Durchherrschte Freiheit“: Wie „autoritär“ (oder wie „liberal“) war Titos Jugoslawien?“ in: Hannes Grandits, Holm Sundhausen (Hg.), *Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat?*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 39-65
- Hoppe, Hella (2002): *Feministische Ökonomik. Gender in Wirtschaftstheorien und ihren Methoden*, Berlin: Ed. Sigma
- Humă, Cezara (2016): „Hegel und seine Antigone-Rezeption in der Phänomenologie des Geistes und in den Vorlesungen über die Ästhetik“, in: *Hermeneia*, Nr. 17, S. 72-86
- Ilišin, Vlasta (2004): „Emancipacija in novi socijalni pokreti“ in: Gordana Bosanac (Hg.), *Izabrana djela Blaženke Despot*, Zagreb: Ženska infoteka, S. 37-38
- Iveković, Rada (1982): „Klasno i žensko pitanje“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, S. 1050-1052
- Iveković, Rada (1984): „Noch einmal zum Marxismus und Feminismus“ in: Frigga Haug, Kornelia Hauser (Hg.), *Geschlechterverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus*, Berlin: Argument-Verlag, S. 103-112

- Jagentowicz Mills, Patricia (1996): "Hegels Antigone" in: Patricia Jagentowicz Mills (Hg.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, University Park: The Pennsylvania State University Press, S. 59-87
- Jakiša, Miranda (2013): „Großes Kino der Subversion und Affirmation: Vom Schlagabtausch im Film der jugoslawischen 1960er“ in: Hannes Grandits, Holm Sundhaussen (Hg.), *Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat?*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 185-211
- Jalušič, Vlasta (1998): „Die Geschlechterfrage und die Transformation in Ostmitteleuropa: Kann das Geschlechterparadigma zur „Transformation des Politischen“ beitragen?“ in: Eva Kreisky (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation*, Opladen: Westdt. Verl., S. 450-474
- Jambrešić Kirin, Renata (2011): „O konfliktnoj komplementarnosti ženskog pamćenja: Između moralne revizije i feminističke intervencije“ in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 39-51
- Jančar, Barbara (1985): „The new feminism in Yugoslavia“ in: Sabrina P. Ramet (Hg.), *Yugoslavia in the 1980s*, Boulder: Westview Press, S. 201-223
- Jurak, Karlo (2015): "Praxis u akademskom polju i proizvodnja znanja" in: Borislav Mikulić, Mislav Žitko (Hg.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Zagreb: Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, S. 58-73
- Jurčić, Marko (2011): „Povijest LGBTIQ aktivizma u Hrvatskoj“ in: Saša Gavrić, Lejla Huremović, Marija Savić (Hg.), *Čitanka lezbejskih i gej ljudskih prava*, Sarajevo: Sarajevski otvoreni Centar, Fondacija Heinrich Böll, S. 93-101
- Kajinić, Sanja (2015): "Croatian Women's Movement and Domestic Violence Policy Change: Generational Approach" in: Andrea Krizsan (Hg.), *Mobilizing for Policy Change: Women's Movements in Central and Eastern European Domestic Violence Policy Struggles*, Budapest: Center for Policy Studies CEU, S. 85-121
- Kamin, Tanja & Vezovnik, Andreja (2017): „Slovenia's socialist superwoman: feeding the family, nourishing the nation“ in: *feminist review*, Nr. 117, S. 79-96
- Kanzleiter, Boris (2008) (Hg.): "1968" in *Jugoslawien: Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975; Gespräche und Dokumente*, Bonn: Dietz
- Kanzleiter, Boris (2011): "Rote Universität": *Studentenbewegung und Linksopposition in Belgrad 1964 - 1975*, Hamburg: VSA-Verlag
- Kaser, Karl (2008): *Patriarchy after patriarchy: gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000*, Wien: LIT-Verlag
- Kašić, Biljana & Prlenda, Sandra (2015): "Yugoslav Feminists in Socialism: Disrupting the Mainstream Narratives" in: *Genero: časopis za feminističku teoriju*, Nr. 19, S. 27-48

- Katunarić, Vjeran (1987): „Strukturalne i ideološke varijable ženskog pitanja u Jugoslaviji“ in: Rade Kalanj, Željka Šporer (Hg.), *Žena i društvo. Kultiviranje Dijaloga*, Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske, S. 113-123
- Kavčič, Bogdan (1990): „Women and Power structure: The Yugoslav case“ in: *Sociology* (Supplement), Nr. 23, S. 156-171
- Kesić, Vesna (2002): “Gender and the Ethnic Identities in Transition. The Former Yugoslavia- Croatia” in: Rada Iveković, Julie Mostov (Hg.), *From gender to nation*, Ravenna: Longo, S. 63-80
- Klasić, Hrvoje (2012): *Jugoslavija i svijet 1968*, Zagreb: Naklada Ljevak
- Knežević, Đurđa (2004): „Kraj ili novi početak? – Feminizam od šezdesetih do danas u Jugoslaviji/ Hrvatskoj“ in: Andrea Feldman (Hg.), *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*, Zagreb: Ženska infoteka, S. 247-260
- Kodrnja, Jasenka & Skledar, Nikola (2004): „New-age i moderna“ in: Gordana Bosanac (Hg.), *Izabrana djela Blaženke Despot*, Zagreb: Ženska infoteka, S. 39-42
- Koltan, Michael (2012), „Filozofija „Praxisa“ i studentski prosvjedi 1968. godine“ in: Dragomir Olujić Oluja, Krunoslav Stojaković (Hg.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Zbornik radova sa Međunarodne konferencije o jugoslavenskoj ljevici: Praxis-filozofija i Korčulanska ljetna škola (1963-1974), Beograd: Pekograf, S. 148-172
- Kosing, Alfred (1968): „Karl Marx und die dialektisch-materialistische Abbildtheorie“ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 16, Heft Supplement, S. 7-29
- Koßler, Matthias (2008): „Spekulation, spekulativ“ in: Peter Precht, Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Lexikon Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 572-573
- Krug, Marina (2002): „Postfeminismus“ in: Renate Kroll (Hg.), *Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung: Ansätze - Personen - Grundbegriffe*, Stuttgart: Metzler, S. 313-314
- Lalatović, Jelena (2018): „Nacrt za feminističku balkanologiju“ in: *Genero*, Nr. 22, S. 199-208
- Ler Sofronić, Nada (2011a): „78 Revisited“ (Teil des Transkripts der Konferenz „78 Revisited“ in Sarajevo 2006) in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 127-145
- Ler Sofronić, Nada (2011b): “Ženska pitanja, odmah i ovdje” (Interview mit Nada Ler Sofronić vom 28.11.2011) in: *slobodnifilozofski*, online unter: <http://slobodnifilozofski.com/2011/12/nada-ler-sofronic-mlade-zene-ne-smiju.html#> (zuletzt abgerufen am 11.02.2020)

- Linz, Juan José (2003): *Totalitäre und autoritäre Regime*, Potsdamer Textbücher 4, Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag
- Lóránd, Zsófia (2016): “Socialist-Era New Yugoslav Feminism between “Mainstreaming” and “Disengagement”: The Possibilities for Resistance, Critical Opposition and Dissent” in: *Hungarian Historical Review* 5, Nr. 4, S. 854–881
- Lóránd, Zsófia (2018): *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia*, Genders and Sexualities in History, Cham: Palgrave Macmillan
- Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Malik-Verlag
- Marković, Mihailo (1979): „Praxis: Critical Social Philosophy in Yugoslavia” in: Gajo Petrović, Mihailo Marković (Hg.), *Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, S. xi-xxxvi
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1969), *Marx-Engels Werke* (MEW), Band 3, Berlin: Dietz
- Marx, Karl (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (MEW), Band 40, Berlin: Dietz
- Meißner, Hanna (2008): „Die soziale Konstruktion von Geschlecht – Erkenntnisperspektiven und gesellschaftstheoretische Fragen“ in: *Gender Politik Online*, Juni 2008, online unter (zuletzt abgerufen am 15.01.2019): [https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/soz\\_eth/Geschlecht\\_als\\_Kategorie/Die\\_soziale\\_Konstruktion\\_von\\_Geschlecht\\_\\_\\_\\_Erkenntnisperspektiven\\_und\\_gesellschaftstheoretische\\_Fragen/hanna\\_meissner.pdfv](https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/soz_eth/Geschlecht_als_Kategorie/Die_soziale_Konstruktion_von_Geschlecht____Erkenntnisperspektiven_und_gesellschaftstheoretische_Fragen/hanna_meissner.pdfv)
- Melčić, Dunja (2007): „Abrechnungen mit den politischen Gegner und die kommunistischen Nachkriegsverbrechen“ in: Dunja Melčić (Hg.), *Der Jugoslawien-Krieg: Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 198-200
- Merkel, Wolfgang (2010): *Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Mežnarić, Silva (1985): „Theory and Reality: The Status of Employed Women in Yugoslavia“ in: Sharon L. Wolchik, Alfred G. Meyer (Hg.), *Women, State, and Party in Eastern Europe*, Durham: Duke University Press, S. 214-220
- Milić, Anđelka (1993): “Women and Nationalism in the Former Yugoslavia” in: Nanette Funk, Magda Müller (Hg.), *Gender Politics and Post Communism. Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*, New York/London: Routledge, S. 109-122

- Milić, Anđelka (2011): „Feministički talasi, orijentacije i pokret u jugoslovenskom i srpskom društvu 20. veka“ in: Ivana Milojević, Slobodanka Markov (Hg.), *Uvod u rodne teorije*, Novi Sad: Mediterran, S. 51-64
- Milić, Anđelka (2012): „Socijalizam i feminizam – spojevi i razilaženja“ in: Lidiya Vasiljević (Hg.), *Rod i Ljevica*, Belgrad: Ženski informaciono-dokumentacioni trening centar (ŽINDOK), S. 40-43
- Mirić, Jovan (1982): „Korijeni neravnopravnosti“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, S. 1030-1031
- Miroiu, Mihaela (2007): “Communism Was a State Patriarchy, Not State Feminism” in: *Aspasia*, Vol. 1, S. 97-201
- Miškovska Kajevska, Ana (2017): *Feminist Activism at War. Belgrade and Zagreb Feminists in the 1990s*, New York: Routledge
- Mitrović, Marijana (2011): „Genealogy of the Conferences on Women's Writing at the Interuniversity Center (Dubrovnik) from 1986 to 1990“ in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 157-166
- Mladenović, Lepa (2006): „Počeci feminizma – Ženski pokret u Beogradu, Zagrebu, Ljubljani“ in: *womenngo*, online unter: <https://www.womenngo.org.rs/zenski-pokret/istorija-zenskog-pokreta/217-poceci-feminizma-zenski-pokret-u-beogradu-zagrebu-ljubljani> (zuletzt abgerufen am 11.02.2020)
- Notter, Denise (2017): „Warum hat sie ihren Partner so provoziert? Feminizide – Frauenmorde in Bolivien“ in: *ila*, Nr. 406, S. 41-43
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́ (2010), *The invention of women. Making an African sense of western gender discourses*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press
- Pachinger, Maria (2005): „Sozialistischer und marxistischer Feminismus. Einleitung“ in: Karl Grabke (Hg.), *Sozialistischer und marxistischer Feminismus*, Wien: Arbeitsgruppe Marxismus, S. 9-25
- Papić, Žarana (1977): „Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema“ in: *Žena*, Nr. 3, 106-116, rpt. in: Adriana Zaharijević, Zorica Ivanović, Daša Duhaček (Hg.) (2012), *Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002*, Beograd: Centar za studije roda i politike, S. 31-50
- Papić, Žarana (1995): „Women’s movement in the former Yugoslavia: 1970s and 1980s“ in: Marina Blagojević, Daša Duhaček, Jasmina Lukić (Hg.), *What can we do for ourselves? East European Feminist Conference*, Belgrad: Center for Women’s Studies, Research and Communication, S. 19-22
- Pejić, Bojana (2009): „Proletarier aller Länder, wer wäscht eure Socken? Gleichheit, Dominanz und Differenz in der osteuropäischen Kunst“ in: Bojana Pejić, Edit Andrés

- (Hg.): *Gender check: Rollenbilder in der Kunst Osteuropas*, Wien: MUMOK Museum Moderner Kunst Stiftung Ludwig, S. 16-27
- Petrović, Gajo (1969a): „Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift »Praxis«“ in: Gajo Petrović (Hg.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg: Verlag Rombach, S. 7-21
- Petrović, Gajo (1969b): „Wozu Praxis?“ in: Gajo Petrović (Hg.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg: Verlag Rombach, S. 251-256
- Petrović, Gajo (1972): „Čemu Praxis?“ in: Gajo Petrović, Rudi Supek (Hg.), *Čemu praxis*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, S. 11-17
- Petrović, Jelena (2011): „Društveno-političke paradigme prvog talasa jugoslovenskih feminizama“ in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 59-80
- Popov, Nebojša (2012): „Praksis i antipraksis. Prilog ispitivanju jednog jugoslovenskog paradoksa“ in: Dragomir Olujić Oluja, Krunoslav Stojaković (Hg.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Beograd: Pekograf, S. 90-109
- Popov-Momčinović, Zlatiborka (2013): *Ženski pokret u Bosni i Hercegovini: Artikulacija jedne kontrakulture*, Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar
- Prlenda, Sandra (2011): „Lomeći valove: Feminizam u socijalizmu“ in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 153-156
- Puhovski, Žarko (1993): „Über Fossile und Mutanten. Ansichten von Žarko Puhovski“ in: Ursula Rütten (Hg.), *Am Ende der Philosophie? Das gescheiterte »Modell Jugoslawien« - Fragen an Intellektuelle im Umkreis der PRAXIS-Gruppe*, Klagenfurt: Drava, S. 78-87
- Pusić, Vesna (1982): „Žensko pitanje – da, ne, kako?“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, S. 1037-1039
- Pusić, Vesna (2011): „78 Revisited“ (Teil des Transkripts der Konferenz „78 Revisited“ 2006 in Sarajevo) in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 127-145
- Quante, Michael (2008): „Dialektik“ in: Peter Prechtel, Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Lexikon Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 109-112
- Ramet, Sabrina P. (1995): „Aspects of the Transition from Authoritarianism to Pluralism“ in: Sabrina P. Ramet (Hg.), *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation*, Durham: Duke Univ. Press, S. 3-23
- Ramet, Sabrina P. (1995): „Feminism in Yugoslavia“ in: Sabrina P. Ramet (Hg.), *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation*, Durham: Duke Univ. Press, S. 219-233

- Rauschenbach, Brigitte (2009): „Hegel und der französische Feminismus“ in: Ulrich Johannes Schneider (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin/Boston: Akademie Verlag, S. 163-174
- Rihtman-Auguštin, Dunja (1987): „Patriarchalismus heute“ in: Norbert Reiter (Hg.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan: Beiträge zur Tagung vom 3.-7. September 1985 in Berlin*, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 49-61
- Rojek, Tim (2016): „Dialektischer Materialismus“ in: Michael Quante, David P. Schweikard (Hg.), *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 306-313
- Rother, Rainer (2000): „Fortschritt“ in: Ralf Schnell (Hg.), *Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart: Themen und Theorien, Formen und Institutionen seit 1945*, Stuttgart: Metzler, S. 159-160
- Rüddenklau, Eberhard (2008): „Materialismus“ in: Peter Prechtel, Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Lexikon Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 359-361
- Sauer, Birgit (2006): „Engendering Democracy: Staatsfeminismus im Zeitalter der Restrukturierung von Staatlichkeit“ in: Gert Pickel, Susanne Pickel (Hg.), *Demokratisierung im internationalen Vergleich: Neue Erkenntnisse und Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, S. 251-266
- Schick, Irvin C. (2007): “Christian Maidens, Turkish Ravishers: The Sexualization of National Conflict in the Late Ottoman Period” in: Amila Buturović, Irvin C. Schick (Hg.), *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, London: I.B. Tauris, S. 273-282
- Schiffler-Premec, Ljerka (1993): „Despot, Blaženka” in: Trpimir Macan (Hg.), *Hrvatski Biografski Leksikon*, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, S. 319-320
- Sher, Gerson S. (1977): *Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Bloomington & London: Indiana University Press
- Sklevicky, Lydia (1996): *Konji, žene, ratovi*, Zagreb: Ženska infoteka
- Slapšak, Svetlana (2008): „Mein Feminismus ist eine logische Konsequenz von 1968“ in: Boris Kanzleiter (Hg.), *"1968" in Jugoslawien: Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975; Gespräche und Dokumente*, Bonn: Dietz, S. 92-103
- Slapšak, Svetlana (2011): „Pitanja i odgovori“ (Gespräch zwischen Svetlana Slapšak und Jelena Petrović & Damir Arsenijević in Ljubljana 2011) in: *Pro Femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Sondernr. 2, S. 167-178
- Slapšak, Svetlana (2013): „Žene, Jugoslavija, antikomunistička narkoza i novi kolonijalizam: mape, putevi, izlazi“ in: *Poznańskie Studia Slawistyczne*, Vol. 5, S. 249-263

- Šoljan, Marija (1981): „Uz natječaj '81 „Žena u kulturi i umjetnosti“. Mišljenja i konverzije“ in: *Žena*, Nr. 39/5-6, S. 2-8
- Šoljan, Marija (1982): „Za širi pristup ženskom pitanju“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, S. 1055-1060
- Spaskovska, Ljubica (2017): *The last Yugoslav generation. The rethinking of youth politics and cultures in late socialism*, Manchester: Manchester University Press
- Stefanov, Nenad (2013): „„Dialektische Phantasie“ unter Bedingungen autoritärer Herrschaft: Die philosophische Sommerschule auf der Adria-Insel Korčula 1964-1974“ in: Hannes Grandits, Holm Sundhaussen (Hg.), *Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat?*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 157-183
- Steindorff, Ludwig (2009): „Zwischen Aufbruch und Repression: Jugoslawien 1945-1966“ in: Dunja Melčić (Hg.), *Der Jugoslawien-Krieg: Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 192-197
- Stojčić, Marijana (2009): „Proleter i svih zemalja – ko vam pere čarape? Feministički pokret u Jugoslaviji 1978-1989“ in: Đorđe Tomić, Petar Atanacković (Hg.), *Društvo u pokretu. Novi društveni pokreti u Jugoslaviji od 1968. do danas*, Novi Sad: Zola Štampa, S. 108-121
- Sučeska, Alen (2012): „Spekulativnost praxis-filozofije: Pokušaj marksističke kritike“ in: Dragomir Olujić Oluja, Krunoslav Stojaković (Hg.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*, Beograd: Pekograf, S. 131-147
- Sundhaussen, Holm (2014): *Jugoslawien und seine Nachfolgestaaten 1943-2011. Eine ungewöhnliche Geschichte des Gewöhnlichen*, Wien: Böhlau Verlag
- Šušar Stipe (1982): „Feminizam kao konzervativizam“ in: *Naše teme*, Nr. 26/6, S. 1040-1043
- Tito, Josip Broz (1952): „Kampf der Kommunisten Jugoslawiens für die sozialistische Demokratie“ in: Presse- und Informationsabteilung der Jugoslawischen Botschaft (Hg.), *Der VI. Kongreß der kommunistischen Partei Jugoslawiens*, Bonn, S. 3-92
- Tlostanova Madina, Thapar-Björkert Suruchi, Koobak Redi (2019): „The postsocialist ‘missing other’ of transnational feminism?“ in: *Feminist Review*, Nr. 121, S. 81 –87
- Tlostanova, Madina (2012): „Postsocialist ≠ postcolonial? On post-Soviet imaginary and global coloniality“ in: *Journal of Postcolonial Writing*, Vol. 48, Nr. 2, S. 130-142
- Todorova, Maria (1993): „The Bulgarian Case: Women's Issues or Feminist Issues?“ in: Nanette Funk, Magda Mueller (Hg.), *Gender Politics and Post-Communism. Reflections from Eastern Europe and the former Soviet Union*, New York: Routledge, S. 30-38
- Todorova, Maria (2009): *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press

- Vasić, Vladana (2012): „Pravo“ in: Jasmina Čaušević, Saša Gavrić (Hg.), *Pojmovnik lezbejske, gej, biseksualne i transrodne (LGBT) kulture*, Sarajevo: Sarajevski otvoreni Centar, Fondacija Heinrich Böll, S. 345-360
- Veljak, Lino (2015): „Tipologija kritike *praxisa*“ in: Borislav Mikulić, Mislav Žitko (Hg.), *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Zagreb: Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, S. 48-57
- Vesić, Jelena (2014): „The Conference Comrade Woman – Art Program (On Marxism and Feminism and Their Mutual Political Discontents)” in: *tranzit*, online unter: <http://tranzit.org/exhibitionarchive/the-conference-comrade-woman-art-program/> (zuletzt abgerufen am 21.03.2018)
- Vranicki, Predrag (2003): *Filozofija Historije III. Nakon Drugoga svjetskog rata*, Zagreb: Golden marketing
- Vušković, Lina & Trivunac, Sofija (1998): „Feministička grupa Žena i Društvo“ in: Marina Blagojević (Hg.), *Ka vidljivoj ženskoj istoriji. Ženski pokret u Beogradu 90-ih*, Belgrad: Margo Art, S. 47-60
- Weissenbacher, Rudy (2009): „Sozialismus in Jugoslawien. Die Selbstaflösung des Entwicklungsstaats“ in: Joachim Becker, Rudy Weissenbacher (Hg.), *Sozialismen: Entwicklungsmodelle von Lenin bis Nyerere*, Wien: Promedia Verlag, S. 74-97
- Zaharijević, Adriana (2013): „Being an Activist: Feminist citizenship through transformations of Yugoslav and post-Yugoslav citizenship regimes“ in: *CITSEE Working Paper Series*, Nr. 28, S. 1-30
- Zaharijević, Adriana (2015): “Dissidents, disloyal citizens and partisans of emancipation: Feminist citizenship in Yugoslavia and post-Yugoslav spaces” in: *Women's Studies International Forum*, Vol. 49, S. 93-100
- Zaharijević, Adriana (2017): „The Strange Case of Yugoslav Feminism: Feminism and Socialism in ‘The East’“ in: *Montenegrin Journal for Social Sciences*, Vol. 1/2, S.135-156
- Životić, Miladin (1993): „»Das andere Serbien« - Unabhängige intellektuelle Opposition. Ein Gespräch mit Miladin Životić“ in: Ursula Rütten (Hg.), *Am Ende der Philosophie? Das gescheiterte »Modell Jugoslawien« - Fragen an Intellektuelle im Umkreis der PRAXIS-Gruppe*, Klagenfurt: Drava, S. 108-117
- Zrnić, Dijana (2015): “Yugoslav Literature under (Il)Legal Censorship: 1945-1990” in: Marcelo Galuppo et al. (Hg.), *Human Rights. Rule of Law and the Contemporary Social Challenges in Complex Societies*, Belo Horizonte: Initia Via, S. 958-973

## 8. Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht den Feminismus in Jugoslawien in den 1970er und 1980er Jahren unter besonderer Berücksichtigung des gesellschaftspolitischen Kontexts und der zeitgenössischen philosophischen Diskussion. Dabei wird auf die Weiterentwicklung der marxistischen Theorie durch die jugoslawischen Parteitheoretiker\*innen sowie auf den humanistischen Marxismus der *Praxis*-Philosoph\*innen eingegangen. Die feministische Gesellschaftskritik in Form von wissenschaftlichen Beiträgen, feministischer Wissensproduktion und Vernetzung wird als Teil der kritisch-engagierten, zivilgesellschaftlichen und antinationalistischen Neuen Sozialen Bewegungen gesehen. Auch wenn die feministische Kritik seitens der Parteitheoretiker\*innen inhaltlich auf massive Ablehnung stieß, waren die freie Meinungsäußerung und die Institutionalisierung der feministischen Gruppen innerhalb der sozialistischen Infrastruktur möglich. Die feministische Praxis in Jugoslawien trägt somit in vielfacher Weise zur Dekonstruktion der stereotypen Dichotomie von Staat vs. Feministinnen\* bzw. Frauenemanzipation bei. Die Position der KPJ hinsichtlich der Frauenfrage, welche sie bedingungslos der Klassenfrage unterordnet, wird als orthodox-marxistische Emanzipationskonzeption definiert. Demgegenüber fordern die sozialistischen Feministinnen\* ein intersektionales Verständnis von Klassen- und Frauenfrage sowie eine autonome Frauenpolitik. Blaženka Despot legitimiert die Behandlung der Frauenfrage in der marxistischen Theorie durch eine feministische Hegelkritik, indem sie den Ausschluss der Frauen aus Hegels Freiheitskonzeption aufzeigt, welcher auch Marx entgangen ist. Sie plädiert für eine Überwindung der Geschlechterdichotomie und ein neues Verhältnis zur Natur ohne Machtansprüche.

### Abstract in English:

The present work examines feminism in Yugoslavia in the 1970s and 1980s taking account of the socio-political context and the contemporary philosophical discussion. Therefore the redevelopment of Marxist theory by Yugoslav party theorists and the humanistic Marxism of the *Praxis* philosophers are presented. The feminist critique in the form of academic work, feminist knowledge production and networking is regarded as part of the anti-nationalist New Social Movements in the realm of civil society. Although the feminist critique was condemned by party theorists in terms of content, freedom of expression and the institutionalization of feminist groups within the socialist infrastructure were possible. Thereby feminist practice in Yugoslavia contributes in various ways to deconstructing the stereotypical dichotomy of state vs. feminists\* respectively women's emancipation. The position of the LCY concerning the women's question, which was unconditionally subordinated to the class question, is defined as an orthodox-Marxist conception of emancipation. In contrast, the socialist feminists\* demand an intersectional understanding of class and women's issues as well as an autonomous women's policy. Blaženka Despot legitimizes the treatment of the women's question in Marxist theory with a feminist critique of Hegel by showing the exclusion of women in Hegel's conception of freedom, which was also neglected by Marx. She advocates overcoming the gender dichotomy and shaping a new relationship towards nature without claims to power.