

Inhalt

Vorwort	9
Erstes Kapitel	
Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Merkantilismus	26
1. Die Prinzipien des Merkantilismus – Die Rolle der Gewalt bei der Durchsetzung des Kapitalismus	36
2. Handelskapital und Entwicklung der Produktion – Die führende Rolle der Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert	51
3. Genesis des merkantilistischen Kapitalismus in England	64
3.1 <i>Revolutionierung des Agrarsektors, Handel und ländlich-städtische Manufakturproduktion in England</i>	64
3.2 <i>Englands Aufstieg zur führenden Handelsnation</i>	83
4. Portugal und Spanien. Aufstieg zur Weltherrschaft und Unterentwicklung in der bürgerlichen Welt	102
5. Die Rolle Frankreichs in der merkantilistischen Weltwirtschaft	120
6. Das Gewaltsystem der Produktion in Lateinamerika	128
7. Das System der Weltwirtschaft: Dreieckshandel – Die Integration Afrikas in die merkantilistische Weltwirtschaft	148
8. Das Ende des Merkantilismus im 18. Jahrhundert	159
Zweites Kapitel	
Die englische Politik-Ökonomie des Merkantilismus	167
1. Die Dogmen des Merkantilismus	169
1.1 <i>Philipp Wilhelm von Hornigk und Johann Heinrich Gottlob von Justi: Die kameralistische Lehre vom Geld als Schatz (1684/1755)</i>	170
1.2 <i>Thomas Mun: Verwandlung von Geld in Handelskapital (1625/30)</i>	187

2. Thomas Hobbes' <i>Leviathan</i> (1651): Die Rolle der Gewalt bei der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft	196
2.1 <i>Der Naturzustand. Hobbes' anthropologische Begründung eines „bellum omium contra omnes“</i>	200
2.2 <i>Der Übergang vom Naturrecht zum Naturgesetz und zum Common Wealth durch Vertrag</i>	215
2.3 <i>Die „staatliche Gesellschaft“ und politische Ökonomie des Leviathan</i>	226
3. William Petty: Politische Ökonomie (1662-1687)	256
3.1 <i>Petty's Merkantilismus</i>	257
3.2 <i>Staat und Ökonomie</i>	261
3.3 <i>Werttheorie: Zwischen mythologischer und liberaler Ökonomie</i>	265
4. John Locke: Merkantilismus im liberalen Naturrecht (1690)	280
4.1 <i>Der Doppelcharakter von Eigentum, Freiheit und Gleichheit</i>	290
4.2 <i>Gewalt als Gegensatz zur „Gemeinschaft der Natur“</i>	298
4.3 <i>Privateigentum, Geld, Handel: Zwei Phasen des Naturzustandes</i>	302
5. John Law of Lauriston: Theorie des Papiergeldes. Vom Silber zum Boden als Wertmaß (1705)	325
6. Bernard Mandeville:	
„Private Laster, öffentliche Vorteile“ (1705-1732)	334
6.1 <i>Die These der Bienenfabel, erläutert am Gedicht</i>	335
6.2 <i>Der anthropologisch-triebtheoretische Ansatz der Gesellschaftstheorie: Der Mensch im Naturzustand</i>	341
6.3 <i>Der Übergang in die „politische Gesellschaft“: Der aus Selbstliebe tugendhafte Mensch</i>	349
6.4 <i>Der Tugend-Staat: Mandeville's Kritik des calvinistischen Merkantilismus der Niederlande</i>	359
6.5 <i>Der Leviathan als Handelsstaat: „Private Laster, öffentliche Vorteile“</i>	365

7. David Hume: Übergang vom Handels- zum industriellen Kapital (1752)	383
7.1 <i>Entstehung des Handelskapitals und des Manufakturkapitals</i>	384
7.2 <i>Das System des Handels- und Manufakturkapitalismus</i>	392
8. Thomas Morus und Francis Bacon: Kritik aus Utopia-Amerika	412
8.1 <i>Thomas Morus: Utopia (1515/16)</i>	414
8.2 <i>Francis Bacon: Neu-Atlantis (1624)</i>	438
 Drittes Kapitel:	
Französische Politische Ökonomie. Die Physiokraten	451
1. Pierre Le Pesant de Boisguilbert: Kritik des Staatsinterventionismus und Geldfetischismus – „laissez faire la nature“ (1695-1714)	454
1.1 <i>Theorie des ökonomischen Systems</i>	458
1.2 <i>Krisentheorie</i>	472
2. François Quesnay: <i>Tableau Économique</i> (1758)	487
3. Anne Robert Jacques Turgot: <i>Betrachtungen über die Bildung und Verteilung der Reichtümer</i> (1766)	521
3.1 <i>Genesis der Klassen</i>	525
3.2 <i>Genesis von Geld und Kapital – Kapitalverwendungen</i>	532
4. Michel de Montaigne: Kritik aus Utopia-Amerika (1580/88)	541
 Ausblick:	
Erosion des Merkantilismus – Prinzipien des Liberalismus	546
 Literatur	 559

Vorwort

Die vorliegende Schrift ist die erste in einer Reihe von Texten über die Epochen der bürgerlichen Ökonomie. Es werden Darstellungen des Liberalismus und des Imperialismus folgen. Den Gesamtzusammenhang habe ich in meiner *Geschichte der ökonomischen Rationalisierung* (Stapelfeldt 1998a) entwickelt. Das Manuskript geht zurück auf Vorlesungs-Notizen, die ich zu Seminaren an der Universität Hamburg um 1985 und nach 1998 angefertigt habe.

Die Absicht ist eine historisch-genetische Darstellung des Systems der bürgerlichen Ökonomie, des „historischen Kapitalismus“ (Wallerstein 1984). Dieses Projekt bedarf vorab einer kurzen Legitimation, die im Text selbst ausgeführt ist: Jede Rekonstruktion der Geschichte erfolgt aus dem Kontext der gegenwärtigen Gesellschaft. Daher setzt eine Erzählung der Geschichte, noch mehr eine Rekonstruktion des logischen Fortgangs der Geschichte, die Erkenntnis der Gegenwart voraus: Die Theorie der Gesellschaft ist die Bedingung der Philosophie der Geschichte. In dieser Entgegensetzung von Gegenwart und Vergangenheit, Gesellschaft und Geschichte, erscheint eine objektivistische Geschichtsphilosophie, eine Projektion der Gegenwart auf die Vergangenheit, unvermeidlich. Der Zirkel ist offenkundig: Die Gegenwart, die historisch erklärt werden soll, wird bei dieser Erklärung immer schon stillschweigend-dogmatisch vorausgesetzt. Indes kann die gesellschaftliche Gegenwart nur begriffen werden, wenn es gelingt, sie immanent zu transzendieren: wenn an der Gegenwart ihre Geschichte erkannt werden kann, wenn an der Gegenwart analog die Potentiale einer vernünftigen Zukunft demonstriert werden können. Eine Erkenntnis, die sich allein auf dem Boden des Gegenwärtigen bewegte, wäre in diesem gefangen; es entzöge sich dem Begreifen. Die Erkenntnis der Gegenwart impliziert so die Erkenntnis einer utopisch gerichteten Geschichte, die Gesellschaftstheorie gelingt einzig als Geschichtsphilosophie. Wie nun die gesellschaftstheoretische Erkenntnis der Gegenwart nur möglich ist, indem diese rückwärts- und vorwärtsgerichtet transzendiert, indem sie als geschichtliche sowie auf Zukunft verweisende Gegenwart begriffen wird, so gelingt auch die Erkenntnis der vergangenen Epochen nur, wenn an ihnen Vergangenes und Zukünftiges immanent freigelegt wer-

den. Im Zentrum der gesellschaftstheoretischen wie der geschichtsphilosophischen Reflexion stehen daher Krisen. Einzig in strukturellen Brüchen weist eine Gegenwart sowohl rückwärts- als auch vorwärtsgerichtet über sich hinaus. Die Gesellschaftstheorie ist als Krisentheorie zugleich Geschichtsphilosophie; von den gegenwärtigen Krisen fällt Licht auf die Krisenpunkte der Geschichte, durch die sich die Epochen der Gesellschaftsformationen voneinander differenzieren. Zwar sind im Projekt, das System der bürgerlichen Ökonomie durch eine historische Rekonstruktion darzustellen, Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie – System und Geschichte – durcheinander vermittelt. Aber das historische Werden ist nicht identisch mit dem logisch-systematischen Werden; der „Gang der Entstehung“ ist verschieden vom „Gang in sich“ (vgl. Hegel Bd. 20, 78-80; Schmidt 1971). Identisch wären sie nur bei einer objektivistischen Geschichtsphilosophie: Wenn eine unreflektiert-unbegriffene Gegenwart nur bewußtlos auf die Vergangenheit projiziert würde. Das logisch Erste erschiene dann – wie in den naturrechtlichen Konstruktionen des Naturzustandes – als historisch Erstes. Der Handelskapitalismus ist nicht das logisch Erste. Der historische Fortschritt ist als Prozeß der Entmythologisierung ein fortschreitender Rückgang hinter den bewußtlosen Mythos (vgl. Platon Bd. III, 509c-511e, 531d-535a), kein rational-deduktiver Fortschritt.

Der Begriff des Merkantilismus bezeichnet die Epoche der Entstehung der kapitalistischen Weltgesellschaft zwischen dem Ende der Renaissance (um 1520) und dem Beginn des Liberalismus (um 1765), zwischen dem Beginn der europäischen Welteroberung und dem Anfang der Industriellen Revolution. Der Begriff ist zum ersten Mal entwickelt worden von Adam Smith (1776/Buch IV/Kapitel I-VII). Zeitgenössische Ökonomen, allen voran William Petty, sprechen von „Politischer Arithmetik“ oder von „Politik-Ökonomie“. Gegenstand der Untersuchung ist die ‚Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert‘: die Genese einer bürgerlichen Weltgesellschaft durch die europäische Welteroberung und den Welthandel. Es handelt sich um die Entstehungsgeschichte, weil in der Epoche des Merkantilismus die bürgerliche Gesellschaft und kapitalistische Ökonomie sich erst als sich selbst reproduzierende, autonome Systeme ausdifferenzieren und daher mit vorbürgerlichen Formen koexistieren. Zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert sind Individuum und Gesellschaft, Gesellschaft

und Natur, Ökonomie und Politik noch nicht so radikal entzweit, wie dies für die Epoche des klassischen Liberalismus konstitutiv ist. Die Geschichte der Verselbständigung von bürgerlicher Gesellschaft und Ökonomie ist zugleich die Geschichte der Verselbständigung der Vernunft. Beides koinzidiert in der Genese abstrakter gesellschaftlicher Verhältnisse (vgl. Marx 1857/58, 24f.). Der Merkantilismus – Handelskapitalismus – ist die bürgerliche Politische Ökonomie der Epoche der europäischen Welteroberung, der Manufakturen und der Reformation. Dieser Form der Politischen Ökonomie entspricht die Form eines rationalen Absolutismus, des ‘Leviathan’.

Das Verständnis der Epoche des Merkantilismus ist für die klassische Gesellschaftstheorie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts von herausragender Bedeutung. Durch die Rekonstruktion der Genesis des Kapitalismus wurde versucht, diesen selbst zu explizieren. Dabei konkurrieren zwei Erklärungen: Karl Marx (1818-1883) legte dar, daß „Gewalt“ der „Geburtshelfer“ des Kapitalismus war und von diesem reproduziert wurde (MEW23, 779). Für Max Weber (1864-1920) hingegen war die Entstehung des Kapitalismus wesentlich ein Prozeß friedlicher religiöser Rationalisierung.

Das Hauptwerk von Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, ist unmittelbar Kritik der liberalen bürgerlichen Politischen Ökonomie: Kritik der Realität, vermittelt durch eine Kritik der Wissenschaft der Politischen Ökonomie. Jede Gesellschaftstheorie muß methodisch die Schwierigkeit bewältigen, daß der Theoretiker seinem Gegenstand selbst angehört. Er kann diesen Gegenstand aber nur erkennen, indem er ihn überschreitet. Da er den Boden seiner Zeit nicht verlassen kann, gelingt das notwendige Transzendieren allein, wenn im Gegenstand selbst ein utopisches Potential enthalten ist und zu Bewußtsein gebracht werden kann. Der Theoretiker kann die soziale Welt also nicht empirisch als eine Tatsachenwelt rekonstruieren: Dann fixierte er die Realität, könnte sie nur unter partiellen Aspekten erkennen unter der Voraussetzung einer bewußtlosen Geltung des Ganzen, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der ihnen entsprechenden Begriffe und Theorien. Die Möglichkeit, die Realität zu transzendieren, ist nur dann gegeben, wenn die Begriffe, mit denen die Realität bestimmt wird, nicht – wie im Tatsachenbewußtsein – unreflektiert vorausgesetzt, sondern einer kritischen Reflexion – Aufklärung – unterzogen werden. Dann

zeigt sich nicht nur, daß der Schein der Tatsachenwelt auf einem seiner selbst bewußtlosen Bewußtsein beruht, sondern daß dieses widersprüchliche – bewußtlos-bewußte, irrational-rationale – Bewußtsein die Möglichkeit seiner Selbstüberschreitung bietet. Die Methode der Gesellschaftstheorie kann also nur die kritische sein: Kritik der Realität durch eine immanente Kritik der Theorien. Marx kritisiert daher nicht empiristisch den Kapitalismus etwa in der empirischen Ausbildung des englischen Industriekapitalismus, sondern er kritisiert den Kapitalismus, der seinem Begriff entspricht, so aber nirgends Realität ist.

Die kritische Theorie der kapitalistischen Ökonomie, die Karl Marx in *Kapital* liefert, kann demnach nur verstanden werden, wenn die Theorie, in denen die kapitalistische Ökonomie ihr Selbstbewußtsein erlangt, expliziert wird. Diese Theorie ist die liberale Wissenschaft der Politischen Ökonomie; die herausragenden Theoretiker sind Adam Smith (1723-1790) und David Ricardo (1770-1823) (vgl: Stapelfeldt 1979, 14ff., 25ff.; Stapelfeldt 1998a, 149ff.). Die liberale Wissenschaft der Politischen Ökonomie ist ebenfalls keine empirische Darstellung des ökonomischen Systems der Zeit – das war weitgehend noch das System des Merkantilismus. Die Theorien Adam Smith's und David Ricardo's konstruieren vielmehr die Politische Ökonomie als System der Menschenrechte: der Freiheit und Gleichheit der Menschen, der Legitimation des Eigentums durch eigene Arbeit. Die Gleichheit explizieren sie ökonomisch als Gleichheit beim Tausch von Ware und Geld. Gleichheit, so wird bewußt, impliziert die Abstraktion vom „Gebrauchswert“ der Waren auf ihren „Tauschwert“ (Smith). Der Tauschwert ist damit als das – gegen die sinnliche Welt verselbständigte – gesellschaftliche Verhältnis bestimmt. Der Tauschwert der Waren wird nun auf 'Arbeit' zurückgeführt: Arbeit gilt als Eigentum und Reichtum schaffende Tätigkeit. Mit dieser Arbeitswerttheorie entspricht Adam Smith der gerade begonnenen Industriellen Revolution. Die Arbeitswerttheorie macht aber auch möglich, den Reichtum eines Menschen oder einer Nation nicht auf die Ausbeutung anderer Menschen und Nationen zurückzuführen, sondern auf eigenen „Fleiß“: denn im Tausch werden nur gleiche Werte getauscht. So wird eine einheitlich-bürgerliche Welt – die Idee des Weltbürgertums und universeller Brüderlichkeit – ökonomisch denkbar. Gilt in dieser Ökonomie aller Reichtum als Produkt eigener Arbeit, gelten alle Menschen und Nationen als Eigentümer ihrer eigenen Produkte und ihrer eigenen Person, so sind sie als freie und

gleiche Menschen und Nationen gesetzt. Diese liberale Wissenschaft ist eine auf Vernunft gegründete Utopie. Die Arbeitswerttheorie konstruiert einen Zustand ohne Ausbeutung von Menschen und Nationen, ohne persönliche Abhängigkeit von Menschen, ohne Kolonien, ohne Gewalt – einen Zustand kosmopolitischer Freiheit und „ewigen Friedens“ (Kant). Damit richtet sie sich kritisch gegen das herrschende System des Handelskapitalismus: die Politik-Ökonomie gewaltsamer Welteroberung und -ausbeutung.

Die *Kritik der Politischen Ökonomie* von Karl Marx ist Kritik des Systems der bürgerlichen Ökonomie, die diesem Selbstverständnis entspricht. Marx nimmt die bürgerliche Utopie auf, um sie zu kritisieren: Die bürgerliche sozialökonomische Utopie ist nicht der Friedenszustand, als der er expliziert wird, sondern Fortsetzung der bisherigen Gewaltgeschichte. Aber dieser Widerspruch läßt sich nur benennen, wenn die bürgerliche Utopie als praktische Idee bewahrt wird. Allein diese Idee führt über die repressive Realität hinaus (vgl. MEW 1, 344-346).

Die Aporie der Politischen Ökonomie, durch die die Friedensutopie in Fortsetzung der Gewaltgeschichte umschlägt, erkennt Marx im Arbeitsbegriff (vgl. Marx an Engels, 8.1.1868; MEW 13, 16-21, 23f.; MEW 23, 56). Die ökonomisch begründeten Menschenrechte – Freiheit, Gleichheit, auf eigene Arbeit gegründetes Privateigentum, „ewiger Friede“ (Kant) – können nur die Utopie einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Krisen versprechen, wenn der Grundbegriff der ‘Arbeit’ differenzlos eingeführt wird. ‘Arbeit’, kritisiert Marx gegen Smith und Ricardo (MEW 23, 94 Anm.; MEW 26.1, 41f., 141-143; MEW 26.2, 403), hat in der liberalen Politischen Ökonomie einen vielfachen Sinn: Bezeichnet wird ‘Arbeit’ als sinnlich-gegenständliche Tätigkeit zur Produktion von Gebrauchswerten, ‘Arbeit’ als abstrakte Arbeit unter dem Gesichtspunkt des Tauscherts und des Austausch gleicher (Arbeits-) Werte, ‘Arbeit’ als Arbeitsprodukt, ‘Arbeit’ als Arbeitskraft, ‘Arbeit’ als subjektive Mühe. Werden diese Bedeutungen identifiziert, dann ergeben sich eine ganze Reihe unlösbarer theoretischer Probleme: Zunächst ist die Differenz von Gebrauchswert und Tauschwert der Ware, weiter von Arbeitsprodukt und Ware, schließlich von Ware und Geld nicht zu explizieren – alles erscheint als Ware, als ein sinnlich-abstraktes Ding, als unmittelbares Wert-Ding. Sodann erscheint die Wertbestimmung durch ‘Arbeit’ nur zirkulär zu gelingen, weil ‘Arbeit’ (als Arbeitskraft) selbst einen Wert hat – die klassische Politische

Ökonomie spricht stets vom „Wert der Arbeit“. Schließlich ist fraglich, wie das Kapital auf der Grundlage der Arbeitswerttheorie erklärt werden kann – denn der „Wert der Arbeit“ (der Arbeitskraft) kann nur als identisch mit dem „Wert der Arbeit“ (des Arbeitsproduktes) aufgefaßt werden. So erscheint, in der Perspektive des differenzlosen Arbeitsbegriffs, die bürgerliche Ökonomie als System ohne Widersprüche und Ausbeutung, als System unmittelbarer Gleichheit.

Die aufgelistete Differenzierung erlaubt es Marx zunächst, den von Adam Smith eingeführten Unterschied zwischen dem Gebrauchswert und dem Tauschwert der Ware, zwischen sinnlichem und abstraktem Reichtum, systematisch geltend zu machen als Widerspruch von Nicht-identischem (Gebrauchswert) und Identität (Wert): Die Ware ist nicht unmittelbar ein Gedankending, sondern wird durch den Akt der realen Identifikation zu einem Wertding (vgl. MEW 26.3, 122ff.; Stapelfeldt 1979, 137ff.). Dieses Thema wird behandelt in der Theorie der „Wertform“ oder „Warenform“ (MEW 23, 62ff.).

Die Differenzierungen im Arbeitsbegriff erlauben sodann eine Erklärung des Kapitals aufgrund der Arbeitswerttheorie, der Theorie des Äquivalententausches. Marx (MEW 23, 161-191) argumentiert: Im Tausch gleicher Arbeitswerte kann kein Wert erzeugt werden. Die Warenzirkulation, insbesondere der Handel, kann daher keine Quelle von Wert sein. Aber auch die Produktion vermag Geld nicht in Kapital zu verwandeln: In der Produktion wird Wert, aber nicht Mehrwert erzeugt. Also muß das Kapital Einheit von Produktion und Zirkulation sein. Geld kann nur dann zu Kapital werden, wenn im Ware-Geld-Tausch – als Tausch gleicher Werte – eine Ware eingetauscht wird, die Quelle von Wert ist. Diese Ware kann nur die Arbeitskraft sein. Indem sie vom Geldbesitzer produktiv konsumiert, also an die Arbeit gesetzt wird, erzeugt sie einen Wert, der bei ausreichend langer Arbeitszeit größer ist als ihr eigener Wert. Dieser Wert ist nun „Mehrwert“, weil der Geldbesitzer – ohne die Regeln des Äquivalententausches zu verletzen – sich einen Wert aneignet, der nicht auf eigener Arbeit beruht. Die „allgemeine Formel des Kapitals“ lautet daher: Geld – Ware Arbeitskraft/Produktion – Geld plus Geldgewinn. Der Tausch gleicher Werte impliziert so die Aneignung ungleicher Werte. Durch diesen Widerspruch erweist sich die Utopie des Äquivalententausches als Ideologie, als reiner Schein.

Marx hebt nun die Voraussetzungen dieser Verwandlung von Geld