

Vorwort

von Gérard Raulet

»Was ist das Eigentum?« Die Antwort gehört mittlerweile zu den geflügelten Worten der politischen Ideengeschichte: »Eigentum ist Diebstahl« (*«La propriété, c'est le vol»*). Sie verweist auf eine Tradition politischen Denkens, die ihren Ursprung im *Discours sur l'inégalité* (*Diskurs über die Ungleichheit*) von Rousseau nimmt: »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: »Das ist mein« und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.« Von vornherein erscheint die bürgerliche Gesellschaft selbst, wiewohl sie die Menschen vereinigt, als ein notwendiges Übel, dem man abhelfen muss, indem man eben das Grundprinzip der menschlichen Vereinigung hinterfragt und womöglich praktisch verändert. Auch der Titel von Proudhons 1849 verfassten *Confessions d'un révolutionnaire* (*Bekenntnisse eines Revolutionärs*) knüpft vielleicht nicht zufällig an Rousseaus *Confessions* an. Die Parallele mit Rousseau, die oft gezogen wurde, mag zwar, wie oft (insbesondere von Karl Marx in seinem Verriss *Misère de la philosophie - Das Elend der Philosophie*) angewendet wurde, auch nicht so triftig sein. Im Gegensatz zu jenen Rousseaus enthalten ja Proudhons Bekenntnisse nichts weinerlich Persönliches und Nostalgisches, sondern sind viel eher ein Manifest, nämlich das Protokoll seiner feurigen Stellungnahme in der Nationalversammlung am 31. Juli 1848. Immerhin trifft die Parallele in einem Punkt zu: Für beide ist das Eigentum *kein Naturrecht, sondern nur ein Faktum*, das erst nachträglich gerechtfertigt wurde.

Wie es zu jeder mythischen Kämpferfigur gehört, die in die Wirren der Politik hineingerissen wurde und einen eigenen Weg zeichnete, wurde Proudhon viel Verleumderisches nachgesagt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch Marx' überspitzte Reaktionen (im Guten wie im Schlechten) dazu gezählt werden müssen. Sie fangen mit einem überschwänglichen Lob auf das Buch über das

Eigentum an. Stand doch die Frage des Eigentums von Anbeginn im Mittelpunkt seiner eigenen Rekonstruktion der Produktionsweise. Aber gerade daran, an dem Verständnis des Eigentums, wird sich die Entzweiung zwischen Marx und Proudhon entfachen. In der *Heiligen Familie*, die erst 1845 erschien, aber schon 1843 entworfen wurde und in der er die vergeblichen Versuche der Junghegelianer verhöhnt, das emanzipatorische Erbe Hegels anzutreten und dieses durch eine aufgeblasene Form des Selbstbewusstseins, die sog. »kritische Kritik«, in die Kämpfe der Gegenwart zu überführen, widmet Marx der Bedeutung Proudhons für eine Kritik im Namen der Masse fast 50 Seiten: »Proudhons Schrift ›Qu'est-ce que la propriété?‹ hat dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Sieyès' Schrift ›Qu'est-ce que le tiers état?‹ [*Was ist der dritte Stand?*] für die moderne Politik hat. [...] Proudhon schreibt nicht nur im Interesse der Proletarier; er selbst ist Proletarier, Ouvrier. Sein Werk ist ein wissenschaftliches Manifest des französischen Proletariats und hat daher eine ganz andre historische Bedeutung als das literarische Machwerk irgendeines kritischen Kritikers.«

In den Monaten, in welchen er Proudhons Werk hoch schätzt, befindet sich Marx' eigenes Denken über politische Ökonomie in einer Übergangsphase. Proudhons Buch, welches das Eigentum als ein Faktum versteht, an dem die Entfaltung gerechter Verhältnisse unter den Menschen sich stößt, entspricht durchaus dem Entwicklungsstand der *Pariser Manuskripte* (1844), in welchen die Möglichkeit einer Dialektik der Befreiung, wie Hegel sie gedacht hat, durch dieses Faktum blockiert wird. In der *Judenfrage* setzt sich Marx mit den Verfassungen, die aus der französischen Revolution hervorgegangen sind, der Verfassung von 1791 und der radikaleren Verfassung von 1793, auseinander und wirft ihnen vor, durch die Gleichsetzung der Nutznießung von Kapitalerträgen, von Gütern oder von Produkten der Arbeit die herrschende bürgerliche Ordnung zu bestätigen. Ganz in demselben Sinn, wenn auch pauschaler, prangert Proudhon das vermeintliche Eigentumsrecht *als Recht* an. Marx' Einverständnis mit Proudhon hat also sehr wahrscheinlich darin bestanden, dass das Pochen

auf das *Faktum* des Eigentums seiner eigenen materialistischen bzw. »massiven« Denkstrategie entsprach: jener Strategie, die allen Philosophien des Geistes die massive materielle Wirklichkeit (worunter er natürlich auch die Existenz der Masse als dem wirklichen Subjekt der Geschichte versteht) entgegensetzt.

Die Entfremdung findet wenige Monate darauf statt. Es ist selbstverständlich im begrenzten Rahmen dieses Vorworts unmöglich, auf alle einzelnen Hintergründe und Motive einzugehen, die zu ihr geführt haben. Fest steht allerdings, dass die engeren Beziehungen, die Proudhon inzwischen mit Karl Grün pflegte, bei Marx und Engels Misstrauen geweckt haben. Als Marx aus Brüssel am 5. Mai 1846 versuchte, Proudhon für eine internationale propagandistische Aktion zu gewinnen, fügte er seinem Brief eine Nachschrift hinzu, in der er kein Blatt vor den Mund nimmt: »Hiermit warne ich Sie vor dem Herrn Grün, der sich derzeit in Paris aufhält. Dieser Mensch ist nichts als ein literarischer Hochstapler, eine Art Scharlatan, der mit modernen Ideen hausieren will. Er bemüht sich, seine Unwissenheit hinter arroganten und hochtrabenden Phrasen zu verbergen, schafft es aber lediglich, sich mit diesem Kauderwelsch lächerlich zu machen. Überdies ist der Mann gefährlich. Er nutzt die Beziehungen, die er dank seiner Frechheit mit renommierten Schriftstellern geknüpft hat, um sich aufs hohe Ross zu setzen und sie bei dem deutschen Publikum zu diskreditieren. In seinem Buch über die französischen Sozialisten zögert er nicht, sich als den Lehrer (als Privatdozent, was in Deutschland ein akademischer Titel ist) von Proudhon vorzustellen, er behauptet, ihn in die grundlegenden Axiome der deutschen Wissenschaft eingeweiht zu haben, und macht sich über seine Schriften lustig. Nehmen Sie sich also in Acht vor diesem Schmarotzer. Vielleicht werde ich später noch Gelegenheit haben, Ihnen mehr über diesen Kerl zu sagen.«

Kurz darauf lancierte Proudhon 1847 mit Charles Fauvety und Jules Viard die Zeitung *Le Représentant du Peuple* (*Der Volksvertreter*). In den revolutionären Monaten von 1848 stand Proudhons Radikalität jener von Marx und Engels in nichts nach: Von

dem Skandal, den seine Rede vor der Nationalversammlung auslöste, berichten seine *Confessions d'un révolutionnaire*. Mit 691 von 693 Stimmen erteilte ihm die Nationalkammer einen Tadel, weil er sich zu der Aussage hinreißen ließ, dass das Proletariat, um eine neue Ordnung zu schaffen, nötigenfalls auf die »moyens légaux«, die legalen Wege, verzichten müsse. In den *Confessions* bestätigt er 1849 diese Äußerung: »Die Hoffnung, die Abschaffung des Proletariats auf friedlichem Wege zu erreichen, ist eine Utopie.« Trotzdem ist in Marx' und Engels' *Kommunistischem Manifest* der Bruch endgültig vollzogen. Wenn auch nicht beim Namen genannt, wird Karl Grün im dritten Abschnitt, der der zeitgenössischen sozialistischen und kommunistischen Literatur gewidmet ist, unter der Etikette des »wahren Sozialismus« abgefertigt, während Proudhon – der wenigstens beim Namen genannt wird – zum »konservativen oder Bourgeois-Sozialismus« gezählt wird, dessen zweiter Flügel, die »weniger systematische und mehr praktische Form«, von all denjenigen vertreten wird, die weniger eine Veränderung der politischen Herrschaftsverhältnisse als »nur eine Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse« ohne Abschaffung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse anstreben. Will man Marx' und Engels' Text mit den dazu gehörenden Namen ergänzen, dann denkt man hier an Pierre Leroux, Louis Blanc oder noch Constantin Pecqueur, die keineswegs ahnungslose Träumer waren, aber in Marx' Augen den Irrtum begingen, eine andere politische Strategie zu empfehlen als die revolutionäre Polarisierung der Klassen, wie sie das Kommunistische Manifest als unvermeidbare historische Tendenz darstellt.

All diese Leute waren sich übrigens auch unter sich keineswegs einig. In seinen *Confessions* nennt Proudhon Louis Blanc einen »*socialiste gouvernemental*«, während er selbst für die »*révolution par le peuple*« einsteht. Um seiner Polarisierungsstrategie willen wirft Marx sie alle in einen Topf: »Die sozialistischen Bourgeois wollen die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren.« Das ist zweifelsohne sehr ungerecht, spiegelt aber die Zuspitzung der politischen und ökonomischen Gegensätze wider, die das Ma-

nifest der kommunistischen Partei sortieren und auf den Begriff bringen wollte. Die »Schuld« all dieser Bewegungen bestand in Marx' Augen darin, dass sie zwar durchaus ehrlich an der Basis der Produktions- und Ausbeutungsverhältnisse ansetzten, aber dass sie die Verbindung mit den Herrschaftsverhältnissen nur oberflächlich auffassten und sich einbildeten, man könne letztere von Grund auf »revolutionieren«, wenn man nur den Missständen innerhalb der kapitalistischen Produktionsordnung ein Ende setzen würde. Grundsätzlich hält Marx alle Vorschläge für null und nichtig, die nicht an der Wurzel greifen – an der Produktion. Davon zeugt unter vielen anderen folgende Stelle aus einem späten Brief vom 24. Januar 1865, den er aus London an den Frankfurter Rechtsanwalt Johann Baptist von Schweitzer schrieb: »Vor wenigen Jahren schrieb Proudhon eine Preisschrift – ich glaube von der Lausanner Regierung veranlasst – über die ›Steuern‹. Hier erlischt auch die letzte Spur von Genialität. Es bleibt nichts als der petit bourgeois tout pur.«

Die Parallele mit der heutigen Situation erübrigt sich, da unsere »sozialistischen« oder »sozialdemokratischen« Regierungen nicht einmal den Willen haben, solche »utopischen« steuerpolitischen Maßnahmen zu treffen, anstatt die Politik der Rechten unter falscher linker Flagge durchzuführen. Insofern gehört für uns heute die Welt der ideologischen und politischen Kämpfe des 19. Jahrhunderts auf einen ganz anderen Planeten: nämlich zu der inzwischen fast völlig vergessenen Vergangenheit unserer demokratischen und in gewissem Sinn noch sozialen Rechtsstaaten, an die es freilich unbedingt zu erinnern gilt, im letzten Augenblick vor dem endgültigen Untergang des sozialen Wohlfahrtsstaates, für welchen Marx und Proudhon, bei allen Differenzen auch immer, gemeinsam gekämpft haben.

Von dem Pamphlet *Misère de la philosophie* abgesehen, verfügen wir über mehrere retrospektive Darstellungen, durch Marx selbst, der Gründe (zumindest der theoretischen) seines Bruchs mit Proudhon. Aus dem Brief an Schweitzer, der in der von Schweitzer gegründeten lassalleianischen Zeitung *Der Social-Demokrat*

veröffentlicht wurde, geht hervor, dass Marx nachträglich nicht einmal mehr zu seinem positiven Urteil über *Qu'est-ce que la propriété?* steht. In dieser Zeitung, welche die Ideen von Ferdinand Lassalle propagiert, wird Proudhon mit verstärktem polemischen Nachdruck – obwohl schon etliche Jahre verflossen sind – als Kleinbürger angeprangert, mit einer Wut, die sich zunächst aus der neuen Frontstellung gegen den staatlichen Sozialismus von Ferdinand Lassalle erklären lässt, vielleicht aber auch daraus, dass Marx' Streitschrift *Misère de la philosophie* im Gegensatz zu Proudhons *Philosophie de la misère* seinerzeit in Frankreich keine Resonanz gefunden hat und erst posthum von Bernstein und Kautzky auf Deutsch wieder aufgelegt wurde.

Bernstein und Kautzky haben ihrer Ausgabe den früheren Brief an den russischen Schriftsteller P. W. Annenkow vom 28. Dezember 1846, in dem sich Marx ebenso hart über Proudhon ausspricht, vorangestellt und somit, sozusagen, Marx' Rache wenigstens für die Nachwelt vollzogen. 1885, als diese Ausgabe erschien, war ja das Problem Proudhon noch nicht ganz aus dem Weg geräumt. Man darf nicht vergessen, dass die Mehrheit der Delegierten der *Commune* von 1871 Proudhonisten waren. Auch sein Einfluss auf den Anarchismus (schon in den 1840er Jahren war er mit Bakunin befreundet) und auf jene besondere französische Form der Arbeiterbewegung, die der Anarchosyndikalismus darstellt, ist maßgeblich gewesen. Schon in seinem *Premier Mémoire* von 1840 führt er einen positiven Gebrauch des Anarchiebegriffs ein, indem er die Ablösung der politischen Gewalt durch selbstverwaltete sozio-ökonomische Instanzen vorschlägt – eine Auffassung, an der er im Kontext der Revolution von 1848 festhalten wird. Die Gegner von Marx in der Ersten Internationale haben sich gefreut, daran anknüpfen zu können und aus Proudhon ihre Gallionsfigur zu machen. Proudhon starb 1865 – dem Jahr des bösen Briefs von Marx an Schweitzer. Er konnte deshalb nicht mehr die eigentliche Entfaltung des Syndikalismus im französischen Sinn erleben. Aber ein mächtiger Zweig der gewerkschaftlichen Bewegung, der sowohl Proudhonisten strikter Observanz – die »Mutualisten« – als auch Befürworter eines revolutionären Syнди-

kalismus umfasste, erkannte sich durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch in ihm. Die Wege des deutschen und des französischen Sozialismus haben demzufolge in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts sehr verschiedene Richtungen eingeschlagen. Darauf werde ich zum Schluss noch kurz zurückkommen.

Was Marx Proudhons zweitem Hauptwerk vorgeworfen hat, mag durchaus stimmen: »In der *Philosophie de la misère* springen alle Mängel der Proudhonschen Darstellungsweise im Kontrast zu *Qu'est-ce que la propriété?* sehr ungünstig hervor. Der Stil ist oft, was die Franzosen *ampoulé* [schwülstig] nennen. Hochtrabend spekulatives Kauderwelsch, deutsch-philosophisch sein sollend [...].« Proudhons dialektische Schwäche ist nicht zu leugnen: Seine Auffassung der Dialektik besteht weitgehend darin, die Vor- und Nachteile des Fortschritts der Produktivkräfte einander entgegensetzen. So verringert die Einführung von Maschinen den Kraftaufwand der Arbeiter, andererseits beschleunigt sie aber auch die Tendenz zur Konzentration der Unternehmen und zur Proletarisierung der Arbeitnehmer. Usw. Man lese nur hierzu die Karikatur, die Marx im Brief an Annenkow entwirft und die das Argument seiner Gegenschrift *Misère de la philosophie* zusammenfasst: »Das Monopol ist gut, denn es ist eine ökonomische Kategorie, also eine Emanation Gottes. Die Konkurrenz ist gut, denn sie ist ebenfalls eine ökonomische Kategorie. Was aber nicht gut ist, ist die Realität des Monopols und der Konkurrenz.« (Auch daraus ist heute sicher zu lernen, liest man doch jeden Tag Ähnliches in der Zeitung.)

Aber weder nur an dem Stil von Proudhon noch allein an seinen konkreten Vorschlägen nahm Marx Anstoß, sondern vor allem an der Analyse des Arbeits- und Wertproduktionsprozesses, die ihnen zugrunde lag. Nur scheinbar ist der Bezug des Besitzes auf die Produktion und die daraus folgende Unterscheidung zwischen Besitz und Eigentum bei Proudhon mit der Marx'schen Auffassung vereinbar. Genauer besehen, unterscheidet Proudhon zwischen dem Nießbrauch der Produkte der Arbeit und dem Eigentum der Materie – marxistisch ausgedrückt: des Arbeitsgegen-

standes, d.h. des Bodens, der Rohstoffe, kurzum der Natur: »Bis auf die Materie selbst hat der Mensch alles geschaffen«. Daraus folgen zwei Grundsätze, mit denen Marx zunächst sicher noch einverstanden sein konnte: Erstens ist der Produzent selbst – von dem Nicht-Produzenten nicht zu reden – nur der Nutznießer der Produkte seiner Arbeit (*»Le peuple possède à titre d'usufruit«*); zweitens, und das bezieht sich nun eben auf den Nicht-Produzenten: Alles Kapital ist akkumulierter sozialer Reichtum, über den niemand privat verfügen kann (*»Tout capital accumulé étant une propriété sociale, nul n'en peut avoir la propriété exclusive«*).

Um der fatalen Verwechslung von Nießbrauch und Eigentum zu entkommen, schlug Proudhon unter anderem vor, Volksbanken einzurichten, bei denen man die Produkte der Arbeit gegen eine Bescheinigung des Arbeitsaufwands austauschen würde. Wenn es sich aber so einfach verhielte, dann wäre, wie der französische Soziologe Henri Lefebvre es witzig resümiert hat, »ein handwerklich hergestelltes Schuhpaar genau so viel wert wie ein Automobil« (Henri Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris 1947). Man möge das auf die europäische Wirtschaftsordnung beziehen, in der der Arbeitsertrag eines außerhalb Polens oder Rumäniens eingesetzten und auf der Basis des polnischen oder rumänischen Tarifs bezahlten Arbeiters genau so viel gelten soll (inklusive Arbeitgeberanteil etc.) wie derjenige eines französischen oder deutschen Arbeiters. Irgendwie stimmt hier etwas nicht – oder dann nur, wenn der französische oder deutsche Arbeiter selber nur zum Eineurotarif und jedenfalls unter dem Mindestlohn bezahlt wird – wenn es denn einen gibt. Völlig verschiedene Maßstäbe werden stillschweigend gleichgesetzt, worüber man den ganzen Kontext der *gesellschaftlichen und historischen Bestimmung der Produktivität und des Arbeitswerts* vergisst, oder vielmehr verschweigt. Marx hat diesen ökonomischen Sophismus durchschaut. Die Bestimmung des Tauschwerts nach der bloßen Zahl der Arbeitsstunden (und die daraus folgende Utopie einer »Arbeitswährung«, wie man sie auch bei Rodbertus antrifft) vergisst nicht nur die Konkurrenz und die wechselnden Verhältnisse von Angebot und Nachfrage, sondern vor allem die sozialen

Bedingungen der Produktion. Je nach dem Arbeitskontext oder dem Arbeitsverhältnis, in dem die Arbeit geleistet wird, kostet sie nämlich nicht dasselbe.

Kurzum: Proudhon hat ein, ja *das* Grundgesetz der kritischen politischen Ökonomie verfehlt, nämlich den Begriff der *gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit*, ohne welchen man weder den Wert der Arbeit und den Ausbeutungsgrad noch den Wert der Produkte, den Mehrwert, die Profitrate und die Akkumulation des Kapitals erklären kann. Die Hegelsche Dialektik, in die Karl Grün und Marx selbst ihn eingeweiht haben und deren er sich bedient, um sein System der ökonomischen Kategorien darzustellen, ist nur ein Gewand, das die grundsätzliche Ahistorizität seiner ökonomischen Theorie verdeckt. »Proudhon verwechselt die Ideen mit den Dingen«, heißt es im Brief an Annenkov, der insofern Proudhon gerade den Vorwurf macht, von dem Marx ihn in der *Heiligen Familie* ausnahm. »Indem er die *ökonomischen Kategorien, statt als theoretische Ausdrücke historischer, einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktion entsprechender Produktionsverhältnisse* zu begreifen, sie in präexistierende, ewige Ideen verfaselt«, schreibt Marx in seinem Brief an Schweitzer im Januar 1865, teilt er »die Illusionen der spekulativen Philosophie« und fällt »auf de[n] Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie« zurück. Das Eigentum, dem er den Krieg erklärt, ist nicht einmal der eigentliche Feind: Der eigentliche Feind, »das« Eigentum, jenes *Faktum*, an dem sich Marx in den *Pariser Manuskripten* stieß und das er sich zu durchschauen bemühte, ist *das kapitalistische Eigentum an den Produktionsmitteln*. Wenn also *Was ist das Eigentum?* überhaupt ein epochemachendes Werk gewesen ist, dann »nicht durch neuen Inhalt, so doch durch die neue und kecke Art, Altes zu sagen«. Aber »das Ungenügende der Schrift war schon in ihrem Titel angedeutet [...]. Indem Proudhon die Gesamtheit [der] ökonomischen Verhältnisse in die allgemeine juristische Vorstellung »*das Eigentum*«, »*la propriété*«, verflocht, konnte er auch nicht über die Antwort hinauskommen, die *Brissot* mit denselben Worten in einer ähnlichen Schrift schon vor 1789 gegeben hatte: »*La propriété, c'est le vol.*«

Die außerordentliche Brisanz von Marx' und Engels' Kommunistischem Manifest besteht zweifelsohne darin, dass sie sofort die Verbindung hergestellt haben zwischen den ersten praktischen Vorschlägen Proudhons und anderer revolutionärer Denker und den theoretischen Schwächen, die dahinter steckten. Obwohl er damals noch im Entstehen war, zeigt sich dabei die unleugbare Überlegenheit des Historischen Materialismus als allgemeiner Rekonstruktion der Produktionsweise. Nichtsdestotrotz war es mit dem Proudhonismus noch lange nicht vorbei. Sein Einfluss auf die Arbeiterbewegung blieb insofern nachhaltig, als er – entgegen der feurigen Rede vom Juli 1848 – praktische, ja durchaus *pragmatische* Alternativen zeitigte, beziehungsweise weil er sie gerade als jene »nicht legalen«, aber *effizienten* Wege verstanden hat, an denen die Nationalversammlung so sehr Anstoß nahm. Es sind Traditionen, die in der französischen Arbeiterbewegung lebendig geblieben sind: der »Mutualismus« als eine Alternative zur »freien Assoziation der Arbeiter« – oder eben als deren Konkretisierung. »Das 20. Jahrhundert wird das Zeitalter der Föderationen eröffnen«, prophezeit Proudhon in seinem vorletzten Spätwerk *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (Über das föderative Prinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wieder aufzubauen), das erst 1863 erschien. Auch sein posthum veröffentlichtes Buch – das sehr wahrscheinlich den zweiten Band des *Principe fédératif* bilden sollte und dessen Titel: *La Théorie de la Propriété* (Die Theorie des Eigentums) kennzeichnenderweise an den Anfang seiner theoretischen Karriere wieder anknüpft – ist dieser Prophetie gewidmet.

Bei den meisten Gründerfiguren des revolutionären Syndikalismus lebt in Frankreich der anti-staatliche Geist des Proudhonschen Werks fort. Er liegt auch der Charta von Amiens zugrunde, die 1906 von der *Confédération Générale du Travail* (CGT) angenommen wurde und die völlige Unabhängigkeit der Gewerkschaftsbewegung von politischen Parteien, Staat und Kirche forderte. Der Generalsekretär der CGT, Léon Jouhaux, der sie von 1909 bis 1947 leitete, bekannte sich offen zu Proudhon: »Es ist das Studium von Proudhon im *Cercle libertaire*, das

mich insbesondere zum Arbeiterkampf brachte.« Jouhaux erhob sich gegen die Versuche der SFIO (der Französischen Sektion der Arbeiter-Internationale), die Gewerkschaft zu kontrollieren, sowie gegen die »Bolschewisten«. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er wieder zum Generalsekretär gewählt, aber er musste die Parteiführung mit dem Kommunisten Benoît Frachon teilen und entschloss sich im Dezember 1947 zum Rücktritt, um mit den hinterbliebenen nicht-kommunistischen Mitgliedern der alten CGT die neue CGT-FO (CGT-*Force ouvrière*) zu gründen, die den Grundsätzen der Charta von 1906 treu blieb. Auch in der »neuen«, der Kommunistischen Partei (PCF) nahestehenden CGT hat es seitdem immer eine Strömung gegeben, die die Unabhängigkeit von der Partei behauptete.

Paris, im Dezember 2013
Gérard Raulet