

Die Staatsphilosophie B. N. Tschitscherins.

Von Eugen Spektorskij.

Von den russischen Staatswissenschaftlern kennt man im Auslande entweder gar nichts, oder nur das, was sie in den ausländischen Sprachen veröffentlicht haben. Am meisten sind die soziologischen und historischen Arbeiten M. M. Kowalewskijs bekannt. Einiges weiß man auch von A. S. Alexejew, der in den Archiven von Neuchâtel die handschriftlichen Skizzen zu denjenigen „Institutions politiques“ J. J. Rousseaus entdeckt hatte, welche der Absicht des Verfassers nach „L'esprit des lois“ Montesquieus übertreffen sollten, und aus welchen „Le contrat social“ entstand. Endlich ist auch N. M. Korkunow teilweise dadurch bekannt, daß seine „Théorie générale du droit“ in die französische Sprache übersetzt wurde, in welcher die Ideen Duguits vom Staate vorweggenommen wurden. Von Kokoschkin und Lasarewskij weiß man wenigstens, daß sie durch die Bolschewiken ermordet wurden; von den Gelehrten, wie A. D. Gradowskij oder A. L. Blok (Vater des bekannten Dichters) wissen die Ausländer aber gar nichts, ebenso wie sie von demjenigen Gelehrten nichts wissen, den alle obenerwähnten Denker für ihren Lehrer und für den Nestor der russischen Staatswissenschaft hielten, nämlich von B. N. Tschitscherin. Sein Neffe, Exkommisär des Auswärtigen der USSR, ist allen bekannt, während man, mit Ausnahme der Leser des Artikels G. D. Gurwitschs „Die zwei größten russischen Rechtsphilosophen: Boris Tschitscherin und Wladimir Ssolowjew“¹⁾, im Auslande davon keine Ahnung hat, daß B. N. Tschitscherin einer der bedeutendsten russischen Juristen war, und daß er als Staatswissenschaftler den Anspruch darauf erheben kann, einen ehrenvollen Platz unter den Klassikern des XIX. Jahrhunderts einzunehmen.

Die wissenschaftliche Tätigkeit Tschitscherins war außerordentlich reich und vielseitig. Er befaßte sich nicht nur mit der Theorie des Rechtes und des Staates, sondern auch mit der Geschichte der politischen Theorien und Einrichtungen, mit der Soziologie, der Oekonomie, der Politik, mit allen Zweigen der Philosophie, mit der Naturwissenschaft und insbesondere mit der Chemie. Und auf allen diesen Gebieten hinterließ er Arbeiten, deren hoher wissenschaftlicher Wert von den Fachmännern anerkannt ist. Unter anderem gelang es ihm, sich mit Hilfe der philosophischen Analyse der gegenwärtigen Lehre von der Atomstruktur zu nähern. Solche Vielseitigkeit, die dabei keineswegs in Dilettantismus entartete, war die Folge seiner tiefen philosophischen Kultur. Tschitscherin war nicht ein Fachmann, der sich durch die Enge seines Gesichtskreises beschränken läßt. Er war nicht nur ein Gelehrter, der allein nach dem Wissen strebt, sondern er war ein vor allem nach dem Verstehen strebender Denker. Um aber den Sinn des Seins wirklich verstehen zu können, erhob er sich auf eine Höhe, wo die kleinen Sorgen des alltäglichen Lebens nicht hindringen, und von wo das

¹⁾ S. Philosophie und Recht II. 2., 1922—23.

Ende ebenso wie der Anfang sichtbar ist und der ungestümste Strom ein ruhender silberner Streifen zu sein scheint.

Die Denker, welche die Welt *sub specie aeternitatis* betrachten, und welche, um den Vergleich Spenglers zu benutzen, den Blick eines Adlers dem des Frosches vorziehen, verurteilen sich unvermeidlich zur geistigen Einsamkeit. Und Tschitscherin war wirklich einsam wie ein Berg inmitten der Ebene; er war noch einsamer als sein französischer Zeitgenosse Renouvier, der ebenfalls das Leben von der Höhe betrachtete. Es gibt aber noch eine andere, speziell russische Ursache der Einsamkeit Tschitscherins; er hatte nämlich nicht die für die vergangene russische Intelligenz so sehr typische Abneigung dem Staate gegenüber als einer unnötigen und boshaften Einrichtung. Er glaubte nicht an das Idyll der Staatslosigkeit, er erkannte den Staat an; noch mehr: er pries ihn hoch und darum ließ er nicht den Staat in der elementaren Gesellschaftlichkeit aufgehen, wie es die Soziologen zu tun pflegen. Er identifizierte ihn weder mit dem Kampfe um die Macht noch mit dem Automatismus der Einrichtungen, wie das für die Juristen charakteristisch ist. Er erhob den Staat auf die metaphysische Höhe der Idee, wo es keinen Platz für das Vergängliche gibt, wo das Beständige und Ruhende in die Augen der Ewigkeit kühn schaut. Und er behauptete, daß dem Staate eben eine solche Höhe gebührt, denn nicht nur Aristoteles hatte Recht, indem er erklärte, daß die Götter und die Tiere allein außerhalb des Staates leben können, sondern auch Hegel, der im Staate die Wirklichkeit der sittlichen Idee sah. Die höchste Organisation, der „oberste, machtragende und machtvolle Verband“ ist weder die Kirche mit ihren jenseitigen Himmelsidealen oder mit ihren theokratischen Bestrebungen auf der Erde, noch die Gesellschaft mit ihren unruhigen, persönlichen und gruppenartigen Interessen, sondern eben der Staat. Und da der Staat eben ein Verband und nicht eine Herrschaft ist, so können und müssen die Kirche, die Gesellschaft und die Persönlichkeit in ihm und nur in ihm die günstigsten Bedingungen für ihre Freiheit und Entwicklung finden.

Was ist aber der Staat bei einem solchen erhabenen Begriffe von seinem Wesen? Er ist nicht so sehr eine Tatsache als eine Idee, als etwas Metaphysisches. Eine wahrhafte Staatswissenschaft kann nicht umhin, metaphysisch zu sein; und der wahrhafte Sinn des Staates wird nur im Lichte der Metaphysik, d. h. dieser „Wissenschaft des Verstehens“, wie sie Tschitscherin definiert, klar. Was ist das also für ein Sinn?

Es gibt zwei metaphysische Weltansichten: entweder ruht die Welt, oder sie ist im Werden. Im ersten Falle hält man sie für etwas Fertiges, Bestimmtes und Eingerichtetes: die Welt ist da. Die Ruhe, welche durch die auf ihr sich ereignenden Bewegungen nicht aufgehoben wird, herrscht in ihr, denn die Bewegung ist nur eine Verschiebung, Umstellung und nicht eine Entwicklung, Umbildung, nicht eine Schöpfung und Umwandlung. Bei einem solchen Begriffe „chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance“, wie Montesquieu erklärte. Die Welt ruht und setzt sich aus unveränderlichen Gegenständen oder aus sich selbst immer identischen Substanzen zusammen. Darum erwirbt das logische Gesetz „A ist A und ist nicht Nicht-A“ hier auch einen ontologischen Sinn. Die Welt — das ist ein von Gegenständen erfüllter Raum. Und die Metaphysik — das ist die Topographie oder die Topologie.

Im zweiten Falle ist die Welt noch nicht fertig. Von ihr kann man noch nicht sagen, daß sie da ist; sie ist im Prozesse, sie muß erst werden. In ihr ist alles augenblicklich im Flusse, und darum gibt es in ihr keine Beständig-

keit und keine Ruhe. In ihr herrscht nur das Werden. Die Welt — das ist die von den Ereignissen und Veränderungen erfüllte Zeit. Und die Metaphysik — das ist die Geschichte.

In der Philosophie des XIX. Jahrhunderts erhielt die Metaphysik des Lebens die Vorherrschaft. „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in historia“, wie Baader lehrte. Die Philosophie ist evolutionistisch geworden. Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen, Wirtschaft, Staat, Recht, Sitten, Religion, kurz, alles in der Welt und die ganze Welt wurden vom Flusse mitgerissen. Alles Substantielle, alles Beständige und Ruhende, alles Kategorische und Kategoriale wurde erschüttert. So geschah, daß die Seele, welche eine unveränderliche und darum unsterbliche, sich selbst immer identische Substanz war, sich in einen rasenden Strom verwandelte. Der Mensch verlor die standhafte und darum auch verantwortungsfähige Persönlichkeit, verwandelte sich in eine durchfließende Funktion und sah sich des Rechtes nicht nur auf seinen Eigennamen, sondern sogar auf einen Gattungsnamen überhaupt enthoben. Wenn die statische Philosophie den Menschen oder Sokrates mit den feststehenden Essenzen „humanitas“ und „socratas“ charakterisierte, so schlug die dynamische Philosophie in der Person des vor kurzem gestorbenen Le Dantec vor, die einen Zustand ausdrückenden Hauptwörter „homme“, „Antoine“, „Joseph“, durch die Zeitwörter „hommer“, „antoiner“, „josepher“, welche eine Funktion ausdrücken, zu ersetzen. Aus einem Hauptworte verwandelt sich der Mensch in ein Zeitwort; von nun ab wird er nicht mehr dekliniert, sondern konjugiert: er verändert sich nicht nach den Zeiten, sondern nach dem Kasus.

So sind die beiden Philosophien, die des Seins und die des Werdens, die der Stabilisierung und die der Mobilisierung, beschaffen. Auf beide sind die Worte Leibnizens anwendbar, daß alle Systeme wahrhaft in bezug darauf sind, was sie behaupten, und daß sie falsch in bezug darauf sind, was sie verneinen. Tschitscherin strebte eben nach der Synthese dieser beiden Philosophien. Die Wahrheit der ersteren fand er bei Aristoteles, die Wahrheit der zweiten — bei Hegel. Und er bemühte sich, beide Wahrheiten miteinander zu versöhnen. Darum irren sich diejenigen, die ihn nur als einen Hegelianer betrachten, ebenso wie auch jene Menschen sich irrten, welche ihn nur für einen Aristoteliker halten wollten.

Wie kann man also das Sein und das Werden, die Ruhe und den Fluß, die Logik und die Dialektik, die Stabilisierung und die Mobilisierung miteinander versöhnen? Wie ist die Hegelisierung Aristoteles und die Aristotelisierung Hegels möglich? Durch die Entdeckung des Beständigen im Werdenden, der Identität der Aeüßerung in der Veränderlichkeit der Erscheinung; durch die Entdeckung der Vereinigung jener Elemente, die schon beständig sind, in dem sich stetig Verändernden; durch die Vertiefung des Problems der Kategorie, nämlich durch die Verwandlung der Kategorie aus einer der symmetrischen Verteilung der unveränderlichen Substanzen dienenden, klassifizierenden Rubrik (Schachtels) in alles, was funktioniert, fließt und sich verändert, besinnende und alledem einen Sinn gebende Prinzip. Demgemäß sah Tschitscherin im Staate weder einen unbeweglichen status mit ewiger, nur einem Friedhofe zukommenden Ruhe, noch einen solchen Strom, welcher immer alles mitreißt und wegführt. Möge alles im Staatsleben fließen; was ist denn aber dieses Alles? Was für eine Fülle hat dieser Strom? Enthält er nicht solche Elemente, durch deren Vereinigung und Zusammenstoß sich alle seine Krümmungen, alle seine Beschleunigungen und Verlangsamungen erklären? Wenn es Mendelejew gelang, die Elemente der materiellen Welt, deren Vereinigung die ganze Mannigfaltigkeit der physischen Natur entstehen läßt, auf

eine einzige Tabelle zurückzuführen, so ist vielleicht etwa auch eine Tabelle der Elemente der geistigen Welt möglich, aus deren Vereinigung die ganze Mannigfaltigkeit und das ganze Drama der Geschichte der Menschheit entsteht. Auf diese Frage gab Tschitscherin eine bejahende Antwort und, begeistert durch das Ideal des „die Gesamtheit der Seinsprinzipien und die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen umfassenden Universalismus“, blieb er vor der grandiosen Aufgabe der Besinnung über die Menschheitsevolution vermittels der Kategorien nicht stehen.

Die Methode der Kategorien war von ihm auch auf den Staat angewendet. „Die Elemente des menschlichen Gemeinseins, schrieb er, sind alle da. Sie äußern und entwickeln sich im historischen Prozesse, welcher ihre mögliche Vereinigung darstellt.“ Und es gibt weder in der Natur des Menschen, noch in seiner Geschichte einen Grund, um irgendwelche ganz neue Elemente zulassen zu können, worauf aber alle Utopisten so sehr ihre Hoffnungen legen. Die Elemente des Staates weisen eine harmonische Fülle im idealen Sein desselben auf, und sie treten im tatsächlichen Werden des Staatslebens einseitig auf und kämpfen miteinander. Es gibt vier solche Elemente: Freiheit, Macht, Gesetz und allgemeines Ziel. Es gibt keinen Staat ohne Freiheit, es gibt aber auch keine Freiheit ohne Staat. Darum wurde der politische, weltliche oder geistliche Absolutismus, ebenso wie der ökonomische Absolutismus des Sozialismus, ganz entschieden von Tschitscherin abgelehnt, als eine Verstümmelung des wahrhaften Staatswesens, da es beiden an den Bedingungen der Entwicklung der Freiheit mangelte. Aber nicht weniger entschieden lehnte er auch den Anarchismus ab, welcher sich einbildet, daß das Problem des menschlichen Gemeinseins nur mit Hilfe der Freiheit allein gelöst werden kann. Auf einer elementaren Freiheit, die durch andere Prinzipien (wie es bei der bürgerlichen und politischen Freiheit der Fall ist) nicht kontrabalanciert wird, läßt sich kein Staat, sondern nur eine Gesellschaft, die sich durch den Kampf unter den Personen, Klassen, Nationen und Konfessionen charakterisiert, errichten. Im Staate aber sieht sich die Freiheit durch andere Prinzipien und vor allem durch das der Macht ergänzt. Die Macht — das ist keineswegs etwas Schamhaftes oder Unnützlich; vielmehr ist das der Mittelpunkt, das hauptsächlich vereinigende Prinzip des staatlichen Verbandes. Trotzdem aber soll es gar nicht heißen, daß ein solcher Verband nur auf der Macht allein begründet werden kann, denn in diesem Falle würde eine einseitige und willkürliche Herrschaft entstehen. In einem normalen Staate wird die Macht durch die Freiheit ebenso wie durch zwei andere Prinzipien, das Gesetz und das allgemeine Ziel, ins Gleichgewicht gebracht. Das Gesetz — das ist das sittliche Element des Staates in dessen Ermangelung es keinen Staat geben kann. Darum bedeutet die Gesetzlosigkeit nicht nur die Unsittlichkeit, sondern auch die Staatslosigkeit. Endlich ist das allgemeine Ziel, das als Vereinigung der Ordnung und der Freiheit definiert wird, für die Fülle der Staatsidee notwendig, denn ein zielloser Staat ist gar nicht mehr ein Staat. So läßt sich ein normaler Staat als „ein Verband des Volkes, das durch das Gesetz zu einem juristischen Ganzen vereinigt wird, welches von der oberen Macht für allgemeines Wohl verwaltet ist“, definieren. Das Normale versteht sich dabei nicht als das Typische, sondern als das Ideale und als ein solches Ideale, welches sich nicht mit der subjektiven Phantasie, sondern mit den objektiven Seinselementen ernährt.

So sieht der Staat als Idee aus; anders ist er als eine Tatsache beschaffen. Statt der Fülle und der harmonischen Vereinigung aller vier Prinzipien bezeugt er eine einseitige Vorherrschaft dieses oder jenes besonderen Prinzips,

wodurch seine Unvollkommenheit bedingt und der sich in ihm vollziehende Kampf hervorgerufen wird, der dem geschichtlichen Prozesse einen dramatischen, dialektischen Charakter verleiht. Der ideologischen Seite dieses Prozesses widmete Tschitscherin seine monumentale „Geschichte der politischen Lehren“, welche dem Ebenmaß des Vorhabens und der Umständlichkeit der Ausführung nach eine beispiellose Erscheinung in der universalen Literatur darstellt. Die politischen Lehren, welche die Geister in verschiedenen Epochen beherrschten, schienen Tschitscherin gar nicht etwas Zufälliges oder eine passive Abspiegelung der ökonomischen oder irgendwelcher anderer Prozesse im sozialen Leben zu sein. Er sah in denselben die Bestrebungen des Geistes ein, der *per aspera ad astra* und dabei nicht fruchtlos strebte, da die Anwesenheit des göttlichen Geistes sich in der Geschichte der Menschheit verspüren läßt. Darum ist die Geschichte ein sinnvoller fortschreitender Prozeß, der zur Vereinigung des Verschiedenen, zum Siege der Idee über das Element, des Unbedingten und Ganzen über das Relative und Einseitige führt. Die wahre Geschichte — das ist die Philosophie der Geschichte, ebenso wie die wahre Staatswissenschaft — das ist die Philosophie des Staates und die wahre Rechtswissenschaft — die Philosophie des Rechtes.

Den Denkern, welche sich bis zu solchen Höhen erheben, droht eine doppelte Gefahr: entweder auf die Erde als Ikarus herunterzufallen, welcher sich zur Sonne auf den Wachsflügeln erheben wollte, oder in eine solche Sphäre hinaufzufliegen, wo alles Irdische schon nicht zu existieren scheint. Aber Tschitscherin gelang es, beiden Gefahren zu entgehen. Er wußte sogar auf den Höhen der Metaphysik die Klarheit des Adlerblickes und das reale Verständnis der Wirklichkeit zu bewahren. Er unterschied die Metaphysik von der Mystik; und in dem Buche „Vom Mystizismus in der Wissenschaft“ verurteilte er Wladimir Solowjow wegen der Vermischung beider. Er forderte, daß „Aufweisung der höheren idealen Seiten des Staatslebens“ mit der „Erforschung der realen Verhältnisse“ zusammengehe. Und er zeigte wirklich, daß der wahrhaftige Realismus nur bei dem idealistischen Standpunkte möglich ist, indem man die Dinge nicht von unten und nicht von der Seite, sondern von oben betrachtet. Eine der anziehendsten Besonderheiten der Schriften Tschitscherins besteht in der beständigen Klarheit seines Denkens. Die Nebelhaftigkeit hielt er für einen Mangel an der Durchsichtigkeit; er identifizierte die Dunkelheit nicht mit der Tiefe und vertauschte, um die Worte Leibnizens zu gebrauchen, den Stroh der Termini nicht mit dem Korn der Dinge selbst. Zu ihrem Höhepunkt gelangte diese Durchsichtigkeit des Denkens in der klassischen „Philosophie des Rechtes“ Tschitscherins, ebenso wie in seiner glänzenden Polemik gegen Wladimir Solowjow. Mit derselben Klarheit erörterte er die tiefsten Probleme der Metaphysik, die speziellen Fragen der Geschichte der Einrichtungen und endlich die Schlagthemen der Soziologie und der Politik.

Die der Geschichte der Einrichtungen gewidmeten Schriften Tschitscherins bewahren noch heute einen bedeutenden Wert. Er stellte die Tatsachen der Vergangenheit nicht einfach fest, sondern suchte dieselben auch noch zu überdenken. In dieser Hinsicht verdient seine Charakteristik der dem absoluten Staate vorhergehenden Epoche, als der der Staatslosigkeit oder der der Vorherrschaft der Gesellschaft über den Staat, in Betracht gezogen zu werden, ebenso wie die Ansicht Tschitscherins von der russischen Dorfgemeinschaft als einer künstlichen Schöpfung der Moskauer fiskalen Politik. Als ein entschiedener Gegner jedes Sozialismus, desjenigen von oben ebenso wie desjenigen von unten, teilte er weder die sentimentale slawophile und bürokratische Idealisierung der russischen Dorfgemeinschaft, noch die sich mit dieser

letzteren vereinigenden kommunistischen Hoffnungen der Volkssozialisten. — Höchst interessant ist Tschitscherin als Soziologe. Er war der für viele ehemalige Staatswissenschaftler charakteristischen Vernachlässigung des sozialen Elementes fremd, infolge deren man den Staat mit der Regierung in derselben Weise identifizierte, wie man die katholische Kirche öfters dem Klerus gleichsetzte. Aber er war auch von der Niederwerfung der Staatlichkeit in den Abgrund der Gesellschaftlichkeit ebenso sehr entfernt. Sein praktisches Ideal bildete „die freie Gesellschaft im freien Staate“. Was aber die theoretische Erforschung der Gesellschaft betrifft, so besaß er einen viel zu guten wissenschaftlichen Geschmack, um die Mode gewordenen soziologischen Lehren ohne Kritik zu akzeptieren. Darum wollte er nicht in der Soziologie ein „chaotisches Gemisch allerlei ökonomische, juristische und politische Kenntnisse“ sehen. Er konnte die naturalistische Phraseologie jeder Art sozialen Physiken und sozialen Biologien nicht ernsthaft gebrauchen. Er entlarvte den Schwindel der sich der Soziologie mit einem lärmenden und billigen Erfolge bemächtigenden Bewerber, der wissenschaftlichen conquistadores, wie sich Tarde auszudrücken pflegte, oder des wissenschaftlichen demi-monde, nach dem Ausdrucke Jellineks. Die eigene soziologische Lehre Tschitscherins beruht auf der Wechselbeziehung zwischen dem Staat und der Gesellschaft. Im Staate überwiegt das Ganze, in der Gesellschaft dagegen das Besondere und das Einzelne. Die Gesellschaft gibt dem Staate die Lebensäfte, der Staat gibt der Gesellschaft das Band und die Einheit. Dementsprechend stellte Tschitscherin in seinem Buche „Von der Volksvertretung“ das Gesetz fest, welches in unserer Zeit des Klassen- und jedes anderen Kampfes, der sich von dem Streben nach der Diktatur begleiten läßt, eine besondere Aufmerksamkeit verdient; nämlich das Gesetz, daß je kleiner die Dosis der Einheit in der Gesellschaft ist, um so größer die Dosis derselben im Staat, mit anderen Worten, um so unabhängiger und konzentrierter die Macht des Staates ist. Eine ähnliche Formel wurde später von Hippolyt Passy in seinem Buche „Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent“ (1870) aufgestellt. Und wie das wiederholterweise geschah, verdrängte die ausländische Version die frühere russische sogar aus dem Gedächtnisse des russischen Publikums selbst.

In dem „Die Soziologie“ betitelten Buche erforschte Tschitscherin die Gesellschaft, ohne die bei seinen Zeitgenossen übliche naturwissenschaftliche Phraseologie zu gebrauchen. Er begriff die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens nicht im Sinne der mechanischen Wiederholungen, sondern im Sinne der Entwicklung des sich frei betätigenden menschlichen Geistes. Seine Soziologie schloß also die Politik als eine freie Tätigkeit und als eine wirkliche Kunst nicht aus. Aber dabei begriff er die Politik nicht als eine prinzipienlose und amoralische Zweckmäßigkeit, die alle Mittel als tauglich zur Erreichung der Ziele hält und diese letzteren aus dem täglichen Leben schöpft. Er beging nicht den Irrtum, vor welchem Labruyère warnte, indem er sagte: „Ne songer qu'à soi et au présent, source d'erreur dans la politique“. Und das als Uebergang zur Politik dienende Schlußkapitel seiner „Soziologie“ trägt den Titel: „Die sozialen Ideale“. Diese Ideale, wie er dachte, lassen sich nicht durch die subjektiven persönlichen oder gruppenartigen Interessen, sondern durch das Wesen des objektiven geschichtlichen Prozesses bestimmen, der „die Anwesenheit des göttlichen Geistes in der Menschheit“ bezeugt.

Dementsprechend wird die Politik zur praktischen Philosophie des Geistes. Die Politik — das ist die Wissenschaft des Relativen. Aber sie hat die festen Stützen in der Geschichte, dieser weisen Lehrerin des Lebens, ebenso wie in der Metaphysik, welche dem menschlichen Tun den Sinn und die Endziele

verleiht. Bei einem solchen Begriffe derselben schloß sich Tschitscherin — dieser „Mitsprecher des Ewigen“, wie ihn Kawelin ironisch nannte, — natürlich nicht an die Menge der Politikmacher an und trat vor ihrer Eitelkeit auf die Seite. Aber das verhinderte ihn keineswegs, für die Fragen seiner Zeit ein lebhaftes Interesse zu hegen und seine Ueberzeugungen mit Würde auszusprechen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, was er als „vorübergehende Schwankungen der sozialen Meinung“ bezeichnete. Er war ein Feind des Absolutismus ebenso wie der Demagogie und ein Anhänger der Aristokratie des Geistes und der konstitutionellen Monarchie mit der zweigliedrigen Vertretung. Einige Stellen aus seiner „Politik“ klingen jetzt als Prophezeiungen, die sich seitdem bewahrheiteten. So z. B., sagte er den Weltkrieg, die Bedeutung, welche in ihm Deutschland innehatte, und die Rolle, welche nach seiner Beendigung die Großmächte Polen zu verleihen versuchten, voraus.

Tschitscherin wurde im Jahre 1828 geboren und ist im Jahre 1903 gestorben. Er überlebte also zwei jüngere Geschlechter der russischen Staatswissenschaftler mit dem russischen Benjamin Constant, A. D. Gradowskij (im Jahre 1889 gestorben) und dem russischen Duguit, N. M. Korkunow (im Jahre 1900 gestorben) an der Spitze. Während seines langen Lebens entstanden viele neue Ideen, aber Tschitscherin verließ nicht um derselben willen seine parnassische Stellungnahme. Als er im Jahre 1894 den ersten Band seines „Kursus der Staatswissenschaft“, den er noch in den sechziger Jahren zum ersten Male vorgelesen hatte, erscheinen ließ, erklärte er, daß im Laufe der letzten fünfundzwanzig Jahre „die Wissenschaft des Staatsrechts im Wesen keinen Schritt vorwärts gemacht hat“. In dieser Erklärung äußerte sich der unzweifelhafte Konservatismus Tschitscherins. Aber das war nicht ein Konservatismus des Stillstandes oder der Reaktion, sondern vielmehr ein Konservatismus der Philosophie, die die Gesetze der Geisteserhaltung im Wasserstrudel des sozialen Lebens entdeckt, ebenso wie die Naturwissenschaft im Zeitalter Tschitscherins im Begriffe war, die Gesetze der Erhaltung der Materie im Strudel der Natur zu entdecken. Das war ein Konservatismus der erhabenen Weisheit und der ruhigen Betrachtung des Lebens von einer Höhe, von wo man nicht nur das Flüchtige, sondern auch das Dauernde zu bemerken imstande ist.