

DER ETHNOLOGE ALS UTOPIST  
Zu Lahontans *Bon Sauvage*-Utopie

Richard Saage

I.

Louis Armand de Lom d'Arc, Baron de La Hontan (im Folgenden: „Lahontan“) wird nicht nur das Verdienst zugesprochen, der beste zeitgenössische Kenner Neufrankreichs (dem heutigen Kanada) gewesen zu sein (vgl. *Encyclopædia Britannica* 1985: 67). Darüber hinaus gilt er als bedeutender Vorläufer, wenn nicht sogar als Gründungsvater einer ihre eurozentrische Ausgangslage reflektierenden subjektivistischen Ethnologie, der *avant la lettre* die Methode der ‚teilnehmenden Beobachtung‘ in seiner aus drei Teilen bestehenden Reisebeschreibung auf ein neues Niveau gehoben hat. In seinen „Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan dans l’Amerique septentrionale [...]“ (1703a; im Folgenden „Nouveaux Voyages“), seinen „Memoires de l’Amerique septentrionale ou La Suite des Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan“ (1703b; im Folgenden „Memoires“) sowie in dem abschließenden dritten Teil „Suite du Voyage de l’Amerique ou dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d’une Sauvage“ (1704a; im Folgenden „Dialogues“)<sup>1</sup> habe er den

aus der kulturellen Doppelbindung des Ethnographen resultierenden und heute zu einem bevorzugten Gegenstand ethnologischer Selbstreflexion gewordenen Identitätskonflikt nicht nur bewußt gespürt, sondern auch thematisiert [...]: als zentraler Verfremdungseffekt und organisierendes Prinzip bildet er den geheimen Angelpunkt seines Werkes (Kohl 1986:65).

Nun kann freilich diese gemeinsame methodologische Schnittmenge der Schriften Lahontans nicht darüber hinwegtäuschen, daß Teil I (die „Nouveaux Voyages“) und Teil II (die „Memoires“) sich gravierend von Teil III (den „Dialogues“) unterscheiden. In den ersten beiden Bänden stellt sich der Autor dem Leser als Beobachter einer fremden Kultur vor, der zwar mit dieser sympathisiert, aber im Ganzen doch erfolgreich bemüht ist, gegenstandsbezogen zu berichten und seine Erkenntnisse kritisch zu reflektieren. Gewiß ist seine Darstellung der Indianerstämme in den „Nouveaux Voyages“, die er bei seiner Erforschung des „Langen Flusses“ (offenbar des Missouri) entdeckt haben will, mehr das Resultat seiner Phantasie als das Ergebnis nüchterner und empiriegesättigter Recherchen. Doch sieht man einmal von diesen offensichtlich

<sup>1</sup> Im Folgenden zitiere ich nach dieser Edition. Mit ihr habe ich die deutsche Übersetzung von Barbara Kohl (Lahontan 1981) verglichen, auf die ich mich im Folgenden beziehe.

fiktiven Passagen ab, die der Glaubwürdigkeit des Werkes in der zeitgenössischen Rezeption sehr geschadet haben, so wird man den „Nouveaux Voyages“ und den „Mémoires“ attestieren müssen, daß ihr Autor mit der Lebensweise der Indianer hervorragend vertraut war.

Lahontan bekannte sich nicht nur zu dem, was heute als Handwerkszeug eines jeden Ethnologen anerkannt ist, nämlich die Beherrschung der Sprache der Indianerstämme als Voraussetzung für authentische Einsichten in ihre Kultur (1703b:197–200), darüber hinaus löste er deren Glaubensvorstellungen von den üblichen theologischen Interpretationen: eine methodologische Neuerung, die von der modernen Forschung genauso bestätigt worden ist wie seine Interpretation „totemistischer Institutionen“ als „heraldische Beziehungssysteme einzelner Stämme und ihrer Territorien“ sowie die Rekonstruktion der Erbfolge der Irokesen und Huronen in der Mutterlinie, und zwar jenseits einer gynaiokratischen Gesellschaftsordnung, wie lange angenommen wurde (Kohl 1986:67).

Andere Verdienste kommen hinzu. In keinem der früheren Reiseberichte finden sich ähnlich zuverlässige „Darstellungen der geographischen, botanischen und astronomischen Kenntnisse, des Schamanentums, der medizinischen Praktiken und der Kriegs- und Jagdbräuche der kanadischen Stammesgruppen wie bei Lahontan“ (Kohl 1986:67). Vor allem aber hinderte ihn die Sympathie, die er in zunehmendem Maße für die sogenannten ‚Wilden‘ hegte, nicht daran, in den „Nouveaux Voyages“ die häßlichen Seiten ihrer Lebensweise zu benennen: zum Beispiel die barbarische Kriegsführung der Irokesen, aber auch die von den Indianern angewandten Foltermethoden und die Versklavung ihrer Kriegsgefangenen.

Es ist freilich von entscheidender Bedeutung, daß Lahontan einen methodischen Bruch vollzieht, wenn er in seinem dritten Band (den „Dialogues“) das von ihm gesichtete und systematisierte ethnologische Material reflektiert: Vereinfacht ausgedrückt, wird der ‚teilnehmende Beobachter‘ in dem Maße zum Utopisten, wie er die Sitten und Gebräuche der Indianer zum unerreichbaren, in der universalen Vernunft verankerten Vorbild für die Europäer stilisiert, deren Gesellschaft in allen ihren Facetten depraviert ist. Es geht jetzt nicht mehr nur darum, minutiös die Lebenswelt der Indianer zu beschreiben, wobei die europäischen Erfahrungen als vergleichende Folie durchaus eine kognitive Rolle spielen, um das Fremde identifizieren zu können. Worauf es Lahontan in den „Dialogues“ vielmehr ankommt, ist – unter Abstraktion aller kritikwürdigen, weil inhumanen Elemente – das Ziel, die Sitten und Gebräuche der Indianer zum Inbegriff eines „natur- und vernunftgemäßen Lebens“ (Kohl n.d.:11) zu stilisieren. Dieser methodische Kunstgriff dient zwei Zielen: Einerseits sollen die Defizite der europäischen Gesellschaften pointiert hervortreten, und andererseits gilt es, Auswege aus dieser Misere durch das positive Gegenbild sichtbar werden zu lassen. So wurde zu Recht darauf hingewiesen, daß Adario, dessen historisches Vorbild der Huronenhäuptling Kondiaronk (ca. 1649–1701) ist,

durch einen ‚Perspektiventausch‘ als der ‚aufgeklärte Wilde‘ zum Sprachrohr des Autors [wird], während der Dialogpartner ‚Lahontan‘ mit den schlechteren Argumenten und nur recht mäßigem Erfolg die Rolle des Verteidigers der christlich-europäischen Zivilisation übernimmt (Funke 1999:25).

Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang auch, daß alle Topoi behandelt werden, die im klassischen Utopie-Diskurs eine Rolle spielen. Im ersten Abschnitt findet die Auseinandersetzung mit dem christlichen Offenbarungsglauben statt, dem Adario nach einer radikalen Kritik den auf Vernunft basierenden Deismus der Indianer gegenüberstellt. Im zweiten Teil legt Lahontan dar, warum die Huronen die europäische Justiz ablehnen und selbst nur die ungeschriebenen Gesetze der Natur akzeptieren. Im dritten Gespräch klärt Adario die Leser über die Eigentumsverhältnisse der Indianer sowie deren wirtschaftliche Tätigkeiten und ihre politischen Entscheidungsmechanismen im Vergleich zu den entsprechenden Institutionen in Europa auf, um die Grundlagen eines gelungenen und glücklichen Lebens zu verdeutlichen. Und in der vierten Gesprächsrunde schließlich werden die medizinischen Methoden der Europäer mit denen der Indianer verglichen, und man diskutiert vor allem den Umgang mit der Sexualität in beiden Kulturen.

Dabei reproduziert Lahontan durchgehend das alte, auf Morus zurückgehende utopische Muster: Der Kritik an den Fehlentwicklungen der europäischen Gesellschaft steht antithetisch die bessere Alternative gegenüber, und je schärfer jene ausfällt, desto mehr gewinnt diese an Glaubwürdigkeit. „Folge meinem Rat und werde Hurone“, so wendet sich Adario im Verlauf des Dialogs wiederholt an seinen Gesprächspartner:

denn ich sehe deutlich den Unterschied, der zwischen deiner und meiner Lage besteht. Ich bin Herr über meinen Körper, kann völlig über mich selbst verfügen, tue, was mir gefällt, bin der erste und letzte meines Volkes, fürchte niemanden und bin einzig und allein vom großen Geist abhängig; wohingegen Du dazu verdammt bist, mit Leib und Seele von Deinem großen Häuptling abhängig zu sein; Dein Vize-König verfügt über Dich; Du hast nicht die Freiheit, das zu tun, was Dir gefällt; Du fürchtest Dich vor Räubern, falschen Zeugen, Meuchelmördern u.s.w.: Du bist von tausend Personen abhängig, die aufgrund ihrer Stellung über dir stehen. Ist das richtig oder falsch? Liegt es nicht klar auf der Hand, und kann es nicht ein jeder sehen? Nun, mein lieber Bruder, Du siehst wohl ein, daß ich recht habe, und dennoch bist Du lieber ein französischer Sklave als ein freier Hurone (Lahontan 1704a:37).

Den Zeitgenossen ist diese Utopisierung des von Lahontan vorgelegten ethnologischen Materials nicht verborgen geblieben. So warf Leibniz, der Lahontan in dessen letzten Lebensjahren am Hannoverschen Hof kennenlernte, in einem Brief die Frage auf, „ob Herr Baron de la Hontan mit seiner Reise und seinen Dialogen nicht etwas Imaginäres und Erfundenes“ geschaffen habe, „wie dieser Sadeur, der bei den Australiern gewesen ist“ (zitiert nach Quellet 1987:127).

Wenn Leibniz auf diese Weise die „Dialogues“ mit Gabriel de Foignys erster

staatsfreier Utopie „La Terre Australe connue [...]“ (1676) in Verbindung brachte, so stellt sich die Frage, welche äußeren Lebensumstände einen französischen Adligen zu einem randständigen Utopisten werden ließen, der für Europa im Allgemeinen und für Frankreich im Besonderen nicht nur eine Anarchie herbeisehnte „wie bei den Amerikanern“, sondern der es darüber hinaus als eine Ehre empfand, als „Wilder“ bezeichnet zu werden (vgl. Lahontan 1704b). Tatsächlich läßt sich Lahontans Leben als ein stufenweise verlaufender Prozeß der Entfremdung von der europäischen Zivilisation des 17. Jahrhunderts beschreiben.<sup>2</sup> Am 9. Juni 1666 in einem kleinen Dorf (Mont-de-Marsan) im südfranzösischen Béarn (Gascogne) als Mitglied des niedergehenden französischen Provinzadels geboren, war er der Sohn des bekannten, aber verarmten Ingenieurs, des zweiten Barons de Lahontan und dessen Ehefrau Jeanne Françoise le Fascheux de Couettes. Er soll eine humanistische Bildung genossen haben. Als er 1674 verwaiste, fiel ihm als Erbe zwar die Baronie Lahontan zu, doch der erste Konflikt mit der gesellschaftlichen Realität bahnte sich an, als die Baronie 1677 aufgrund starker Verschuldung und gewisser Erbstreitigkeiten eingezogen wurde und alle Versuche, sie zurückzuerlangen, fehlschlagen.

Daß diese Erfahrung zumindest mitverantwortlich für seine kritische Distanz gegenüber dem Ancien Régime ist, geht aus den Briefen seiner „Nouveaux Voyages“ hervor, in denen er die zeitgenössische Rechtsprechung, die Bestechlichkeit der Richter und die Indolenz der Hofbürokratie kritisiert. Verarmt und ohne Protektion, sah sich Lahontan im Alter von 15 oder 16 Jahren gezwungen, seine Dienste der königlichen Marine anzubieten. Im Alter von 17 Jahren ließ er sich als Kolonialoffizier nach Neufrankreich versetzen. Nach anfänglichem Aufenthalt in Québec nahm er in den folgenden Jahren unter La Barre am Lake Ontario und 1687 unter Denonville mehrfach an Kriegszügen gegen die Engländer und die Irokesen teil. 1687 zeitweilig zum Kommandanten eines kleinen vorgeschobenen Forts am Rande der Wildnis ernannt, unternahm er von hier aus monatelange Jagdexpeditionen, aber auch lange Entdeckungsreisen in die noch unerforschten Gebiete westlich der Großen Seen. Die von Lahontan erworbenen außergewöhnlichen Landes- und Sprachkenntnisse machten den damaligen Gouverneur der Kolonie, Frontenac, auf ihn aufmerksam, als er 1689 nach Québec zurückkehrte. Befreundet mit Frontenac, wurde er dessen enger Berater, der ihn auch als Verbindungsmann zu den verbündeten Indianerstämmen einsetzte.

Lahontan hat diese für seine Entwicklung wichtigen Erfahrungen in den Briefen seiner „Nouveaux Voyages“ beschrieben, die nach wie vor die wichtigste Quelle für diesen Abschnitt seines Lebens darstellen. In seinen Reflexionen wird eine charakteristische Spannung sichtbar, die auf eine weitere Distanzierung zu der gesellschaftlichen

<sup>2</sup> Die biographischen Informationen zu Lahontan habe ich den folgenden Quellen entnommen: Lahontan (1703a), *Encyclopædia Canadiana* (1972:49, Sp.2), Brunbauer (1976:35–149), *Dictionnaire des Littérature de Langue Française* (1984:1186, Sp. 1–2), *Encyclopædia Britannica* (1985), Kohl (1986:63–86; n.d.), Quellet (1987), Quellet *et al.* (1990:11–199). Frank Fahlke habe ich für einschlägige Hinweise zu danken.

Wirklichkeit des Ancien Régime hinweist. Auf der einen Seite stößt ihn die harte moralische Kontrolle insbesondere der Jesuiten in den wenigen Städten Neufrankreichs ab, auf die die Strukturen der europäischen Ständegesellschaft rigoros übertragen wurden. Zugleich distanziert er sich aber auch von dem militärischen Umgang der französischen Armee mit den Indianern in zunehmender Schärfe: Den einen wie den anderen wirft er willkürliches und arrogantes Verhalten gegenüber den autochthonen Bewohnern vor. Auf der anderen Seite sympathisiert er in zunehmendem Maße mit den Indianern. Im 24. Brief seiner „Nouveaux Voyages“ heißt es:

Ich bin gerne einsam, und die Manieren der Wilden sind ganz nach meinem Geschmack. Die Korruption unseres Zeitalters ist so groß, daß es scheint, als hätten die Europäer es zum Gesetz erhoben, sich gegeneinander zu zerfleischen. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn ich die armen Amerikaner, von denen ich so viel Gutes erfahren habe, beneide (Lahontan 1703a:249; Übersetzung von R.S.).

Daß sich diese Polarisierung später im dritten Teil seiner Reisebeschreibung, den „Dialogues“, stabilisieren sollte, hängt sicherlich auch mit dem weiteren Verlauf seines Lebens zusammen.

1690 und 1692 begab sich Lahontan als Sonderbeauftragter Frontenacs nach Frankreich. Hier versuchte er, durch Prozesse und Petitionen die Rückgabe seiner Familiengüter voranzutreiben. Auch unterbreitete er am Hof einen Plan, der die militärische Sicherheit und die ökonomische Entwicklung der Kolonie zum Gegenstand hatte. Beide Unternehmungen scheiterten. Allerdings wurde Lahontan 1691 zum Captain und 1692 während seiner zweiten Frankreich-Reise zum Leutnant befördert, als er während eines Zwischenaufenthaltes in Neufundland die französischen Siedler gegen einen englischen Angriff verteidigte. Doch seine Probleme mit den etablierten Autoritäten nahmen zu. Ein Streit mit seinem neuen Vorgesetzten, den als autoritär bekannten Gouverneur Brouillon, nach seiner Rückkehr aus Frankreich im Dezember 1693 veranlaßte Lahontan zur Rückkehr nach Europa. Er erreichte Frankreich, mußte jedoch nach Portugal fliehen, um der drohenden Verhaftung zu entgehen. Von nun ab begann ein ruheloses, kaum rekonstruierbares Herumirren von Hof zu Hof. Seine Aufenthalte in Holland, Deutschland, Dänemark und Spanien sind „weniger die Folge des Scheiterns seiner Pläne als vielmehr das Symptom der marginalen Position [...], durch die er durch seinen langjährigen Aufenthalt in einem fremden Kulturzusammenhang gedrängt worden war“ (Kohl 1981:11). „Chronisch entwurzelt“ (Lévi-Strauss) soll seine letzte Station der Hof in Hannover gewesen sein, wo ihn der Philosoph Leibniz offenbar als Gesprächspartner schätzte. Dem Totenregister der Sankt Clemenz-Kirche zufolge ist er in dieser Stadt am 21. April 1716 gestorben.

Das Dunkel, in das die letzten Lebensjahre Lahontans getaucht sind, steht in einem merkwürdigen Kontrast zu dem Einfluß insbesondere der „Dialogues“ auf die „Bon Sauvage-Literatur“ beziehungsweise den utopischen Diskurs im Frankreich des 18. Jahrhunderts (Kohl n.d.:12). Daß die Verbreitung des Textes nicht auf die führen-

den Intellektuellenkreise Europas begrenzt geblieben ist, zeigen seine zahlreichen Auflagen im 18. Jahrhundert. 1702 wurden die ersten beiden Teile seines Reiseberichts in Den Haag (vordatiert auf 1703) veröffentlicht, der dritte Teil (die „Dialogues“), erscheint ein Jahr später. Neuauflagen lassen sich für die Jahre 1704, 1707, 1708, 1709, 1712, 1715, 1728 und 1741 nachweisen. 1705 gab Gueudeville eine von ihm erweiterte Ausgabe heraus, auf der die Neuauflagen von 1728 und 1741 basieren. Moderne Editionen des Textes haben Chinard in Baltimore (Lahontan 1931) sowie Roelens in Paris (Lahontan 1973) vorgelegt. 1990 sind die „Dialogues“ zuletzt im Rahmen der von Réal Quillet besorgten kritischen Gesamtausgabe der *Œuvres complètes* Lahontans publiziert worden (Lahontan 1990).

Die „Dialogues“ wurden ins Italienische, Holländische, Englische und Deutsche übersetzt. Die erste englische Übersetzung erschien 1703 in London, und zwar im zweiten Teil (den „New Voyages“); sie wurde erneut ediert von R.G. Thwaites (Lahontan 1970). Eine deutsche Übersetzung – in gekürzter Form – ist von Barbara Kohl 1981 vorgelegt worden (Lahontan 1981). Während die Wissenschaftsgeschichte der Ethnologie Lahontans „Dialogues“ in den letzten beiden Jahrzehnten mit steigendem Interesse registriert, scheint das Interesse am utopischen Gehalt des Textes nach dem 18. Jahrhundert abgebrochen zu sein; in der Bilanz der Utopieforschung, die Wilhelm Voßkamp zu Beginn der 80er Jahre herausgegeben hat (Voßkamp 1985), werden die „Dialogues“ nur dreimal eher beiläufig erwähnt (Funke 1985:198, 206, 216), in den älteren Darstellungen von von Mohl (1855), Brasch (1885), Kleinwächter (1891), von Kirchenheim (1892), Voigt (1906) und Freyer (1936) überhaupt nicht. Demgegenüber soll im Folgenden der Anschluß zur Utopieforschung durch den Versuch erreicht werden, den Stellenwert der „Dialogues“ innerhalb des Utopie-Diskurses zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu bestimmen. In welchem Verhältnis steht das von Lahontan entwickelte Paradigma zu den archaischen, das heißt herrschaftsbezogenen Utopien, in der Nachfolge Morus? Wodurch unterscheidet es sich von der ersten anarchistischen Utopie, wie de Foigny sie in seiner „La Terre Australie connue [...]“ (de Foigny 1676) entwickelt hat? Und worin liegt der innovatorische Beitrag Lahontans, wenn man seine „Dialogues“ mit dem von Montaigne (1998) entwickelten Muster des *Bon Sauvage* im 16. Jahrhundert vergleicht?

## II.

Zu Recht ist hervorgehoben worden, daß Lahontan in seinen „Dialogues“ die sozial-kritische Tradition der großen Utopisten erneut aufgreift (Kohl 1986:73). Kein Aspekt des Herrschaftssystems des Ancien Régime bleibt von der Anklage verschont, die er den Wilden Adario im Namen der Vernunft und der Natur artikulieren läßt. Es sprengte den Rahmen dieses Aufsatzes, würden an dieser Stelle die kritischen Topoi im

Detail referiert werden, die vom Despotismus der Monarchen und der Abhängigkeit des Einzelnen vom Staat über die Ungerechtigkeit der hierarchischen Ständeordnung, die angemaßte und willkürliche Macht der Priester, die Vernunftwidrigkeit der Religion und die den Interessen der Reichen dienende Gesetzgebung bis hin zur Anwendung der Folter bei der Rechtsfindung, die Ausbeutung und Verelendung der Unterschichten, die Unterdrückung der Frauen und die Verschwendungssucht der Herrschenden reichen (vgl. Kohl 1986:72–73).

Auch die Gründe dieser Mißstände benennt Lahontan: Es ist die Unterscheidung zwischen Mein und Dein, deren Wegfall erst die brüderliche Gleichheit der Huronen ermöglicht. Diejenigen, die die wilden Völker besucht haben, schreibt Lahontan, hätten keinen Zweifel an deren Vernunft und Weisheit.

Mir scheint blind zu sein, wer nicht sieht, daß das Privateigentum an Gütern [*propriété des biens*] – ich rede nicht von dem Absolutheitsanspruch an den Frauen – die ausschließliche Quelle aller Unordnung [*desordre*] ist, die die Gesellschaft der Europäer erschüttert (Lahontan 1704b).

Einen alten Topos des utopischen Diskurses seit Platon und Morus aufgreifend, betont Lahontan immer wieder, daß jene Franzosen Recht hätten, die behaupten, es sei unmöglich, sich den Gesetzen Gottes gemäß zu verhalten, solange das Privateigentum fortbestehe. Die Wilden in Kanada seien trotz ihrer Armut reicher als die Europäer, weil deren Unterscheidung zwischen Mein und Dein alle Arten der Verbrechen hervorbringe (1704a:23) und die eigentliche Ursache der materiellen Ungleichheit unter den Menschen sei (1704a:54–55).

Mit dem Chaos der europäischen Zivilisation konfrontiert auch Lahontan das Ideal einer harmonischen und konfliktfreien Gesellschaft, das wir seit Platon und Morus kennen. Aber im Vergleich zur Antike und zur Frühen Neuzeit werden die normativen Grundlagen des idealen Gemeinwesens in einem Maße naturalisiert, wie dies bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nicht der Fall gewesen ist. „Gibt es einen einzigen Menschen auf der Welt“, fragt der Wilde Adario, „der nicht weiß, daß das Schlechte gegen die Natur ist und daß er nur geschaffen wurde, um sich ihr gemäß zu verhalten?“ (1704a:69). Ist diese Prämisse verwirklicht, so scheint das harmonische Zusammenleben der Menschen als deren notwendige Konsequenz. „Wir leben einfach unter den Gesetzen des Instinkts und des unverdorbenen Verhaltens, die die weise Natur uns bereits in der Wiege eingeprägt hat“, sagt der Protagonist der idealen naturalisierten Gesellschaft Adario. „Wir stimmen daher alle in unseren Willen, Meinungen und Gefühlen überein. Wir verbringen unser Leben in einem so vollkommenen Einvernehmen, daß man unter uns weder Prozesse noch Streitereien noch Schikanen kennt“ (1704a:41).

In der älteren Utopietradition hatte das Harmonieideal des gesellschaftlichen Zusammenlebens seine Entsprechung in einem starken Staat, der das Leben der Bürger von der Wiege bis zur Bahre regulierte und kontrollierte. Mit diesem Paradigma

bricht Lahontan in ähnlicher Weise wie de Foigny in seiner wenige Jahre früher erschienenen Australien-Utopie (vgl. Saage n.d.). Doch im Unterschied zu seinem Vorgänger geht Lahontan noch einen Schritt weiter. De Foigny negierte zwar den Staat, aber er hielt ganz im Sinne der archaischen Utopietradition an den Strukturelementen einer auf zweckrationalen Prinzipien beruhenden Zivilisation fest. Daß – wenn auch ohne staatliche Vermittlung – an künstlichen Bewässerungssystemen, an geometrischen Ordnungsprinzipien des Städtebaus und der Architektur, an der Transparenz der Baumaterialien, an einer hochentwickelten Waffentechnik, an Wissenschaft, Schriftsprache etc. festzuhalten sei, stand für ihn außer Frage. Aus der Sicht Lahontans stellt dieses Szenario noch nicht den Naturzustand selbst dar: In ihm sind bei de Foigny zwar das Privateigentum und der Staat abgeschafft, aber die Grundlagen der europäischen Zivilisation – allerdings jetzt auf kollektiver Grundlage – bestehen weiterhin fort und werden weiterentwickelt.

Demgegenüber visierte Lahontan nicht nur einen vorstaatlichen, sondern auch einen vorgesellschaftlichen beziehungsweise vorzivilisatorischen Zustand an. Wie in einem Brennspiegel konzentriert, verdichten sich in seiner Konstruktion alle Elemente, die die „*République Sauvage*“ (Funke 1986) konstituieren: „Im Gegensatz zu den archaischen Utopien“ kennt sie „keine Naturbeherrschung, keine Stadtkultur, keinen Staat und damit auch keine Tendenz zur ‚Geometrisierung‘. Die Bewohner der *Bon Sauvage*-Utopie haben eine gute Menschennatur und begreifen sich als Teil der Natur“ (Funke 1999:25). Deutlich wird dies, wenn Lahontan die Huronen als „nackte Philosophen“ (*philosophes nuds*) bezeichnet (1704b). Die Nacktheit, deren Schamlosigkeit er gegenüber den Europäern immer wieder verteidigt, avanciert für ihn zum Symbol der unkorruptierten Vernunft. Selbst noch in der von de Foigny entwickelten staatsfreien Variante war die Herrschaftsarchitektur der Renaissance und des Absolutismus das heimliche Vorbild der klassischen Utopie (vgl. Saage und Seng 1996:679–680). Bei Lahontan wird nun auch diese letzte Brücke, die die Utopie mit ihrem Gegner in Gestalt der europäischen Verhältnisse verband, abgebrochen: Die Vernunft, in deren Namen das utopische Denken an ihnen Kritik übt und zugleich eine positive Alternative zu ihnen entwickelt, ist in Lahontans Huronen-Utopie so vollständig mit der Natur in eins gesetzt, daß selbst noch die materiellen Grundlagen der europäischen Zivilisation, an die das bisherige utopische Denken immerhin anknüpfte, unterlaufen werden: Die an geometrischen Mustern ausgerichtete und funktional konzipierte Idealstadt wird durch die Hütte (*cabane*) der Eingeborenen ersetzt.

Über fünfzig Jahre später ist Rousseau in seinem Zweiten Diskurs diesen Spuren gefolgt (Rousseau 1971). Das, was die älteren Vertreter des modernen Naturrechts behaupteten, wenn sie den „status naturalis“ als „bellum omnium in omnes“ charakterisierten, sei nichts anderes als die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft in London und Paris (vgl. Vaughan 1962). Daher war auch für ihn – wie für Lahontan – der Naturzustand erst dann erreicht, wenn auch von den Mechanismen der Zivilisation selbst abstrahiert wurde. Doch im Gegensatz zu Rousseau, der auf eine Renaturalisierung der



gesellschaftlichen Verhältnisse mittels eines „Gesellschaftsvertrages“ (*contrat social*) setzte, lehnte Lahontan eine Staatsgründung auch auf kontraktualistischer Basis ab, weil sie selbst noch Ausfluß jener Zivilisation ist, die es zu bekämpfen gilt. Genau diese Intention bezeichnet auch die Differenz zwischen Lahontan und dem Bild des ‚Edlen Wilden‘, wie Montaigne es im 16. Jahrhundert schulemachend prägte. Auf den ersten Blick scheint diese These keineswegs plausibel zu sein, verteidigte doch der französische Philosoph selbst den Kannibalismus der Eingeborenen gegenüber der moralisierenden Kritik der Europäer. Doch entscheidend ist, daß Montaigne seine Apologie des „Bon Sauvage“ an das alteuropäische Bildungserbe zurückband: Die Harmonie und Eintracht der autochthonen Naturvölker übersteige an Intensität das von den antiken Autoren beschriebene „goldene Zeitalter“ bei weitem (vgl. de Montaigne 1998:111). Für Montaigne waren also die Sitten und Gebräuche sowie das Sozialverhalten der Wilden nur dadurch faßbar, daß er seine neuen Erfahrungen dem humanistischen Bildungswissen assimilierte. Dieses Moment der vergangenheitsbezogenen Kontemplation fehlt bei Lahontan ganz. Sein Bezugssystem ist nicht die klassische Antike, sondern das von ihm durch ‚teilnehmende Beobachtung‘ erschlossene ethnologische Material. Ein solcher aktualisierender Wirklichkeitsbezug sprengt den Rahmen einer bloßen Einbindung der wahrgenommenen Wildheit in den Topos des lange zurückliegenden und fiktiven ‚goldenen Zeitalters‘: Für Lahontan war sie vielmehr unmittelbare Herausforderung und direktes Vorbild der europäischen Zivilisation.

Trifft diese These zu, so stellt sich freilich die Frage, wie die ‚naturalisierte‘ Alternative zu den gesellschaftlichen Verhältnissen Europas aussehen soll und welchen Geltungsanspruch Lahontan mit ihr verband.

### III.

Die Differenz zum älteren Utopie-Diskurs wird deutlich, wenn Lahontan den bereits erwähnten Kommunismus in den Eigentumsverhältnissen mit einer Absage an eine Form des Wirtschaftens verbindet, die gleichsam zweckrational mit den Mitteln einer staatlich organisierten Planwirtschaft der Natur erst abringt, was die Bewohner des idealen Gemeinwesens zum Überleben benötigen (Lahontan 1704a:54). Demgegenüber zeichnet Lahontan das Szenario einer Gütergemeinschaft, die nicht auf die Unterwerfung der Natur mit Hilfe einer wissenschaftlich angeleiteten Technik aus ist, sondern ihr durch Geschick und individuelles Können jenes Minimum an materiellen Gütern abverlangt, das jedem anderen Lebewesen zu seiner Existenz gleichfalls zusteht. Die Fähigkeiten, die notwendig sind, um das Existenzminimum zu sichern, sind rasch aufgezählt: Der Einzelne muß marschieren, jagen, fischen, Fallen stellen und schießen können; er muß in der Lage sein, ein Kanu zu steuern und Krieg zu führen; er muß die Wälder kennen; er hat ausdauernd zu sein; er muß lernen, gelegentlich mit

sehr wenig auszukommen. Mit einem Wort: Er hat alles zu tun, was einen Huronen macht; „das ist es, was ich einen Menschen nenne“ (Lahontan 1704a:55).

Es ist klar, daß in einer solchen Gesellschaft das Geld als Distributionsmittel nicht nur keine Rolle spielt; es wird, ebenso wie das Privateigentum, als eine Ursache der Korruption und damit der Zerstörung der guten Sitten prinzipiell abgelehnt. „Ich meine daher“, sagt der Gute Wilde Adario

daß das, was Ihr Geld nennt, der Dämon der Dämonen ist, der Tyrann der Franzosen, die Ursache des Bösen, das Verderben der Seelen, das Grab der Lebenden. In einem Land des Geldes zu leben und keinen Schaden an der eigenen Seele zu nehmen, ist so, als stürze man sich auf den Grund des Sees, um sich dadurch sein Leben zu bewahren. Nun ist aber weder das eine noch das andere möglich. Das Geld ist der Vater der Ausschweifung, der Unzucht, der Arglist, der Intrige, der Lüge, des Verrats, der Niederträchtigkeit und aller Übel, die es auf der Welt gibt. Der Vater verkauft seine Kinder, die Ehemänner verkaufen ihre Frauen, die Frauen betrügen ihre Ehemänner, die Brüder bringen sich gegenseitig um, die Freunde verraten einander – alles des Geldes wegen (Lahontan 1704a:53–54).

Auch wenn die Huronen aus diesem Grund kein Geld kennen (1704a:71), treiben sie Handel mit den Europäern, in Kanada vor allem mit den Franzosen: Äxte, Pulver, Kessel und Gewehre werden gegen Biberfelle getauscht (1704a:74).

Welche Rolle spielt nun in dieser naturalisierten Sphäre der gesellschaftlichen Reproduktion die Triade „Technik/Wissenschaft“, „Arbeit“ und „Bedürfnisse“, die seit Morus das Profil der sozialen Utopie so nachhaltig geprägt hat?

### 1.

Es kann nicht verwundern, daß die Aufwertung von Wissenschaft und Technik, die den utopischen Diskurs kennzeichnet, in Lahontans naturalisierter Huronen-Utopie gänzlich rückgängig gemacht wird. Die Huronen kennen nur Zeichen (*hiéroglyphes*), die sie in die Bäume ritzen, um sich bei der Jagd oder im Krieg zu orientieren und ihre Territorien zu markieren (Lahontan 1704a:73). Aber sie lehnen es ab, lesen und schreiben zu können. Damit wird dem modernen Wissenschaftsverständnis, das im Sinne Bacons auf Naturbeherrschung aus ist, eine Absage erteilt: Die Huronen sind, so müssen wir Lahontan interpretieren, Teil der Natur, aber nicht deren Beherrscher. Charakteristischerweise werden die ‚harten‘ Naturwissenschaften kaum erwähnt; von ihrer Anwendung als Technik ist nirgends die Rede. Aber auch andere Wissenschaften wie die Geographie sind bei den Huronen nicht hoch im Kurs, weil sie ihr Territorium ohnehin bis zum kleinsten Bach kennen. Auch die Astronomie erscheint ihnen überflüssig, weil sie die Jahre nach dem Mond zählen. Die Navigation ist für sie gleichfalls ohne Vorteil, da sie über keine Schiffe verfügen. Schließlich können sie auf alle Wissenschaften verzichten, die dem Bau von Befestigungsanlagen dienen, zumal ihnen ein Fort aus einfachen Palisaden genügend Schutz gegen den Feind bietet (1704a:73).

Abgelehnt werden aber auch die europäische Medizin und Arznei. „Mein Großvater“, sagt Adario, „den man für einen Sechzigjährigen halten könnte, ist in Wirklichkeit achtundneunzig“ (1704a:75–76). Der Grund für den verlangsamten Alterungsprozeß sei die natürliche Lebensweise, die auch dann beibehalten wird, wenn die Einzelnen das Greisenalter erreicht haben.

## 2.

Arbeit ist strikt auf die Tätigkeit von Jägern und Sammlern beschränkt; sie greift auf Techniken zurück, die durch Erfahrung gewonnen und Traditionen überliefert werden, ohne auf die modernen Naturwissenschaften bezogen zu sein. „Du weißt“, sagt Adario,

daß wir hundert Meilen im Wald durchqueren, ohne uns zu verirren, daß wir Vögel und andere Tiere mit Pfeilschüssen erlegen, daß wir Fische überall fangen, wo immer es welche gibt, daß wir Menschen und wilde Tiere im Wald und Flur im Sommer wie im Winter verfolgen, daß wir uns von Wurzeln ernähren, wenn wir nahe dem Gebiet der Irokesen sind, daß wir mit Axt und Messer umgehen können, um tausenderlei Arbeiten selber zu verrichten (Lahontan 1704a:55–56).

Die Quelle des Ruhms ist für die Huronen jedoch nicht die Arbeit, die auch von Sklaven verrichtet werden kann, sondern die im Krieg bewiesene Tapferkeit (1704a:55). Dieser Hinweis ist deutlich genug: Wie oft hervorgehoben wurde, scheinen sich die Huronen dem vorbürgerlichen Normenkodex des älteren europäischen Adels anzunähern (vgl. Roelens 1972:170). Doch angesichts des radikalen Egalitarismus innerhalb der Stammesgesellschaft, die sich auch ohne die Sklavenarbeit reproduzieren könnte, darf diese These nicht überstrapaziert werden, weil die Stoßrichtung der polemischen Argumentation Lahontans nicht nur auf die Überwindung des Feudalismus, sondern auch der bürgerlichen Gesellschaft zielt: Sie ist also aus der Sicht Lahontans nach vorn, nicht nach rückwärts gerichtet.

## 3.

In einer Hinsicht bleibt Lahontan freilich dem älteren Utopiediskurs verpflichtet: Den Huronen ist jeder Luxuskonsum unbekannt. Als eines der Laster, das vom Geld hervorgebracht wird, gilt ausdrücklich die Luxuskonsumtion; sie wird mit der Lüge, dem Verrat sowie der Niedertracht auf eine Stufe gestellt und gilt als Inbegriff der korruptierten Sitten der europäischen Zivilisation. Demgegenüber stimmt Adario das Hohelied der frugalen Lebensweise an: „Du wirst in aller Ruhe trinken, essen, schlafen und auf die Jagd gehen; Du wirst von den Leidenschaften, die die Franzosen tyrannisieren, befreit sein. Du brauchst Dich weder mit Gold noch mit Geld abzugeben, um

glücklich zu sein“ (1704a:63–64). Legitim ist also – wie in der Tradition – nur die Befriedigung sogenannter ‚natürlicher‘ Bedürfnisse.

#### IV.

Daß – neben der Einführung des Gemeineigentums – die konfliktmindernden Wirkungen einer gemäßigten, gesunden Lebensführung noch durch eine dritte Regelung verstärkt werden, zeigt sich, wenn wir uns den Beziehungen zwischen den Geschlechtern zuwenden. In Lahontans Huronen-Utopie ist die absolute Gleichberechtigung von Mann und Frau vorgesehen, die dem Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe den Boden entzieht. Die ledigen Frauen können so viele Liebhaber haben, wie sie wollen. Wenn sie allerdings verheiratet sind, ist die Treue zum Ehepartner selbstverständlich. Im Gegensatz zu den europäischen Verhältnissen ist daher den Huronen auch die väterliche Verfügungsgewalt über die Tochter bei der Wahl ihres Partners entzogen. Lahontan läßt die Tochter Adarios, der ihre Partnerwahl ablehnt, sagen:

Vater, was denkst Du Dir eigentlich? Bin ich Deine Sklavin? Darf ich mich denn nicht frei entscheiden? Muß ich mich Deinetwegen verheiraten? Soll ich einen Mann nehmen, der mir mißfällt, nur um Dich zufriedenzustellen? Wie könnte ich einen Ehemann ertragen, der meinen Körper von meinem Vater kauft, und wie könnte ich einen Vater achten, der seine Tochter einem Wüstling verkauft? Wie soll es mir möglich sein, die Kinder eines Mannes zu lieben, zu dem ich keine Zuneigung empfinde?“ (Lahontan 1704a:98)

Offenbar war Lahontan davon überzeugt, daß nicht eugenische Vorkehrungen im Sinne Platons, sondern die durch äußere Zwänge entlastete, nur auf gegenseitiger Zuneigung beruhende Liebesgemeinschaft eine entscheidende Bedingung des ‚neuen Menschen‘ sei, der als der eigentliche Träger des utopischen Konstrukts angesehen werden muß. Immer wieder lobt er den „bon esprit“ und die Weisheit in den Reden und Taten dieser guten Amerikaner: Sie würden nur eine Glückseligkeit kennen, nämlich die „Seelenruhe und die Freiheit“ (1704a:61). Angesichts dieser Abwesenheit aggressiven Verhaltens der Mitglieder einer Stammesgemeinschaft im Umgang miteinander betont Lahontan immer wieder, daß die Huronen ohne Gesetze, ohne Gefängnisse und ohne Folter lebten. Auf einen Staat verzichtend, führten sie eine Existenz in Güte und Freundlichkeit (*dans la douceur*) und erfreuten sich eines Glückes, das den Franzosen unbekannt sei (1704a:41). Deren trauriges Leben wiederum sei depraviert durch Ehrgeiz, Hochmut, Anmaßung und Neid. „Sie sind Sklaven ihrer Leidenschaften und ihres Königs, der der einzige glückliche Franzose ist, dank jener unendlichen Freiheit, die er allein genießt“ (1704a:61–62).

Ganz anders das Gemeinwesen der Huronen: Es stellt die eigentliche Negation des absolutistischen Herrschaftssystems und der auf egoistischen Motivationen beruhenden Ständegesellschaft dar: „Du siehst“, sagt Adario,

daß in unserem Dorf nur etwa tausend Menschen leben, und wir lieben uns untereinander wie Brüder, und was dem einen gehört, steht auch dem anderen zu. Die Kriegshäuptlinge, die Führer des Volkes und die Sprecher der Ratsversammlung haben nicht mehr Macht als die anderen Huronen. Streit und Verleumdungen unter ihnen sind unbekannt. Jeder ist schließlich Herr seiner selbst und tut das, was er will, ohne jemanden rechenschaftspflichtig zu sein und sich von irgendjemandem Vorschriften machen lassen zu müssen (1704a:62).

Zwar halten die Huronen Kriegsgefangene als Sklaven. Doch anständig behandelt, können sie darüber hinaus von Frauen des Stammes geheiratet werden und erlangen dann als gleichberechtigte Mitglieder ihre Freiheit.

Diese ‚geordnete Anarchie‘ kennt nur ein regulatives Prinzip des menschlichen Zusammenlebens jenseits gesetzter Normen und staatlicher Sanktionsgewalt: Es ist eine Art ‚vernünftiger Naturreligion‘, deren deistische Stoßrichtung unübersehbar erscheint (1704a:2–3). Es ist klar, daß diese religiöse Orientierung die Huronen nur das Sichtbare und Wahrscheinliche anerkennen läßt; infolgedessen „lehnen sie Offenbarungen, Prophezeiungen und Wundergeschichten der Bibel ebenso ab wie die christlichen Glaubenssätze der Erbsünde und der Inkarnation Christi, die sie aus den Predigten der Jesuiten kennen“ (Kohl 1986:71).

## V.

Daß Lahontans Vision des ‚Edlen Wilden‘ schon früh als Eskapismus kritisiert wurde, ist bekannt. So hat Schiller sie vom eurozentrischen Standpunkt aus an den Standards der westlichen Zivilisation gemessen und sie auf eine frühe Phase der menschlichen Evolution heruntergestuft. Die „Reiseschreiber“ hätten von „diesen Wilden“ berichtet, daß „sie ohne Bekanntschaft mit den unentbehrlichsten Künsten, ohne das Eisen, ohne den Pflug, einige sogar ohne den Besitz des Feuers“ seien (Schiller n.d.:688).

Manche rangen noch mit wilden Tieren um Speise und Wohnung, bei vielen hatte sich die Sprache noch kaum von tierischen Tönen zu verständlichen Zeichen erhoben. Hier war nicht einmal das so einfache Band der Ehe, dort noch keine Kenntnis des Eigentums (Schiller n.d.:688).

Und für Kant war der in sich ruhende Wilde *per se* indolent und fortschrittsfeindlich. Seine Aggressionslosigkeit gegenüber seinesgleichen degradiere ihn zum „gutartigen Schaf“ und verschaffe seinem „Dasein kaum einen größeren Wert [...] als dieses das Hausvieh hat“ (Kant 1968:38). Die große Plausibilität dieser Kritik verdankt sich dem Umstand, daß sowohl Schiller als auch Kant erst am Anfang jener wissenschaftlich-technischen Entwicklung standen, die der westlichen Zivilisation ihre Weltgeltung verschaffte. Heute könnte es sein, daß der Leser den Lahontanschen Text nicht von vornherein als regressiven Appell abtut. Angesichts der ökologischen Schäden, die aus dem instrumentellen Naturverhältnis der modernen Wissenschaft und ihrer Anwendung als

Technik resultieren, ist es sicherlich kein Zufall, wenn der neuere Utopie-Diskurs der 70er Jahre erneut an das von Lahontan idealisierte partnerschaftliche Naturverständnis der Indianer angeknüpft und zugleich jenen Geltungsanspruch reaktualisiert, für den er optiert hat.<sup>3</sup>

Tatsächlich muß Lahontan – wie seine späten Erben in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts – als Vertreter der klassischen Raum-Utopie gelten. Die Lebenswelt der ‚Edlen Wilden‘ existiert zeitgleich mit den sozio-politischen Verhältnissen Europas, mit denen sie als Alternative konfrontiert wird: Da Lahontan das anzustrebende Ziel nicht in die Zukunft projiziert, fehlt auch eine Fortschrittsteleologie. Dennoch war Lahontan unter den großen Utopisten – neben Winstanley (1973) – einer der ersten, der noch vor der geschichtsphilosophischen Wende des utopischen Diskurses in der Mitte des 18. Jahrhunderts in der Utopie kein unerreichbares Ideal sehen wollte, in dessen Perspektive die sozialen Verhältnisse Europas lediglich kritisch analysiert werden: „Ich würde hoffen“, sagt der Protagonist der „wohlgeordneten Anarchie“ der Huronen, Adario, den Europäern,

daß ihr Euch nach und nach vervollkommnet, daß Ihr allmählich die Gütergleichheit einführt und Ihr am Ende das Streben nach eigenem Vorteil überwindet, das all das Schlechte in Europa hervorbringt. Erst dann, wenn es bei Euch weder Dein noch Mein gibt, werdet ihr ebenso glücklich leben wie die Huronen (Lahontan 1704a:51).

Auch über die zeitliche Perspektive dieser Transformation läßt Lahontan den Leser nicht im Unklaren:

Nur während der ersten dreißig Jahre, nachdem Ihr den Egoismus abgeschafft habt, werdet Ihr Verzweiflung und Trostlosigkeit begegnen, denn diejenigen, die nur zum Trinken, Essen, Schlaf und zur eigenen Zerstreuung taugen, würden vor Entkräftung sterben, aber ihre Nachkommen lebten wie wir (1704a:54).

Freilich, bei Lahontan sind diese Transformationsperspektiven eher angedeutet als konkret ausgeführt. Der Herausgeber der Edition der „Dialogues“ von 1705, Gueudeville, ist in dieser Hinsicht weit über Lahontan hinausgegangen.

Sich gleichfalls der Figur des weitgereisten Huronenhäuptlings Adario bedienend, entwirft Gueudeville auf der Grundlage der wenigen bei Lahontan bereits entwickelten Ansätze zur Reformierung des französischen Staats- und Gesellschaftswesens ein revolutionäres Umsturzprogramm (Kohl 1986:75).

Die Analogie zur Revolutionsstrategie des Utopisten Winstanley liegt auf der Hand: Auch dieser hatte um die Mitte des 17. Jahrhunderts seine Hoffnung auf die Verwirklichung des utopischen Ideals in eine Revolutionsarmee gesetzt, die sich – sieht man einmal von Winstanleys Option für einen ‚starken‘ Staat ab – ähnliche Ziele setzte: An

<sup>3</sup> Vergleiche hierzu Callenbach (1982) sowie zum entsprechenden Gesamtzusammenhang Saage (1991:294–317).

die Stelle des Privateigentums, des Adels, des Klerus, der Kaufmannschaft und der Königsherrschaft sollte „eine klassenlose Gesellschaft von freien Produzenten und autarken Gemeinden [...]“ treten, „in der die gemeinsam erarbeiteten Güter gemäß den Bedürfnissen der Einzelnen verteilt werden könnten“ (Kohl 1986:75).

## LITERATURVERZEICHNIS

### Primärtexte

LAHONTAN, Louis Armand de

- 1703a *Nouveaux Voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amerique Septentrionale, qui contiennent une relation des différents Peuples qui y habitent; la nature de leur Gouvernement; leur Commerce, leurs Coutumes, leur Religion, & leur manière de faire La Guerre [...].* Tome 1. La Haye: Frères l'Honoré
- 1703b *Nouveaux Voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amerique Septentrionale, qui contiennent une relation des différents Peuples qui y habitent; la nature de leur Gouvernement; leur Commerce, leurs Coutumes, leur Religion, & leur manière de faire La Guerre [...].* Tome 2: Memoires de l'Amerique septentrionale, on la suite des voyages de Mr. le Baron de Lahontan. La Haye: Frères l'Honoré
- 1704a *Suite du Voyage de l'Amerique de Monsieur le Baron des Lahontan et d'un Sauvage dans L'Amerique [...].* Amsterdam: Boeteman
- 1704b „Preface“, in: Louis Armand de Lahontan, *Suite du Voyage de l'Amerique de Monsieur le Baron des Lahontan et d'un Sauvage dans L'Amerique [...]*, nicht paginiert. Amsterdam: Boeteman
- 1931 *Dialogues curieux entre le Baron de la Hontan et un sauvage de bon sens qui a voyagé et Mémoire de l'Amérique Septentrionale.* Herausgegeben von G. Chinard. Baltimore (1703)
- 1970<sup>2</sup> *New Voyages to North America by the Baron de Lahontan.* Herausgegeben von R.G. Thwaites. 2 Bände. New York (1703)
- 1973 *Dialogues avec un sauvage.* Introduction et notes par M. Roelens. Les Classiques du peuple Paris
- 1981 *Gespräche mit einem Wilden.* Dialogues avec un sauvage. Übersetzt von Barbara Kohl. Vorwort von Karl-Heinz Kohl. Frankfurt am Main u.a.: Qumran
- 1990 *Œuvres complètes.* 2 Bände. Édition critiques par Réal Quellet avec la collaboration d'Alain Beaulieu. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal

### Sekundärliteratur

BRASCH, Moritz

- 1885 *Gesammelte Essays und Charakterköpfe zur neueren Philosophie und Literatur.* Leipzig: Theodor Huth

## BRUNBAUER, Wolfgang

- 1976 *Der nackte Philosoph*. München: Nusser (<sup>1</sup>1976: Reiseberichte und Gesellschaftskritik in Frankreich an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Eine Studie zu Leben und Werk der Autoren Gabriel de Foigny, Denis Veiras und Baron de Lahontan. Dissertation phil., München)

## CALLENBACH, Ernest

- 1982 *Ecotopia*. The Notebooks and Reports of William Weston. Toronto u.a.: Bantam Books

## DE FOIGNY, Gabriel

- 1676 *La Terre Australie connue* [...]. Vannes: Jaques Vernevil

## DE MONTAIGNE, Michel

- 1998 „Über die Menschenfresser“, in: Michel de Montaigne, *Essais*. Erste moderne Übersetzung von Hans Stilett, 109–115. Frankfurt am Main: Eichborn

## DICTIONNAIRE DES LITTÉRATURE DE LANGUE FRANÇAISE

- 1984 *Dictionnaire des Littérature de Langue Française* (g–o), s.v. „La Hontan, Louis Armand de Lom d’Arc, baron de (1666–1715?)“, 1186. Paris

## ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA

- 1985 *The New Encyclopædia Britannica*. Band 7., s.v. „La Hontan, Louis-Armand de Lom d’Arc, baron de“, 67, Sp.2. Chicago u.a.

## ENCYCLOPÆDIA CANADIANA

- 1972 *Encyclopaedia Canadiana*. s.v. „La Hontan, Louis Armand de Lom d’Arc, 3rd Baron de“, 49–50. Toronto u.a.

## FUNKE, Hans-Günter Funke

- 1985 „Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der französischen Literaturwissenschaft“, in: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung*. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Band 1, 192–230. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- 1986 „La République Sauvage‘ Anarchie als Utopie in der französischen Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts“, *Romanistische Forschungen*. Vierteljahresschrift für romanische Sprachen und Literatur 98:36–57
- 1999 „Die literarische Utopie der französischen Aufklärung zwischen archaischem (Vairasse, Fontenelle, Morelly) und anarchistischem Ansatz (Foigny, Fénelon, Lahontan)“, in: Richard Saage und Eva-Maria Seng (Hrsg.), *Von der Geometrie zur Naturalisierung*. Utopisches Denken im 18. Jahrhundert zwischen literarischer Fiktion und frühneuzeitlicher Gartenkunst, 8–27. Tübingen: Max Niemeyer

## FREYER, Hans

- 1936 *Die politische Insel*. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Leipzig: Bibliographisches Institut

## KANT, Immanuel

- 1968 „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band 9, 33–50. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft



## KLEINWÄCHTER, Friederich

- 1891 *Die Staatsromane*. Ein Beitrag zur Lehre von Communismus und Socialismus. Wien: M. Breitenstein's Verlagsbuchhandlung

## KOHL, Karl-Heinz

- 1981 „Einleitung“, in: Louis Armand de Lahontan, *Gespräche mit einem Wilden*. Dialogues avec un sauvage. Übersetzt von Barbara Kohl. Vorwort von Karl-Heinz Kohl, 7–17. Frankfurt am Main u.a.: Qumran
- 1986 „Ethnographie und Zivilisationskritik. Zu Louis-Armand de Lahontans ‚Nouveaux Voyages dans l'Amérique Septentrionale‘“, in: Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick*. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, 63–76. Frankfurt am Main: Suhrkamp (<sup>1</sup>1981, Berlin)
- n.d. *Louis-Armand de Lom d'Arce, Baron de Lahontan*. Unveröffentlichtes Manuskript

## QUELLET, Réal

- 1987 „Les dernières années de sa vie: ses rapports avec Leibniz“, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 1:121–131

## QUELLET, Réal, Alain BEAULIEU, Pierre MORISSET und Catherine FORTIN

- 1990 „Introduction: Lahontan“, in: Louis Armand de Lahontan, *Œuvres complètes*. Édition critiques par Réal Quellet avec la collaboration d'Alain Beaulieu Band 1, 11–199. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal

## ROELEN, Maurice

- 1972 „Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites“, in: J. Proust (Hrsg.), *Recherches nouvelles sur quelques Écrivains des lumières*, 163–200. Genève

## ROUSSEAU, Jean-Jacques

- 1971 „Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“, in: Jean-Jacques Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*. Herausgegeben von Kurt Weigand. Zweite erweiterte und durchgesehene Auflage, 77–268. Hamburg: Felix Meiner (<sup>1</sup>1755)

## SAAGE, Richard

- 1991 *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- n.d. *Anarchismus und Utopie*. Zu Gabriel de Foignys Australien-Utopie. Unveröffentlichtes Manuskript

## SAAGE, Richard und Eva-Maria SENG

- 1996 „Geometrische Muster zwischen frühneuzeitlicher Utopie und russischer Avantgarde“, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 44:677–692

## SCHILLER, Friedrich

- n.d. „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“, in: Friedrich Schiller, *Schillers Werke in zwei Bänden*. Herausgegeben von Gerhard Stenzel. Band 2, 683–698. Salzburg und Stuttgart: Deutscher Bücherbund Stuttgart/Hamburg

## VAUGHAM, Charley Edwyn (Hrsg.)

- 1962 *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Volume 1. Oxford

VOIGT, Andreas

1906 *Die soziale Utopien*. Fünf Vorträge. Leipzig: G.S. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung

VON KIRCHENHEIM, Artur

1892 *Schlaraffia politica*. Geschichte der Dichtungen vom besten Staat. Leipzig: Fr. Wilh. Grunow

VON MOHL, Robert

1855 „Die Staatsromane“, in: Robert von Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*. In Monographien dargestellt. Band 1, Teil 3, 168–217. Erlangen: Ferdinand Enke

VOSSKAMP, Wilhelm (Hrsg.)

1985 *Utopieforschung*. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. 3 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp

WINSTANLEY, Gerrard

1973 *The Law of Freedom in a Platform or, True Magistracy Restored*. New York: Schocken Books Incl.