



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Die Darstellung des *bon sauvage* unter der Berücksichtigung der Dialogform in Baron de Lahontan's *Dialogues avec un sauvage* (1703).

verfasst von / submitted by

Veronika Weber

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

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

A 190 347 338

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

Lehramtsstudium UniStG
UF Französisch UniStG
UF Latein UniStG

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Daniel Winkler

Thesaurus Rerum Omnium Memoria

Ich bedanke mich bei Herrn Mag. Dr. Winkler für die Betreuung dieser Arbeit. Außerdem gilt mein Dank meiner Familie sowie meinen engsten Freunden und Freundinnen, die mich in dieser Zeit unterstützt und ausgehalten haben. Dankbar bin ich außerdem meinen beiden Korrekturlesern, deren Einsatz ich sehr wertschätze.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	Seite 7
2. Der « bon sauvage » - Entstehung und Entwicklung bis zur Zeit Lahontan's	Seite 9
2.1. Der Mythos des <i>bon sauvage</i>	Seite 9
2.2. Der Exotismus	Seite 10
2.3. 1. Teil: Der bon sauvage in Frankreich anhand des Beispiels von Montaigne	Seite 14
2.3.1 Entwicklung des „Guten Wilden“: Montaigne	Seite 14
2.4. 2. Teil: Der bon sauvage in Neu-Frankreich	Seite 18
2.4.1. Das Bild des „Guten Wilden“ bei französischen Autoren in Neu-Frankreich - Lescarbot, Sagard, Le Jeune	Seite 18
3. Autor und Werk	Seite 27
3.1. Baron de Lahontan	Seite 27
3.2. Die <i>Nouveaux Voyages</i>	Seite 39
3.3. Die <i>Mémoires</i>	Seite 31
3.4. Die <i>Dialogues avec un Sauvage</i>	Seite 33
4. Die <i>Dialogues avec un Sauvage</i> – Textanalyse	Seite 35
4.1. Die Dialogform	Seite 36
4.2. Die Dialogteilnehmer	Seite 40
4.2.1. « Lahontan »	Seite 41
4.2.2. Adario	Seite 42
4.3. Rollen und Perspektiven	Seite 43
4.4. Formelle Gestaltung bzw. Aufteilung der Dialogpartien	Seite 45
4.5. Der „gute Wilde“ bei Lahontan	Seite 47
4.6. Ort und Zeit der Dialoge	Seite 50
4.7. „Lahontan's“ Intention	Seite 52
4.8. Adarios Bildung	Seite 53
4.9. Adarios Überlegenheit	Seite 55
4.10. Reisen nach Quebec, Neu England und Frankreich	Seite 61

4.11. Gegner Lahontan's Werke	Seite 64
5. Conclusio	Seite 66
5.1. Charakteristika des <i>bon sauvage</i>	Seite 70
5.2. Lahontan als Leerstelle in der Forschung	Seite 76
6. Französische Zusammenfassung	Seite 77
6. 1. Le Baron de Lahontan et son œuvre	Seite 79
6.2. Le Dialogue	Seite 81
6.3. Les participants aux dialogues	Seite 82
7. Quellenverzeichnis	Seite 86
8. Abstract	Seite 90

1. Einleitung

Das Thema dieser Arbeit bilden Baron de Lahontan's *Dialogues avec un Sauvage* aus dem Jahr 1703. Das Hauptaugenmerk soll auf die Charakterisierung des „Guten Wilden“ gelegt werden. Dabei wird auf die Vorbilder für Lahontan's Darstellung Bezug genommen und ausgewählte Beschreibungen seiner Vorläufer werden mit seinem Werk verglichen. Auf diese Art und Weise sollen sowohl die gängigen als auch die für seine Zeit untypischen Beschreibungen der Charaktereigenschaften des „Guten Wilden“ ausfindig gemacht werden. Die Eigenschaften des „*bon sauvage*“ bei Lahontan selbst werden weiters analysiert und mit Zitaten fundiert. Außerdem soll die weitere Entwicklung der Charakteristika dieser Figur in Augenschein genommen werden, um sowohl den Einfluss sowie die Wichtigkeit Lahontan's Darstellung im Bezug auf dessen Rezeption zu etablieren als auch das Hinzufügen neuer Eigenschaften zu einer bereits bestehenden Ansammlung an stereotypen Fähigkeiten und Fertigkeiten zu erkunden.

Die Qualitätsmerkmale des „Guten Wilden“ beschränken sich bei Lahontan auf Grund der Gattungswahl nicht rein auf die im Werk genannten und ausgeführten Kompetenzen und Umwelt bedingten Gegebenheiten, die den „Guten Wilden“ charakterisieren, sondern spiegeln sich ebenfalls in der Struktur des Werkes und somit in der Wahl des Dialoges wider.

Die Dialogform des vorliegenden Werkes, das apologetische Gespräch, das interkulturelle Streitgespräch dieser Zeit, die Gespräche mit dem Ziel des Katechisierens sowie die zeitgenössischen Dialoge allgemein, ohne spezifischen Bezug zur Kolonialisierung, werden anhand einiger repräsentativer Beispiele analysiert. Es soll versucht werden, dass allgemeine Tendenzen im Bezug auf die Dialoggestaltung zu Lahontan's Zeit erforscht werden können.

Auf Grund des Wandels der *Dialogues* von eben jenem Streitgespräch mit der anfänglichen Intention des Bekehrens zu einem philosophischen Gespräch, in dem beide Gesprächsteilnehmer gemeinsam nach der Wahrheit suchen, sollen auch literarische Beispiele dieser Formen zum Vergleich herangezogen werden. Es soll untersucht werden, ob eine solche Entwicklung der Art des Gespräches zu Lahontan's Zeit üblich war, oder, ob es sich hier um eine neue, oder weiterentwickelte Art, Dialoge zu konstituieren, handelt.

Zusätzlich wird untersucht, ob der Dialog einerseits allgemein zu dieser Zeit und andererseits in Verbindung mit der Darstellung des Stereotypen „Guter Wilder“ für die Zeit vor der Publikation typisch ist und, ob er in dieser speziellen Form Vorläufer hat.

Außerdem wird die Instrumentalisierung des „Guten Wilden“ für die Zwecke der Aufklärung und die Verbindung mit der Dialogform und die ihr eigenen Persuationsstrategien erforscht, durch die sich die Eigenschaften bzw. Fertigkeiten des „Guten Wilden“ zusätzlich manifestieren.

Um die Besonderheiten der dialogischen Form, wie sie in diesem Werk zu finden ist, beschreiben zu können, werden nicht nur, wie oben erwähnt, die Charakteristika der Dialogformen allgemein, sondern auch die Dialoge Lahontan's unmittelbarer Vorläufer untersucht und in Bezug zu Lahontan's Dialogen gesetzt. Weiters wird wiederum die Relevanz seiner Gattungswahl in Verbindung zum Thema „Aufklärung“ und „Gesellschaftskritik“ durch die Rezeption dialogischer Werke erforscht.

Auch Lahontan's persönliches Schicksal kann nicht gänzlich unbeachtet bleiben. Es wird analysiert, inwiefern seine persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen, die er einerseits mit der französischen Regierung und dem Rechtssystem gemacht hat und die für ihn letztlich im Exil geendet haben, sein Werk beeinflusst haben. Andererseits haben ihn ebenfalls die zehn Jahre geprägt, die er in Nordamerika in engem Kontakt mit den Huronen und Algonkin verbracht hat. Der Einfluss dieser Zeit auf seine Werke soll ebenfalls berücksichtigt werden. Der Zusammenhang des Kontrastes zwischen den persönlichen Erlebnissen dieser beiden Welten und des Autors Präferenz für das Leben der First Nations in Nordamerika und den gegensätzlichen Gesprächspartnern in seinen Dialogen soll untersucht werden.

Zusätzlichen Einfluss auf die Dialoge haben Werke mit exotischen Tendenzen, wie die Reiseberichte, da Lahontan's „Dialogues“ selbst im Kontext zweier vorangehender Reiseberichte konzipiert worden sind und somit eine Trilogie bilden. Beschreibungen vor allem der First Nations Nordamerikas in der Reiseliteratur werden mit jenen Lahontan's Werke verglichen. Somit müssen ebenfalls die Charakteristika des Reiseberichtes geklärt werden, sowie repräsentative Beispiele, die Lahontan als Vorlage gedient haben können, erforscht werden.

2. Der « *bon sauvage* » - Entstehung und Entwicklung bis zur Zeit

Lahontan's

2.1. Der Mythos des *bon sauvage*

Um über den Mythos des „edlen Wilden“ sprechen zu können, muss zuerst der Begriff „Mythos“ näher erläutert werden.

Die Suche nach dem Wort im Duden zeigt den Fokus auf den narrativen Aspekt des altgriechischen Wortes: „1. Überlieferung, überlieferte Dichtung, Sage, Erzählung o. Ä. aus der Vorzeit eines Volkes (die sich besonders mit Göttern, Dämonen, Entstehung der Welt, Erschaffung der Menschen befasst); 2. Person, Sache, Begebenheit, die (aus meist verschwommenen, irrationalen Vorstellungen heraus) glorifiziert wird, legendären Charakter hat“¹.

Interessant ist die Nennung des zweiten Punktes im Duden, da dieser den Mythos mit einer Person verknüpft, die aus „meist verschwommenen, irrationalen Vorstellungen glorifiziert wird“. Dies lässt sich auf den *bon sauvage* anwenden, da das Bild des „guten Wilden“ schon in der Antike seinen Anfang findet, sich im Laufe der Jahrhunderte verändert und immer mehr Eigenschaften in sich vereint, deren Ursprung nicht unbedingt rational erklärbar ist oder auf wissenschaftlichen Beobachtungen basiert. Das Bild des „guten Wilden“ wird also überliefert, aber wie eine Geschichte oder Sage variiert. Daher kann zusätzlich auch die sagen- oder legendenhafte Erzählung als prägend für diesen Mythos bezeichnet werden, eben weil es sich um Beschreibungen handelt, die über viele Jahre hinweg bestehen blieben und deren Ursprung und Wahrheitsgehalt unsicher sind.

Durch die Vorstellung, dass in der Entdeckung Amerikas das mythologische Paradies, der christliche Garten Eden oder der utopische Urzustand des goldenen Zeitalters wiedergefunden worden war, wurden die stereotypen Eigenschaften des *bon sauvage* mit diesem bestehenden Mythos in Verbindung gebracht. Durch diese Verknüpfung mit dem Mythos des paradiesischen Urzustandes wurde auch der *bon sauvage* als Mythos angesehen. Jedoch ist es schwierig, genau festzustellen, welche Charakteristika diesen Mythos definieren, da er sich immer mehr verändert hat und unterschiedliche Aspekte hervorgehoben wurden. So werden einerseits das Fehlen des Privatbesitzes als charakteristisch ausgewiesen, andererseits die *bonté* der Angehörigen der *First Nations* als grundlegende Voraussetzung angesehen.²

¹ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Mythos> (31.07.2019)

² Enders, Angela, Die Legende von der „Neuen Welt“: Montaigne und die ‚littérature géographique‘ im Frankreich des 16. Jahrhunderts, M. Niemeyer, Tübingen, 1993, S. 82f

Obwohl die Eingrenzung der typischen Charakteristika schwierig ist, kann jedoch eine typische Intention der Verwendung des Mythos festgestellt werden. Mit der Darstellung des *bon sauvage* wurden unter anderem im Zeitalter der Entdeckungen, aber auch darüber hinaus, einerseits bestimmte Ideale hervorgehoben, aber andererseits Kritik an der aktuellen, kulturellen Situation geübt.³

Um typische Eigenschaften des „guten Wilden“ im Bezug zu Frankreich und der *Nouvelle France* zu untersuchen, soll dieses Kapitel den Mythos des *bon sauvage* in der französischen Literatur vor Lahontan unter Augenschein nehmen. Dazu wurden vier Autoren ausgewählt, wovon einer, Montaigne, nicht aus erster Hand berichtete, die übrigen allerdings ihre eigenen Erlebnisse und Erfahrungen zu Papier brachten. So wird versucht, herauszufinden, welche Charakteristika vor Lahontan häufig Verwendung fanden und bis zu dessen *Dialogues* überdauert haben.

2.2. Der Exotismus

Der **literarische Exotismus** hängt stark mit dem Höhepunkt und dem Untergang des europäischen Kolonialismus‘ zusammen. Exotismus gibt es prinzipiell, seitdem die Menschen reisen, in Kontakt mit fremden Ländern, Gegenden oder Völkern kamen und über diese auch redeten und schrieben. So beschreibt der Exotismus vordergründig, von einem sehr allgemeinen Blickwinkel aus, Suche nach Glück, Reichtümern und allgemein nach der Erfüllung persönlichem Sehnsens und wird stark von der Gefühlslage der SchriftstellerInnen beeinflusst.⁴ So wurde Amerika zum Beispiel als eine Erweiterung Europas gesehen, was schon bei der Bezeichnung *Nouvelle France* auffällt und es entstand, wie Moura sagt, ein Bild „*de la terre vierge, de la table rase de la civilisation.*“, das Reinheit und Neubeginn symbolisiert.⁵

Beim Exotismus handelt es sich um die Darstellung des Fremden, Unbekannten, Eigenartigen, Seltsamen, Andersartigen, Mythischen. Die Beschreibungen beruhen nicht immer allein auf objektiven Beobachtungen, sondern können oftmals der Fantasie des Autors entspringen. So werden unbekannte Gegenden, Landschaften, Eindrücke beschrieben, die

³ ENDERS (1993), S. 84f

⁴ Moura, Jean-Marc, *La littérature des lointains, Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1998, S. 20

⁵ MOURA (1998), S. 31

beim Reisenden Faszination hinterlassen. Zusätzlich zu der unbekanntem Umgebung, zeichnet den Exotismus außerdem die weite Entfernung zur Heimat aus.⁶

Moura konstatiert, dass das „Fremde“ in der Literatur vorrangig auf zwei Arten behandelt wurde. Einerseits beschäftigten sich die Menschen mit der Lektüre der Primärliteratur, also mit den Reiseberichten und andererseits wurden fiktive Erzählungen verfasst und gelesen.⁷

Das Wort *exotique* kommt in der französischen Sprache erstmals 1548 bei Rabelais auf und kann von da an immer wieder in der französischen Literatur gefunden werden. Lestringant unterteilt die Entwicklung des „*exotisme littéraire*“ in drei Etappen, von denen Rabelais nur die erste bildet. Dabei ist die Beschreibung von etwas Unbekanntem maßgebend, allerdings handelt es sich zu Rabelais' Zeit nicht unbedingt um selbst unternommene Reisen, sondern viel mehr um fantasievolle Vorstellungen bzw. Überlegungen.

Die zweite Etappe bildet André Thévet mit seinen *Les Singularitez de la France Antarctique* von 1557. Auch wenn er seinen Fokus weiterhin auf die Erzählung von erfundenen Abenteuern legt, handelt es sich bei ihm dennoch um einen Reisenden, der von seinen eigenen Erlebnissen berichten kann. Die dritte Etappe bildet laut Lestringant Jean de Léry mit seinem Werk von 1578, der *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*. Nach Lestringant handelt es sich bei Lérys Werk um : « *une sorte d'intériorisation de l'exotisme [...] l'exotique représente la part de l'autre qui peut être objectivée, négociée, voire fétichisée* ». Dabei stellt Léry das Andersartige nicht, wie Rabelais, als komisch dar, sondern unterstreicht die tragische Komponente. Auch Léry verwendet den Angehörigen der *First Nations*, um das zivilisierte Europa zu kritisieren. Dies tut er einerseits, indem er „Wilden“ und „Zivilisierten“ einander gegenüberstellt, allerdings auch durch das Hervorheben der negativen Auswirkungen der Ankunft der Europäer in Bezug auf die indigene Bevölkerung.⁸

Durch die neu entdeckten Gebiete und die vielen Reisen veränderten sich die Erzählstrukturen. Protagonist dieser neuen Erzählungen war nun nicht mehr ein Held, Abenteurer oder Pilger, sondern ein einfacher Reisender oder Händler.⁹

Die Philosophen gegen Ende des 16. bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts begannen immer mehr, sich kritisch mit dem starren Bild der Welt auseinanderzusetzen. Sie beschäftigen sich

⁶ Montonen, Jane, *Exotisme et altérité dans les œuvres de pierre loti et de victor segalen*, Atlantic University; Florida 2005, S. 3f

⁷ MOURA (1998), S. 35

⁸ Lestringant, Frank. *L'exotisme en France à la Renaissance de Rabelais à Léry* In : *Littérature et exotisme, XVI^e-XVIII^e siècle* [en ligne]. Paris : Publications de l'École nationale des chartes, 1997, S. 5-16

⁹ Moura, Jean-Marc, *Lire l'Exotisme*, Dunod, Paris 1992, S. 46f

mit der Natur und der Verhaltensweise des Menschen.¹⁰ Dazu bezogen sie sich unter anderem auf Bräuche und Gesetze, die sich von jenen der eigenen Tradition unterscheiden.¹¹

Wichtig ist es, im Hinterkopf zu behalten, dass es in der Renaissance allerdings keine strenge Trennung zwischen Realität, Fantasie, Exotismus und fantastischen Erzählungen gab. So spielt die persönliche Einstellung der Autoren zu den neu entdeckten Gebieten, ihre Erfahrungen bzw. Erlebnisse in Neu-Frankreich, die Intention zur Verfassung des Werkes sowie deren Verhältnis zu Frankreich und der französischen Regierung eine große Rolle.¹²

Der persönliche Hintergrund des Autors Lahontan, dessen *Dialogues* in dieser Arbeit behandelt werden, seine Erfahrungen mit und sein Bezug zu Frankreich werden in der folgenden Analyse, im nächsten Kapitel, eine Rolle spielen und müssen für die Analyse des Werkes berücksichtigt werden.

Der **Reisebericht** und die Chronik gehören zu den ersten Formen der Berichterstattung über die Seereisen.¹³ Diese Form der Übermittlung von Informationen hatte natürlich ihre Mängel, aber auch ihre Vorteile. Obwohl die Reisenden den Vorteil hatten, persönlich vor Ort zu sein, mangelte es ihnen doch meistens an ausreichender, wissenschaftlicher Bildung, die ihnen ermöglicht hätte, ihre Beobachtungen in einen übergreifenden Kontext zu stellen.¹⁴ So wurden in der Renaissance, im 16. Jahrhundert, die neu entdeckten Völker Amerikas zunächst von europäischen Schriftstellern, aber auch Philosophen und Wissenschaftlern untersucht und der *bon sauvage* als « *homme vivant heureux et vertueux dans un état de « nature », invariablement caractérisé par l'ignorance de la propriété privée, ou par la réduction de celle-ci au minimum, et par des institutions communistes.* » beschrieben. Unterstrichen wurden also das fröhliche und tugendhafte Leben der indigenen Bevölkerung, sowie ihre Verbindung zur Natur. Ein weiterer wichtiger Punkt, den auch Lahontan in seinem Werk ansprechen wird (siehe Analyse), ist das Fehlen von Privatbesitz oder zentral organisierter Einrichtungen.¹⁵

Anders als der fantastische Reisebericht, fokussierten die Autoren der Reiseberichte vordergründig durchaus die authentische Übermittlung von Informationen der Begebenheiten

¹⁰ Gonnard, René, La légende du bon sauvage, Collection d'histoire économique Faculté de Droit de Paris, 1946, S.25

¹¹ MOURA (1992), S. 49

¹² GONNARD (1946), S. 113

¹³ Bitterli, Urs, Die "Wilden" und die "Zivilisierten", Beck, München, 1976, S.24

¹⁴ BITTERLI (1976), S.26

¹⁵ GONNARD (1946), S.26

in Neu-Frankreich. Gegen Mitte des 17. Jahrhunderts war es üblich, dass die Reiseaufzeichnungen dem Stil des fantastischen Reiseberichtes folgten und vor allem bereits bekannte Informationen wiederholten oder bestehende Vorurteile über diverse Völkergruppen festigten.¹⁶

Anhand des Beispiels von Montaigne können typische Merkmale der Darstellung des *bon sauvage* aufgezeigt werden. In weiterer Folge dieses einleitenden Kapitels zur Textanalyse Lahontan's *Dialogues*, wird diese Darstellung dann mit den Berichten drei französischer Autoren verglichen, die tatsächlich einige Zeit in Neu-Frankreich verbracht haben.

¹⁶ BITTERLI (1976), S.26

2.3. 1. Teil: Der *bon sauvage* in Frankreich anhand des Beispiels von Montaigne

2.3.1 Entwicklung des „Guten Wilden“: Montaigne

Montaigne führt in seinem Essay *Des Cannibales* von 1580 einen Gedanken aus, der für den Exotismus des 18. Jahrhunderts weiterhin von Bedeutung sein wird. Als er nämlich die Einwohner Brasiliens beschreibt, spricht er durchaus positiv von ihnen und ruft das Bild des *bon sauvage* ins Gedächtnis. Dieses Thema des Gegensatzes zwischen dem noblen Eingeborenen, der den Gesetzen der Natur folgt und von Unschuld geprägt ist, und dem „zivilisierten“ Mitteleuropäer, der allerdings von eben dieser Zivilisation verdorben worden ist, wird im 17. und 18. Jahrhundert bzw. im *exotisme littéraire* eine wichtige Rolle spielen.

Die neu entdeckten Völker werden als Anlass genommen, um die eigenen, europäischen, Gewohnheiten, Bräuche, Gesetze etc. zu kritisieren.¹⁷

Montaigne beschrieb in seinem Werk *Des Cannibales* den „Guten Wilden“ mit Merkmalen, die später in der Ethnographie, Philosophie und generell Literatur des 17. Und 18. Jahrhunderts von Wichtigkeit und Interesse sein werden. Vorbilder für sein Werk waren unter anderem die Berichte von Francisco López de Gómara mit dem Titel « *Historia de la conquista de México* » aus dem Jahr 1552, André Thevets « *Les Singularités de la France antarctique que autrement nommée Amérique et de plusieurs terres et îles découvertes de notre temps par Frère André Thevet natif d'Angoulême* » von 1558 und Jean de Léry.¹⁸ Um seinen Anspruch auf Authentizität zu festigen, nennt Montaigne einen Augenzeugen, der einige Jahre in der Neuen Welt gelebt haben soll und sich durch Geist sowie Scharfsinn auszeichne. Sein Gewährsmann ist, so gibt Montaigne vor, ein unverdorbener, einfacher und wahrheitsliebender Mann. Das Thema des Werkes zeigt sich schon in der Einleitung, die Kritik am Kulturzustand in Europa wird mit dem reinen, naturliebenden Eingeborenen deutlich gemacht.¹⁹ Er führt aus, dass die indigene Bevölkerung alle Vorstellungen des „Goldenen Zeitalters“ durch ihre Reinheit noch übertreffen würde. Dabei lobt er im Umkehrschluss die Absenz der europäischen Gesellschaftsstrukturen, sein Fokus haftet an den Verhältnissen in Europa.²⁰

So erklärt er den Unterschied zwischen den „zivilisierten“ Europäern und den *First Nations*, indem er sie mit Früchten vergleicht: « *Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits qu nature, de soi et de son progrès ordinaire, a produits: tandis qu'à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice, et détournés de l'ordre commun, que nous*

¹⁷ MOURA (1992), S. 50

¹⁸ Brière, Eloise A., Ventriloquizing the Native: Whose Voice is it ? IN: The French Review, Vol. 84, No. 6, AATF, Québec, 2011; S. 1201

¹⁹ Kohl, Karl-Heinz, Entzauberter Blick, Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Medusa Verlag, Berlin, 1981, S. 21f

²⁰ KOHL (1981), S.23f

devrions appeler plutôt sauvages ; » Er erläutert die Perversion mit der unkultivierte, also wild wachsende Früchte, als eben diese bezeichnet werden, obwohl sie nicht durch Menschen manipuliert worden sind und deshalb viel natürlicher sind. In seinen Augen sollten viel mehr jene als „wild“ bezeichnet werden, die von der Natur abweichen und durch den Menschen korrumpiert worden sind. Montaigne stellt sich also klar auf die Seite der *First Nations*, die nicht als „wild“ beschrieben werden sollten, da sie durch ihr Leben in Einklang mit der Natur viel weniger diesem Adjektiv entsprechen, als die zivilisierte, europäische Gesellschaft, die durch verschiedene negative Faktoren beeinflusst wird.²¹

Wie später auch Lahontan, sieht Montaigne keinen Widerspruch darin, dass er die indigene Bevölkerung für überlegen hält, nicht allein obwohl, sondern gerade weil sie kein, durch Überlieferung erlerntes, Fachwissen haben. Er zählt also all die Disziplinen und Bereiche auf, die den *First Nations* unbekannt waren, die sie dafür aber umso glücklicher und beneidenswerter machten:

« [...] *nulle connaissance de lettres, nulle science des nombres, nul nom de magistrat, ni de supériorité politique, nul usage de service, de richesse, ni de pauvreté, nuls contrats, nulles successions, nuls partages, nulles occupations qu'oisives, nuls respects de parenté que communs, nuls vêtements, nulle agriculture, nul métal, nul usage de vin ni de blé, les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouïes.* »

Mit dieser Liste kritisiert er in weiterer Folge die aktuelle Situation in Frankreich, da sich das Land, seiner Meinung nach, so weit von dieser Perfektion entfernt hatte.²²

Montaigne geht in seinen positiven Beschreibungen der indigenen Bevölkerung sogar so weit, den Kannibalismus als weniger schlimm und sogar weit harmloser bzw. humaner, also erbarmungsvoller darzustellen, als das kriegerische Verhalten seiner Kompatrioten. Dadurch kann er Leben der UreinwohnerInnen uneingeschränkt über jenes der EuropäerInnen stellen.²³

« *Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort ; à deschirer par tourments et par gehennes un corps plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche mémoire, non entre des ennemies anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé.* »²⁴

²¹ GONNARD (1946), S.45

²² GONNARD (1946), S.46

²³ KOHL (1981), S. 23f

²⁴ Montaigne, Michel de, *Essais*, Charpentier, Paris, 1854 p. 368

Montaigne stellt in diesem Abschnitt die Wortfelder Leben und Tod einander gegenüber. So verknüpft er das Wort *vivant* mit der Grausamkeit der Vorgehensweise der Franzosen Feinden gegenüber. Der Ausdruck *mort* rechtfertigt für ihn, den Brauch des Kannibalismus gutheißen zu können. Parallel dazu verwendet er die beiden Wortfelder Folter und natürlichen Tod. Einen *corps plein de sentiment* nennt Montaigne, um die grausame Vorgehensweise zu unterstreichen und gleichzeitig, um den Verzehr von menschlichem Fleisch, der jedoch ohne jegliches Leiden erst am toten Körper vorgenommen wird, zu verharmlosen. Natürlicher Tod, respektvoll und distanziert ausgedrückt mit « *apres qu'il est trespasé* », wird der grausamen Vorgehensweise der Franzosen mit den Ausdrücken « *deschirer par troments et par gehennes, faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceau* » gegenübergestellt. Montaigne verwendet im Bezug auf das Wortfeld „Essen“ das neutrale Wort *manger*, um den Kannibalismus zu beschreiben, um allerdings das Verhalten der Franzosen sowohl Freunden als auch Feinden gegenüber zu beschreiben, listet er die Ausdrücke *deschirer, mordre et meurtrir aux chiens* auf.

Er rechtfertigt den Kannibalismus also damit, dass seine Landsleute den Lebenden viel schlimmere Qualen antäten und sie bei lebendigem Leibe zerfleischen und rösten würden. Die Toten zu essen sei nicht annähernd so „barbarisch“.

Er beschreibt die Eingeborenen weiter als robust **Krankheiten** gegenüber und sogar bis ins hohe Alter fit. Die Natur versorge sie mit ausreichend Nahrung, die einfach zubereitet wurde. Sie seien von Genügsamkeit geprägt, wohnen gesellig in großen Hütten und verbringen ihre Zeit mit der Jagd, der Zubereitung von Mahlzeiten und mit dem Tanzen. « *Ils se lèvent avec le soleil, et mangent soudain après s'être levés, pour toute la journée ; car ils ne font d'autre repas que celui 'là [...]* Toute la journée se passe à danser [...] *Les plus jeunes vont à la chasse [...]* Une partie des femmes s'amuse pendant à chauffer leur breuvage, qui est leur principal office [...] »²⁵ Er spricht somit typische Aspekte und Themen an, die auch schon in früheren Werken in der Reiseliteratur gefunden werden können. Allerdings fügt Montaigne einen neuen Wesenszug dieser Liste hinzu. Er hebt die Aggressionslust der Eingeborenen hervor, die ohne Grund im Affekt jederzeit entstehen konnte. Auch diese Eigenschaft wird von ihm in ein positives Licht gerückt. Er nennt diese Bereitschaft zu Aggression ein Gegenstück zu ihrem sonst geselligen, brüderlichen Leben. Er lobt nun nicht mehr, wie aus anderen Berichten bekannt, die Friedlichkeit der Ureinwohner, sondern unterstreicht ihre Kampfeslust, Tapferkeit, ihr Ehrgefühl, ihre Ausdauer und Härte, wenn es darum geht, Schmerzen zu

²⁵ Zit. nach GONNARD (1946), S.47

ertragen. Montaigne meint sie leben dadurch im Einklang, mit Gewalt nach außen hin, aber seien dafür von innerer Ruhe geprägt.²⁶

Obwohl Montaigne die Vorzüge des Lebens der indigenen Bevölkerung in einem Gemeinwesen unterstreicht, in dem sie keine Institutionen oder Erfindungen der zivilen, europäischen Gesellschaft kennen, legt er den Fokus nicht so sehr auf die Wichtigkeit des Fehlens des Privatbesitzes. Vor allem im 18. Jahrhundert wird der Mythos des *bon sauvage* als Anlass genommen, um den negativen Einfluss des Privatbesitzes in Europa zu unterstreichen.²⁷

Obwohl die auf Montaigne folgenden Schriftsteller den Fokus in ihren Berichten unterschiedlich gewählt haben, lassen sich dennoch immer wieder dieselben Themen im Bezug auf den Mythos des „Guten Wilden“ oder den „Edlen Wilden“ finden. Der Literaturhistoriker Atkinson meint sogar, dass von den Reiseberichterstatern und Missionaren in dieser Zeit fast schon erwartet wurde, dass sie gewisse Vorurteile oder Stereotypen im Bezug auf die *First Nations* bestätigen.²⁸

²⁶ KOHL (1981), S. 27f

²⁷ GONNARD (1946), S. 49

²⁸ KOHL (1981), S. 30

2.4. 2. Teil: Der *bon sauvage* in Neu-Frankreich

2.4.1. Das Bild des „Guten Wilden“ bei französischen Autoren in Neu-Frankreich - Lescarbot, Sagard, Le Jeune

Die Besiedelung der *Nouvelle France* erstreckte sich über einen längeren Zeitraum, als jene der englischen Kolonien. Die französischen Kolonien wurden seit ihrer Gründung streng von Frankreich überwacht und wie Provinzen verwaltet. Die Administration vor Ort konnte nicht nach eigener Willkür handeln, sondern wurde durch königliche Erlässe geregelt. Das Land wurde aufgeteilt und an Adelige übergeben. Die katholische Kirche hatte sogar einen größeren Einfluss als in Frankreich selbst. Durch diese enge Zusammenarbeit zwischen dem Mutterland und der Administration der Kolonien, entwickelte sich die Beziehung zwischen den Angehörigen der *First Nations* der französischen Kolonien und den Franzosen ganz anders als jene zwischen den Engländern und Engländerinnen und der indigenen Bevölkerung ihrer Kolonien.²⁹ Konflikte zwischen Franzosen und den Angehörigen der *First Nations* waren selten, da die Gebiete nur dünn besiedelt gewesen waren und die Franzosen Land in Besitz nahmen, das sonst nur brach gelegen wäre. Anders als die Engländer mischten sich die Franzosen unter anderem in den Krieg der Algonkin und der Irokesen und unterstützten die Algonkin. Durch diesen regen Kontakt mit den Einheimischen, der außerdem zusätzlich durch den Pelzhandel stattfand, lernten auch die französischen Siedler und Siedlerinnen immer mehr über die Sitten und Bräuche der Ureinwohner und eigneten sie sich sogar teilweise selbst an.³⁰ Auch die Missionare waren auf Grund der Lebensform der Eingeborenen dazu gezwungen, sich ihnen anzupassen. Erfolge wurden vor allem dort erreicht, wo sich die Missionare erfolgreich integriert und als Mitglieder des Stammes etabliert hatten.³¹

Im 17. Jahrhundert waren es vor allem religiöse Orden, die mittels ihrer Missionare sowohl den Eingeborenen in der Kolonie die französische Sprache und Kultur näher brachten, als auch umgekehrt die Bewohner Frankreichs bzw. Europas, über das Leben in der *Nouvelle France*, also in Kanada informierten.³²

Nachdem die Franzosen unter Champlain 1608 Quebec gegründet hatten, lebten vor allem die *Coureurs de Bois* und die Missionare in engem Kontakt zur indigenen Bevölkerung. Die Berichte der Franziskaner und Jesuiten waren von großem Wert für die Übermittlung an großteils realistischen Informationen nach Frankreich und Europa, da sie in den Dörfern der

²⁹ KOHL (1981), S.54

³⁰ KOHL (1981), S.56

³¹ KOHL (1981), S. 59

³² MOURA (1992), S.53

Eingeborenen lebten und sich sogar ihrer Lebensart anpassten.³³ Außerdem waren sie maßgeblich an der Formung des Mythos des *bon sauvage* beteiligt, indem sie ihm einerseits positive Eigenschaften gefestigt oder sogar hinzugefügt haben, andererseits aber indem sie die Existenz der First Nations und deren Lebensweise für die Europäer bestätigten.³⁴

Obwohl sich die Überzeugung der katholischen Kirche, dass die Welt und alle Lebewesen von Gott geschaffen worden waren, zunächst nicht mit der Entdeckung der Menschen in Amerika vereinen ließ, wurde eine Lösung gefunden, wie diese Völker nun doch in Verbindung mit der Bibel gebracht werden könnten. Auf Grund des Lebens im Einklang mit der Natur, wurde angenommen, dass die Menschen immer noch in einem anfänglichen Eden lebten.³⁵

Die Missionare beschrieben die Angehörigen der *First Nations* allgemein sehr positiv und sahen in ihnen potenzielle Christen, deren Seelen sie durch ein Konvertieren retten konnten. Sie erkannten und unterstrichen ebenfalls Natur-gegebene Tugenden und waren von der Qualität ihrer Seele überzeugt. Außerdem behaupteten sie, dass die indigene Bevölkerung Nordamerikas frei von bestimmten Fehlern sei, die sie bei der „zivilisierten“, europäischen Gesellschaft beobachteten.³⁶

Marc Lescarbot beschreibt in seiner *Histoire de la Nouvelle France* (1609 bzw. 1617) nicht nur die indigene Bevölkerung Canadas, sondern auch Mittelamerikas. Er lehnt sich stark an Montaignes Darstellung an, indem er das Gemeinwesen der *First Nations* unterstreicht und ihre Lust zu singen und zu tanzen nennt. Er schließt sich weiters dessen Beobachtung an, dass sie ein unbeschwertes Leben führten und kein zentral geregeltes Gesellschaftssystem hätten, keine Güter oder, für europäische Verhältnisse, typische Handelswaren. « *Ils n'ont point de procès, point de lois, de livres écrits, de marchandises, et ils vivent au jour le jour, sans se soucier du lendemain. [...] Ce qui aide encore à la santé de nos sauvages, c'est la concorde qu'ils ont entre eux, et le peu de souci d'avoir les commodités de cette vie, pour lesquelles nous nous tourmentons.* »³⁷

Auch zu dem Thema **Krankheit** äußert er sich. Allerdings gibt er nicht vor, dass die indigene Bevölkerung resistent gegenüber Erkrankungen wäre, wie es zum Beispiel Montaigne beschreibt. Außerdem nennt er nicht allein Feste als Heilmethoden, sondern erwähnt die

³³ BITTERLI (1976), S.41

³⁴ GONNARD (1946), S.27

³⁵ GONNARD (1946), S.22

³⁶ GONNARD (1946), S.30

³⁷ GONNARD (1946), S. 54f

Zubereitung von Medizin: Er beschreibt eine, für ihn neue Krankheit, an der viele seiner Kammeraden litten. Diese war den *First Nations*, mit denen sie in Kontakt waren, keineswegs unbekannt und sie bereiteten ein Heilmittel aus Pflanzen für die Erkrankten zu. Lescarbot nennt diese Heilung ein Wunder und ist davon überzeugt, dass keine andere Medizin so gut geholfen hätte.³⁸ Neben den genannten Heilmethoden schreibt Lescarbot auch über die häufige Verwendung von Saunen oder Dampfbädern, wie sie zum Beispiel auch bei Lahontan erwähnt wird. Lescarbot erklärt, dass die Angehörigen der *First Nations* auf diese Art und Weise ihre Abwehrkräfte zu stärken versuchten.³⁹

Lescarbot beschreibt ebenfalls den Lebensstil der *First Nations* als jenem der Europäer überlegen. Das Leben in der Gemeinschaft unterstreicht er als besonders geeignet für die Natur aller Menschen, und begründet diese Behauptung damit, dass er den Menschen als *animal social* bezeichnet, das in einem antiken, goldenen Zeitalter lebt. Weiters unterstreicht er deren Gastfreundschaft und Vorsorge für alle Mitglieder der Gemeinschaft.⁴⁰

Gabriel Sagard wiederum, der von August 1623 an über ein halbes Jahr bei einer Gemeinschaft von Huronen verbrachte⁴¹, hebt in seinen Werken *Le grand voyage au Pays des Hurons* von 1632 und *Histoire du Canada et des voyages que les Frères Mineurs Recollects y ont faits* von 1636 die Tugenden der Eingeborenen hervor, wie zum Beispiel die Wohlgeformtheit ihrer Körper, ihre Gastfreundschaft oder ihre genügsame Lebensweise.⁴²

Nach der Beschreibung seiner langen Reise, beschreibt er im 4. Kapitel seiner *Histoire* die Ankunft bei den Huronen und hebt ihre Höflichkeit, Gastfreundschaft und Bemühung um ihn hervor. « [...] *les Sauvages soient toutesfois assez humains (au moins l'estoient les miens) voire plus que ne sont beaucoup de personnes plus polies & moins sauvages: car me voyant passer plusieurs jours sans pouvoir presque manger de leur Sagamité, ainsi sallement & pauvrement accommodé, ils avoient quelque compassion de moy, & m'encourageoient & assistoient au mieux qu'il leur estoit possible, & ce qu'ils pouvoient estoit peu de chose [...]* ». Er nennt die Huronen also menschlich, höflicher als viele Leute und weniger „wild“. Weiters lobt er deren Selbstdisziplin und Unnachgiebigkeit, wenn er darum geht, Leidenschaften nachzugehen. Dass sie sogar geduldiger als viele Franzosen seien, habe Sagard bei mehreren Gelegenheiten

³⁸ Lescarbot, Marc, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, 1617, Gutenberg ebook, Onlineversion bei 38%

³⁹ LESCARBOT (1617), Onlineversion bei 48%

⁴⁰ GONNARD (1946), S. 54f

⁴¹ Franks, C. E. S., *In Search of the Savage Sauvage: An Exploration into North America's Political Cultures*; in: *American Review of Canadian Studies*, 32:4, pp. 547-580; 2002; S. 551

⁴² KOHL (1981), S.30

beobachten können und muss gestehen, dass er mehr Tugenden in ihnen entdeckt habe, als er vorher angenommen hatte.⁴³

Er berichtet von den Gewohnheiten der *First Nations* vor einer Gruppe, zu sprechen. Er lobt deren Sprachgewandtheit und erklärt den Einfluss des Redestils auf die politische Macht der einzelnen Personen. Wer Ansehen innerhalb der Gemeinschaft erlangen wollte, musste unbedingt über rhetorische Fähigkeiten verfügen.⁴⁴

Weiters äußert er sich zum Thema **Heirat und Liebe**, ein Thema, das auch in Lahontan's Dialogen behandelt wird. Er erklärt, dass es neben dem Zusammenleben als verheiratetes Paar auch die Möglichkeit gibt, in einer offenen Beziehung zusammen zu leben. « [...] *c'est à dire compagne, ou plustost concubine, & vivent ensemble pour autant longtemps qu'il leur plaist, sans que cela empesche le jeune homme, ou la fille, d'aller voir par-fois leurs autres amis ou amies librement et sans crainte de reproche ny blasme, telle estant la coustume du pays.* » Wenn doch geheiratet werden soll, werden zuerst die Eltern der Braut gefragt, dann gibt es ein Festessen, bei dem der Vater oder Zeremonienmeister die Heirat bekannt. Abgesehen von materiellen Gütern muss der Ehemann alle praktischen Fähigkeiten beherrschen, um seine zukünftige Familie versorgen zu können. « *il faut outre cela, qu'il se montre vaillant à la chasse, à la guerre & à la pesche, & qu'il sçache faire quelque chose, comme l'exemple suyvant le monstre.* » Dieser Punkt wird auch in Lahontan's Dialogen beim Thema *Mariage* angesprochen und in der folgenden Analyse des Werkes erwähnt. Im Gegensatz zu Lahontan beschreibt Sagard jedoch einen Fall, in dem ein Ehemann seine Frau wieder zurückgeben musste, da der Vater der Frau gegen diese Verbindung war, da er diesem Mann die Versorgung seiner Tochter nicht zutraute.⁴⁵

Interessant ist auch, dass Sagard in der Zeit, die er mit den Huronen verbrachte, beobachtete, dass die Eltern viel liebevoller mit ihren Kindern umgingen, als er es aus Europa kannte. Die Menschen untereinander waren sehr hilfsbereit und es gab auch nach seiner Darstellung keinen privaten Grundbesitz. Gefangene jedoch wurden sehr grausam behandelt.⁴⁶

Sagard beschreibt, wie auch Paul Le Jeune, das äußere Erscheinungsbild der indigenen Bevölkerung und zieht Vergleiche zu antiken Herrschern, wie es auch Le Jeune tut. Er meint, dass die Kinder so schön seien, wie jene in Frankreich. Außerdem erwähnt er ihren guten **Gesundheitszustand**: « *<les enfants> sont ny trop gras, ny trop maigres, & c'est ce qui les*

⁴³ Sagard, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons*, 1632 ; Onlineversion bei 21%

⁴⁴ Murvai, Peter, « Qui harangue le mieux est le mieux obey ». La parole « sauvage » dans l'Histoire du Canada de Gabriel Sagard ; IN : *Érudit, Études littéraires* : Volume 47, numéro 1, hiver 2016 Autour de Gabriel Sagard Sous la direction de Marie-Christine Pioffet, S. 71

⁴⁵ SAGARD (1632), Onlineversion bei 43%

⁴⁶ FRANKS (2002), S. 553

maintient en santé, & exempts de beaucoup de maladies ausquelles nous sommes sujets: car au dire d'Aristote, il n'y a rien qui conserve mieux la santé de l'homme que la sobriété [...] ». Das Thema Gesundheit ist ebenfalls wichtig, da Lahontan es auch in seinem Dialog über die Medizin anspricht und diskutiert.⁴⁷

Ein weiteres wichtiges Thema ist die **Religion**, denn auch dieses wird von den beiden Dialogpartnern in Lahontan's Werk behandelt und in der folgenden Textanalyse besprochen werden. Sagard berichtet, dass es einen *Createur* und eine Schöpfungsgeschichte gäbe, diese aber unterschiedlich erzählt und ausgelegt wird und durch diese Widersprüche für ihn an Glaubwürdigkeit verliere. Als Beispiel nennt er die Religion der Huronen: « *La croyance en general, de nos Hurons (bien que tres-mal entendue par eux-mesmes, & en parlent fort diversement); C'est que le Createur qui a faict tout ce monde s'appelle Yoscaha, & en Canadien Ataouacan [...]* ». Dieser Schöpfer hat in den Erzählungen eine Großmutter. Dies ist zwar nach Sagard's Vorstellungen von einem Gott widersprüchlich, aber er berichtet, dass die Huronen kein Problem damit hätten. Der *Createur* lebt wie die Menschen, in einer Hütte, und braucht ebenfalls alles, was die Menschen zum Überleben nötig haben. Er sei sehr gutmütig, im Gegensatz zu seiner Großmutter, die böse sei.⁴⁸

Der *Createur* altere auch ganz normal, wie ein Mensch. Wenn er dann allerdings alt sei, werde er plötzlich wieder zu einem jungen Mann von 25 oder 30 Jahren. Außerdem glauben sie an die Existenz von guten und bösen Geistern, die *Esprits*, vor denen sie großen Respekt haben. Nach mehreren Diskussionen und auf vermehrtes Nachfragen, bekam Sagard allerdings keine befriedigenden Antworten, die von ihm entdeckte Widersprüche erklärt hätten. Daher kam er zu der Schlussfolgerung, dass die Huronen eigentlich nicht wirklich an eine Gottheit glaubten. Wie es ja umgekehrt auch Sagards Absicht ist, versuchen auch die Huronen, ihn von ihrer Religion zu überzeugen. Von seinen Unterrichtsstunden mit ihnen berichtet Sagard, dass das Konzept von Himmel und Hölle das meiste Erstaunen ausgelöst habe.⁴⁹

Auch zum Thema **Medizin** äußert sich Sagard. Zuerst erwähnt er die Ärzte der indigenen Bevölkerung im Zusammenhang mit dem Thema Religion. Denn diese Mediziner werden, ebenfalls wie die *Esprits* „*Oki*“ genannt. An dieser Stelle wird Sagard plötzlich sehr emotional und lässt seine Abneigung gegen diese Ärzte durchblicken: « *Ils appellent aussi Oki leurs Medecins & Magiciens, voire mesmes leurs fols, furieux & endiablez. [...]* »⁵⁰ Später in seinem Bericht widmet Sagard ein ganzes Kapitel dem Thema Medizin. Wie auch Lahontan oder

⁴⁷ SAGARD (1632), Onlineversion bei 47%

⁴⁸ SAGARD (1632), Onlineversion bei 58%

⁴⁹ SAGARD (1632), Onlineversion bei 59%

⁵⁰ Ibid.

Lescarbot erwähnt er die heilende Wirkung der Sauna. Zusätzlich berichtet er von der Nüchternheit der indigenen Bevölkerung und der Verwendung von Vomitorien: « *Nos Sauvages ont bien la dance & la sobriété, avec les vomitifs, qui leur sont utiles à la conservation de la santé, mais ils ont encore d'autres preservatifs desquels ils usent souvent: c'est à sçavoir, les estuves (Dampfbad) & sueries (Schwitzen), par lesquelles ils s'allègent, & previennent les maladies [...]* ». Sagard beschreibt die Behandlungen der Ärzte allerdings ausführlicher, als Lahontan in seinen *Dialogues*. Er macht dadurch seinen Standpunkt den medizinischen Praktiken gegenüber deutlich, da seine Beschreibungen, anders als jene Lescarbot's, die Wirkungslosigkeit der Behandlungen offensichtlich machen.⁵¹

Außerdem sieht er nicht, wie die indigene Bevölkerung vom Wissen der Lebensweise und Wertevorstellung Europas profitieren könnte.⁵² Umgekehrt fürchtet er viel mehr, dass die Anwesenheit der Europäer negative Auswirkungen auf die *First Nations* haben könnte. Seiner Meinung nach sei ihr friedlicher Lebensstil in Gefahr, verdorben zu werden, nicht durch christliche Ideale, sondern durch die Menschen, die Verdorbenheit unter den Christen verbreitet haben.⁵³

Seine Beschreibung ist also nicht durchwegs positiv und dadurch kritischer als zum Beispiel jene Montaignes, der, wie *supra* erwähnt, sogar den Kannibalismus in ein positives Licht zu rücken versuchte. Sagard berichtet zum Beispiel auch davon, dass nicht alle Angehörigen der Huronen von guten Charaktereigenschaften geprägt seien, sondern dass es hier genauso Menschen gäbe, die sehr negative Wesenszüge besäßen.⁵⁴ Sein Werk bildete die Basis der Jesuiten Relationen, denen dann zusätzlich die Erfahrungen späterer Missionare hinzugefügt wurden.⁵⁵ Diese Relationen, sowie die Anwesenheit eines Jesuiten in der Huronen-Siedlung, in der er sich selbst befindet, erwähnt Lahontan immer wieder in seinem Werk.⁵⁶ Beim Jesuiten Paul Lejeune werden wir eine Darstellung der *First Nations* sehen, die negativer ist, als jene Sagard's.

Paul Le Jeune, ein Jesuitenpater, beschreibt in seinen *Relations de la Nouvelle France* von 1632, 1633 und 1634, wie wir sehen werden, die Angehörigen der *First Nations* in Nordamerika

⁵¹ SAGARD (1632), Onlineversion bei 65% und 66%

⁵² KOHL (1981), S. 30

⁵³ BITTERLI (1976), S. 120

⁵⁴ FRANKS (2002), S. 556

⁵⁵ FRANKS (2002), S. 552

⁵⁶ Lahontan, Baron de, Ouellet, Réal; *Dialogues avec un sauvage (Mémoire des Amériques)*, Lux Éditeur, 2010, vgl. 1.Gespräch

negativer als Sagard. Zwar lobt er ebenfalls die schöne Körperform der Eingeborenen und vergleicht sie mit jener der Römer, jedoch wird dieser Punkt einer der wenigen bleiben, die Le Jeune positiv hervorhebt. So schreibt er zum Beispiel, ihr Aussehen sei dem Caesars, Pompeius und Augustus ähnlich.⁵⁷ Seine ersten Beobachtungen beziehen sich weiterhin alleinig auf das Äußere der *First Nations*, denn er beschreibt ihre Hautfarbe: « *Leur couleur naturelle est comme celle de ces gueux de France qui sont demi-rôtis au soleil; et je ne doute point que les Sauvages ne fussent très blancs s'ils étaient bien couverts.* »⁵⁸ Obwohl er also einen superfiziellen Unterschied zwischen der europäischen Bevölkerung und der indigenen bemerkt, ist er dennoch davon überzeugt, dass diesem keine Andersartigkeit zugrunde liegt, sondern ausschließlich auf deren Lebensgewohnheiten bzw. Umfeld zurückzuführen ist. Auch ihre genügsame Lebensart lobt er und meint, dass es durch die Abwesenheit von Luxusgütern nicht viele Sünden gäbe, die man bekämpfen müsse.⁵⁹ Zusätzlich ist er aber von deren geistigem Potential überzeugt, das von einer natürlichen Intelligenz geprägt sei. Besonders hebt er deren Liebe zur Rhetorik und Redegewandtheit hervor und sieht dies als Beweis ihrer Intelligenz.⁶⁰ Abgesehen davon nennt Le Jeune die Bedeutung der Rhetorik für die Stellung eines Mitgliedes der Gemeinschaft an. Er betont, dass der Grund für die Macht und das Ansehen eines Oberhauptes auf dessen rhetorische Fähigkeiten beruht.⁶¹

Ihre Gewohnheit zu singen und zu tanzen nennt Le Jeune zwar, wie zuvor auch Montaigne oder Lescarbot, schenkt ihr allerdings keine weitere Beachtung oder Bewunderung. Vielmehr beschreibt er, wie auch Sagard, die indigene Bevölkerung als besonders rachsüchtig im Krieg, da er die Grausamkeit, mit der Gefangene gefoltert wurden und schließlich die abstoßende Art und Weise, auf die sie getötet wurden, bezeugte. Er bewundert umgekehrt jedoch den Mut und das Durchhaltevermögen dieser Kriegsgefangenen. Le Jeune erkennt neben diesen Grausamkeiten dennoch eine positive Grundhaltung. Trotzdem macht er seine Überzeugung deutlich, dass ihm die Aufgabe zukommt, die Angehörigen der *First Nations* zum christlichen Glauben zu führen, aber auch allgemein zu belehren, zu erziehen bzw. zu zivilisieren.⁶²

Er hält wenig von den **medizinischen Praktiken**, setzt sie mit Aberglaube gleich und nennt die Ärzte Scharlatane, wie es auch der Dialogteilnehmer „Lahontan“ tut, wie wir in der folgenden Analyse sehen werden.⁶³

⁵⁷ BITTERLI (1976), S. 121

⁵⁸ Le Jeune, Paul, *Trois Relations de la Nouvelle France*, Toronto 1632, 1633, 1634 ; IN : Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 1975, n°27. pp. 83-108 ; S. 85

⁵⁹ BITTERLI (1976), S. 124

⁶⁰ LE JEUNE (1632), S. 92f

⁶¹ MURVAI (2016), S. 72

⁶² LE JEUNE (1632), S. 87f

⁶³ LE JEUNE (1633), S. 90

Le Jeune's Beschreibungen sind weiterhin nicht besonders positiv. Ehrlichkeit oder Zivilisiertheit erkenne er nur sehr beschränkt in den Angehörigen der *First Nations*. Außerdem nennt er deren fehlende Manieren beim Essen, ihre Gewohnheit zur Völlerei, sowie die erschreckende Gleichgültigkeit, mit der sie Kranken gegenübertraten.⁶⁴

Wie wir auch später in der Analyse zu Lahontan's *Dialogues* sehen werden, schreibt Le Jeune über die **Ehe** zwischen Männern und Frauen der indigenen Bevölkerung. Er kritisiert die Leichtigkeit, mit der diese Bündnisse einfach aufgelöst werden. Wenn das Paar jedoch Kinder hat, sei dies nicht der Fall. Kindern gegenüber seien die Erwachsenen sehr gutmütig und liebevoll.⁶⁵

Den Naturzustand des *esprit* der indigenen Bevölkerung lobt Le Jeune nur sehr ambivalent. « [...] *il est de bonne trempe. [...] La seule éducation et instruction leur manque. Leur âme est un sol très bon de sa nature, mais chargé de toutes les malices qu'une terre délaissé depuis la naissance de monde peut porter.* » Obwohl er also grundsätzlich von der Qualität der Seele überzeugt ist, meint er, dass ihr eine gute Bildung fehle und verwendet die Metapher der Erde, die zwar im Grunde gut sei, aber seit Anbeginn der Zeit nicht kultiviert worden ist. Er vergleicht sie in weiterer Folge mit der Seele der französischen Bauern.⁶⁶

Le Jeune's Beschreibung der Ureinwohner Nordamerikas ist weit kritischer oder sogar negativer als Montaigne's, Sagard's oder Lescarbot's Berichte.⁶⁷ Er hat zwar, wie wir gesehen haben, sehr wohl lobende Worte im Bezug auf die Beschaffenheit ihrer Seele, ihren Körperbau, ihr Durchhaltevermögen bei Folter, oder ihren liebevollen Umgang mit Kindern, jedoch gibt es mehrere Punkte, die er kritisiert. Dazu gehören fehlender Respekt Anführern gegenüber, Rachsucht, übermäßiger Stolz, Wut, Grausamkeit Feinden gegenüber, die gelegentlich sogar in Kannibalismus resultiert, Trinksucht und Völlerei, fehlendes Mitgefühl für Kranke und einige mehr.⁶⁸

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Montaigne's Darstellung der Ureinwohner Neu-Frankreichs am positivsten ist. Sogar den Kannibalismus schafft er zu rechtfertigen und darüber hinaus humaner darzustellen, als das Verhalten seiner eigenen Landsleute. Sagard's Beschreibungen sind kritischer als Montaigne's, aber durchaus ausgeglichen, während Le Jeune jedoch die meisten Beobachtungen in ein negatives Licht rückt.

⁶⁴ LE JEUNE (1632), S. 94f

⁶⁵ LE JEUNE (1632), S. 96

⁶⁶ LE JEUNE (1632), S. 101

⁶⁷ LE JEUNE (1632), S. 108

⁶⁸ Ibid. S. 104

Sagard berichtet, wie wir in der folgenden Analyse sehen werden, ebenfalls von Themen, über die Lahontan's Dialogpartner sprechen. So schreibt Sagard ebenfalls über Krankheit, Medizin, Heirat und Religion. Dabei berichtet er weit positiver als der Jesuitenpater Paul Lejeune. Auch wenn beide den Blickwinkel der Missionare vertreten und ihr Streben nach Konversion der Angehörigen der *First Nations* rechtfertigen wollen und die Notwendigkeit ihrer Tätigkeit durch die Beschreibung der Sitten, Bräuche sowie positiver und negativer Eigenschaften der indigenen Bevölkerung unterstreichen wollen, ist Sagard's Darstellung durchaus spürbar toleranter und positiver als jene Le Jeune's.⁶⁹

Sagard schafft es mit seiner ambivalenten Beschreibung der *First Nations*, nicht nur seine Anwesenheit in Neu-Frankreich zu rechtfertigen, sondern kann zugleich mit der Nennung positiver Eigenschaften am Mythos des *bon sauvage* mitwirken. Die Nennung der Gastfreundschaft, des Mutes und Durchhaltevermögens, des Lebens im Einklang mit der Natur und des unbeschwerten Lebensstils macht seine Mission, den christlichen Glauben und dessen positive Wirkung auf das Leben der *First Nations* zu verbreiten, legitim.⁷⁰

Sowohl Sagard als auch Lejeune nennen die Wichtigkeit der Sprachgewandtheit und rhetorischen Fähigkeiten der Oberhäupter der indigenen Bevölkerung im Bezug auf ihren Einfluss und ihre politische Macht. Dieser Punkt wird für Lahontan's *Dialogues* weiters interessant sein.⁷¹

In der folgenden Analyse Lahontan's Protagonisten huronischer Abstammung werden wir sehen, dass Lahontan bestehende Stereotypen und Idealvorstellungen des „edlen Wilden“ von seinen Vorläufern übernommen hat. So beschreibt er, wie in der Analyse deutlich wird, den Angehörigen der *First Nations* zum Beispiel als friedliebenden, naturbezogenen Menschen. Lahontan hat allerdings nicht einfach alle der Eigenschaften weiterverwendet, die in seiner Zeit typisch waren, sondern einige für seine gesellschaftskritischen Zwecke passende ausgewählt. Anders als Sagard oder Lejeune, spricht Lahontan beispielsweise nicht von der körperlichen Beschaffenheit der *First Nations*. Zusätzlich erweitert er, wie auch schon manche seiner Vorgänger, die Palette an positiven Eigenschaften oder Kompetenzen. In Lahontan's Fall addiert er Adarios Intelligenz und sein Wissen über die Welt, das dieser durch seine Reisen nach Frankreich gewonnen hat.⁷²

⁶⁹ MURVAI (2016), S. 66

⁷⁰ MURVAI (2016), S. 66

⁷¹ MURVAI (2016), S. 71

⁷² siehe dazu Kap. Autor und Werk

3. Autor und Werk

3.1. Baron de Lahontan

Louis-Armand de Lom d'Arce wurde 1666 in der Baronie de Lahontan, die sein Vater Isaac 1662 gekauft hatte, als ältester Sohn geboren. Durch den Kauf der Baronie verschuldete sich die Familie und nach dem Tod Isaacs mussten die Ländereien aufgegeben werden. Einzig sein Adelstitel bleibt „Baron de Lahontan“. Über sein Leben nach dem Tod seines Vaters ist nicht viel bekannt. Auch über seine Ausbildung wissen wir wenig. Auf Grund seiner Kenntnisse der griechischen und lateinischen Sprache, der Mythologie, Philosophie, Medizin und der Naturwissenschaften, kann davon ausgegangen werden, dass er eine klassische Ausbildung absolviert hat.⁷³ Lahontan versuchte während seines Lebens aber sicherlich immer wieder, die verlorene Baronie zurück zu bekommen und durchlebte mehrere Gerichtsprozesse. Nachdem er immer wieder verloren hatte, ließ er in seinen Briefen seinem Frust freien Lauf und kritisierte das damalige Rechtssystem, die Korruptheit der Richter und die Hofbürokratie. Dies war sicherlich einer von mehreren Gründen, die Lahontan veranlassten, das Rechtssystem Frankreichs in seinen *Dialogues* zu kritisieren. Durch den Verlust seines Erbes sah Lahontan sich bald gezwungen, sich der französischen Armee anzuschließen. So machte er sich im Jahr 1683 auf den Weg nach Kanada. Dort verbrachte er insgesamt zehn Jahre und war als Kolonialoffizier tätig.⁷⁴

Man darf außerdem davon ausgehen, dass der junge Baron de Lahontan in seiner Kindheit immer wieder mit dem Thema „*Nouvelle France*“ konfrontiert war, da die Baronie von Lahontan nicht weit vom Hafen von Bayonne entfernt lag, von dem aus viele Schiffe nach Kanada segelten. Nur wenige Monate nach seiner Ankunft in Nordamerika kämpfte er gegen die Irokesen und begleitete die Angehörigen der Algonkins auf die Jagd. Er schrieb von diesem Erlebnis mit großem Gefallen.⁷⁵ Auch das Leben der *Coureus de bois*, die einen freien Lebensstil pflegten und meist nur zu dem Zweck in die Siedlungen kamen, um Pelze zu verkaufen und Vorräte zu erstehen, sagte Lahontan zu. Außerdem lernte er die Bräuche der Eingeborenen und deren Lebensweise immer mehr zu schätzen.⁷⁶

Für eine kurze Zeit befehligte Lahontan im Auftrag des Gouverneur Denonville das Fort Saint-Joseph, bis er sich allerdings gezwungen sah es aufzugeben, um mit seinen Männern im September 1688 nach Michillimakinac zu ziehen. Begleitet von einigen französischen Soldaten

⁷³ Ouellet, Réal; *Dialogues avec un sauvage (Mémoire des Amériques)*, Baron de Lahontan; Lux Éditeur; 2010, S. 12f

⁷⁴ KOHL (1981), S. 63

⁷⁵ OUELLET (2010), S. 14

⁷⁶ KOHL (1981), S. 64

und 5 Jägern einer Gemeinschaft der *First Nations* reiste er innerhalb der folgenden acht Monate zurück nach Québec. 1689 wird Lahontan eine Art Vertrauter des neuen Gouverneurs Frontenac und nimmt an dessen Tisch an Mahlzeiten teil. Dort hat er möglicherweise auch die Bekanntschaft mit dem Chef der Huronen, Kondiaronk, gemacht.⁷⁷

Nach einem Kampf gegen die englischen Kolonisten in Québec, reiste Baron de Lahontan zwei Mal nach Frankreich, um Familienangelegenheiten zu regeln. Während der zweiten Reise konnte sich Lahontan die Gunst des Königs sichern, indem er einen Fischerposten gegen englische Angreifer sicherte. Er wurde zum Leutnant des Königs ernannt, jedoch war die Gunst des Königs ihm gegenüber nicht von langer Dauer. Durch einen Konflikt mit dem Gouverneur Mombeton de Brouillan, der bereits von mehreren Seiten der Veruntreuung beschuldigt worden war, beschuldigte jener Lahontan wegen Respektlosigkeit und Insubordination. Um nicht eingesperrt zu werden, beschloss Lahontan zu fliehen. Im Jänner 1694 erreichte er Portugal, von wo aus er die nächsten acht Jahre durch Europa reiste.⁷⁸ Im Laufe dieser Jahre galt sein Interesse immer seiner Rehabilitierung in Frankreich und seine Bemühungen der Rückerlangung seiner Baronie.⁷⁹

Immer noch im Exil, reiste Lahontan von Spanien, nach Holland und schließlich nach England. Seine Bemühungen, wieder nach Kanada zurückzukehren blieben erfolglos und so publizierte Lahontan 1702 in Den Haag die ersten beiden Bände seiner Trilogie unter den Titeln *Nouveaux Voyages dans l'Amérique septentrionale* und *Memoires de l'Amérique septentrionale*. 1703 erschienen seine Werke außerdem auch in englischer Sprache in London.⁸⁰ Nur ein Jahr nach der Ersteditierung seiner ersten Werke gab der Baron 1703 den dritten Band heraus, mit dem Titel *Dialogues avec un Sauvage*. Auch sein drittes Buch erfuhr einen großen Erfolg. Jedoch konnte Lahontan nun keinesfalls mehr an eine Rückkehr nach Frankreich denken, da die drei Bücher scharfe Kritik an Frankreich übten.⁸¹

Die unerfreulichen Erfahrungen mit dem System Frankreichs, die er, wie erwähnt, im Laufe der Rechtsstreitigkeiten um seinen Familienbesitz machen musste, und Lahontan's Erlebnisse in Kanada, die in seinen ersten beiden Bänden sehr positiv beschrieben werden, hatten sicherlich Einfluss auf seine Absicht, mit seinem Gesamtwerk die französische Kirche, den Staat und die gesellschaftlichen Strukturen Frankreichs zu kritisieren.⁸²

⁷⁷ OUELLET (2010), S. 15

⁷⁸ OUELLET (2010), S. 15f

⁷⁹ KOHL (1981), S. 64

⁸⁰ KOHL (1981), S. 65

⁸¹ OUELLET (2010), S. 16f

⁸² KOHL (1981), S. 63

Über Lahontan's letzte Jahre ist wenig bekannt und man vermutet, dass er 1715 im Exil verschieden ist.

Mit diesem Lebenslauf ist es nicht weiter verwunderlich, dass Lahontan Frankreich und das französische System kritisiert hat. Lahontan hat es außerdem, wie er selbst in den *Nouveaux Voyages dans l'Amérique Septentrionale* erwähnt, nicht geschafft, sich wieder in die europäische Gesellschaft mit all ihren Gesetzmäßigkeiten und Strukturen einzugliedern. Lahontan ist einer der ersten Autoren, die diese Zerrissenheit zwischen zwei so unterschiedlichen Kulturen in Buchform wiedergibt.⁸³

Für die genauere Betrachtung seines dritten Bandes, die *Dialogues*, muss immer im Hinterkopf behalten werden, dass sie den letzten Teil einer Trilogie bilden und nicht gänzlich isoliert betrachtet werden können. Beide vorangehenden Werke hat Lahontan als nüchterne, nicht fiktive Beschreibungen der neu entdeckten und besiedelten Gebiete konzipiert.

3.2. Die *Nouveaux Voyages*

Bei Lahontan's *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale* handelt es sich um eine Sammlung von Briefen, die dessen Reise nach Nordamerika und Beschreibungen des Landes und der Lebenswelt der *First Nations* zum Inhalt haben. Anhand der Inhaltsangabe sieht man sofort, dass der Autor das Werk als ersten Band einer Reihe konzipiert hat. Er betitelt ihn mit „1^{er} Tome“ und führt kurz den Inhalt der Briefe an. Lahontan schreibt in den ersten beiden Briefen über die Reise von Frankreich nach Kanada, die klimatischen Gegebenheiten Kanadas und das Einschiffen von französischen Mädchen.⁸⁴ Diese wurden dann in Kanada von Männern zur Ehefrau auserwählt. Er kritisiert dieses Vorgehen, indem er es mit « *la manière que le boucher va choisir les moutons au milieu d'un troupeau.* » vergleicht.⁸⁵

Die folgenden Briefe beschreiben Québec und « *l'Île de Orleans* », die Lebensweisen der Ureinwohner um Québec, den Krieg und den geschlossenen Frieden zwischen den Irokesen und den Franzosen. Außerdem erklärt er den Bau der Kanus und das Navigieren, er berichtet unter anderem vom Laurenz Strom, vom Gebiet der Huronen, vom Handel mit den Ureinwohnern,

⁸³ KOHL (1981), S. 65

⁸⁴ Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale*, Vol. 1, La Haye, 1703 ; reprinted by Forgotten Books 2018 ; table des lettres du 1. tome

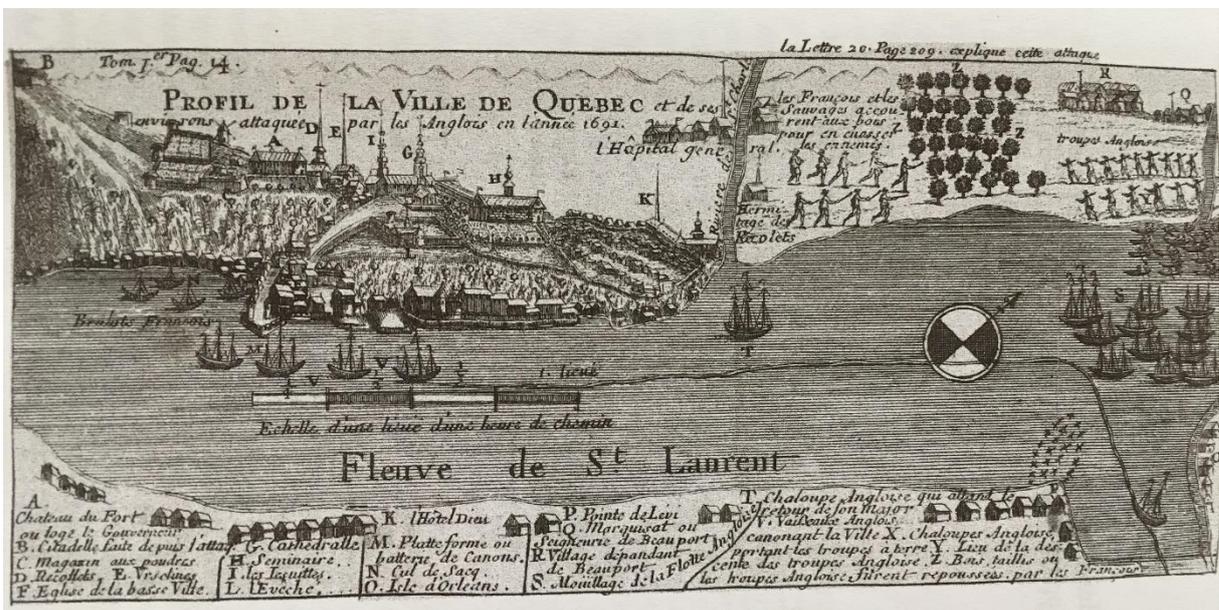
⁸⁵ LAHONTAN, *Voyages* (1703), S. 11

von seinen Erlebnissen in den kanadischen Kleinstädten und von der Jagd mit den First Nations.

86

Mit dem Beginn seines ersten Briefes ist klar, dass Lahontan eine positive Meinung über Neu-Frankreich hat: « *Je suis surpris que le Voyage du Nouveau Monde puisse tant effrayer ceux qui sont obligez de le faire, car je vous jure de bonne foi qu'il n'est rien moins que ce qu'on s'imagine.* »⁸⁷ Außerdem wird seine Inklinaton für antike Autoren sofort bemerkbar, da er schreibt, während der Unruhen auf hoher See Neptun angebetet zu haben, damit er nicht wie Odysseus bei der Heimkehr nach dem trojanischen Krieg sterbe.⁸⁸

Zusätzlich zu seinen Briefen vervollständigt Lahontan sein Werk durch elf Abbildungen, die er immer wieder in seine Briefe integriert und zur Veranschaulichung seiner Erklärungen verwendet. Es handelt sich dabei um Karten mit Anmerkungen, um Darstellungen von kriegerischen Auseinandersetzungen oder aber auch um Zeichnungen von Tieren und von der Jagd der *First Nations* auf diese Tiere. Lahontan hängt außerdem im Anschluss an seine Briefe die Erklärungen einiger Ausdrücke im Bezug auf die Schifffahrt oder zu Kanada und den Ureinwohnern an.



89

⁸⁶ Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale*, Vol. 1, La Haye, 1703 ; reprinted by Forgotten Books 2018 ; table des lettres du 1. tome

⁸⁷ LAHONTAN, *Voyages* (1703), S. 2

⁸⁸ LAHONTAN, *Voyages* (1703), S. 2

⁸⁹ Abb. 2 Lahontan, *Voyages* (1703), S. 15

Anhand dieser Zeichnung veranschaulicht Baron de Lahontan zum Beispiel die Lage der neu etablierten Siedlung Québec am Laurenz Strom. Darstellungen dieser Art sollen sein Werk als authentischen Reisebericht erscheinen lassen.⁹⁰

Interessant für die weitere Analyse der *Dialogues* ist, dass Lahontan in seinem 14. Brief, der mit dem 26. Mai 1688 datiert ist, sagt, dass er den Anführer der Huronen auf seiner Reise getroffen habe. « *Il se forme encore un parti de cent Hurons, plus ou moins, commandé par le grand Chef Adario, à qui les François ont donné le nom de Rat, mais sa route est différente de celle que nous tiendrons.* »⁹¹

Auffällig ist also, dass Lahontan schon im ersten Band seines Werkes den Namen „Adario“ verwendet. Dies lässt vermuten, dass alle drei Bände enger zusammenhängen, als auf den ersten Blick auffällt, und, dass somit möglicherweise alle drei mit der Intention der Gesellschaftskritik geschrieben worden sind und dem Autor als Einbettung für die *Dialogues* in einen sachlichen Reisebericht dienen sollen.

3.3. Die Mémoires

In den *Mémoires sur l'Amérique Septentrionale* wird die Natur Kanadas beschrieben und die geographischen Eckdaten des Landes werden angegeben. Auch die religiösen sowie kriegerischen Bräuche der *First Nations* und ihre Jagdgewohnheiten erklärt Lahontan.⁹² Er listet unter anderem alle Vogelarten auf, die in einem bestimmten Gebiet vorkommen sowie alle Baumarten und erklärt im Anhang an diese Listen ebenjene Aspekte der Tierwelt, Flora und Fauna, die in seinem ersten Band schon kurz erwähnt wurden.⁹³

Weiters spricht er die Interessen der Engländer und Franzosen im Hinblick auf die entdeckten Gebiete an, deren Handel und deren überseeischen Schifffahrten.⁹⁴ Außerdem schildert Lahontan immer wieder Katechisierungsgespräche der Jesuiten mit den Eingeborenen und deren geistreiche Erwiderungen und Einwände. Unterhaltungen dieser Art, wie sie eben von Lahontan erwähnt werden, sind auch in den Jesuitenrelationen, mit dem Titel *Relations de ce qui s'est passé en la Nouvelle France (1637)*⁹⁵, zu finden. Nach dem Muster dieser

⁹⁰ Jonathan Swift versuchte zum Beispiel dieses Vorgehen für seine Zwecke zu nutzen und wollte seinen phantastischen Reisebericht, *Gulliver's Travels* (1726), unter anderem auch durch die Beifügung von Karten als einen authentischen Bericht erscheinen zu lassen. Siehe BITTERLI (1976), S. 406

⁹¹ LAHONTAN; *Voyages* (1703), S. 117

⁹² KOHL (1981), S. 66

⁹³ Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, Ouellet, Réale, Lux Éditeur, Québec, 2013, vgl. S. 67-70 ; S.78-84

⁹⁴ LAHONTAN, *Mémoires* (2013), S. 33

⁹⁵ vgl. Lejeune, Paul, *Relation de 1637*, XI

Gespräche wurde auch die Unterhaltung zum Thema „Religion“ von Adario und „Lahontan“ in den *Dialogues avec un Sauvage* konzipiert.⁹⁶ Die Katechisierungsgespräche werden in weiterer Folge im Zusammenhang der dialogischen Form in Lahontan's Werk auf Seite 39 näher erläutert werden.

Neben dem Thema „Religion“ und den Schwierigkeiten bei der Bekehrung der *First Nations*, schreibt Lahontan über die Behausungen und das Temperament der indigenen Bevölkerung, über die Liebe und Heirat sowie über Krankheiten und Heilmittel.⁹⁷ Einige dieser Themen werden auch in seinem dritten Band, in den *Dialogues* von den beiden Gesprächspartnern diskutiert, wodurch ein Bezug zwischen den fiktiven Dialogen und dem sachlichen Reisebericht hergestellt wird.⁹⁸

Am Ende der *Mémoires* befindet sich ein Vokabularium der wichtigsten Wörter der Sprache der Huronen und der Algonkin. Lahontan will dem Leser bzw. der Leserin damit die wichtigsten Bausteine geben, damit er oder sie sich auf einer potenziellen Reise durch diese Gebiete verständigen könne. Neben einzelnen Begriffen listet er außerdem ein paar grammatikalische Punkte auf, wie die Merkmale der Zeiten, oder die Zahlen.⁹⁹ Zusätzlich integriert Lahontan, wie auch im ersten Band schon, insgesamt sieben Abbildungen, unter anderem verschiedener Zeremonien aus der Kultur der *First Nations* sowie von Tieren oder eine Karte Kanadas in sein Werk.¹⁰⁰

In diesem Kontext geht der Leser bzw. die Leserin mit einer bestimmten Erwartungshaltung an die Lektüre der Dialoge heran. Zumal der Dialog eben, wie auch Kugler konstatiert im „*Kontext eines Augenzeugenberichtes steht*“.¹⁰¹

Lahontan's beide ersten Werke ähneln vom Aufbau und den behandelten Themen sehr Gabriel Sagard's *Le grand voyage du pays des Hurons* von 1632, das ebenfalls als Augenzeugenbericht konzipiert wurde. Schon beim Inhaltsverzeichnis lässt sich eine ähnliche Strukturierung erkennen. Wie auch Lahontan schreibt Sagard nicht nur über seine Reise in das Gebiet der Huronen, über die Natur, die Landschaft und die Abenteuer bzw. Ereignisse unterwegs, sondern auch über das tägliche Leben der Huronen, ihre Gewohnheiten in verschiedenen Aspekten ihres Lebens. Sagard's Werk beinhaltet ebenfalls ein Wörterbuch, das Reisenden die Kommunikation mit den *First Nations* erleichtern soll. Ein großer Unterschied

⁹⁶ Funke, Hans-Günter, Das interkulturelle Streitgespräch, IN: Vickermann-Ribémont, Gabriele, Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung; Tübingen: Narr; 2003 , S. 76

⁹⁷ LAHONTAN, *Mémoires* (2013), S. 103 ; S. 120 ; S. 135 ; S. 147

⁹⁸ Siehe LAHONTAN, *Dialogues* (2010), S. 63 ; S. 143 ; S. 161

⁹⁹ LAHONTAN, *Mémoires* (2013), S. 193-213

¹⁰⁰ LAHONTAN, *Mémoires* (2013), S. 131; S.34

¹⁰¹ Kugler, Hartmut, Das Streitgespräch zwischen „Zivilisierten“ und „Wilden“ Argumentationsweisen vor und nach der Entdeckung der Neuen Welt, Düsseldorf, IN: Modelle literaturkritischen Schreibens, 1986, S.64

zu Lahontan's Werken ist allerdings der Fokus auf die Religion. Sagards Intention der Bekehrung ist im gesamten Werk allgegenwärtig, indem er immer wieder Gott oder Jesus nennt.¹⁰²

Interessant ist, dass Sagard trotz seines kirchlichen Fokus‘ am Beginn mehrerer Kapitel antike Autoren als Einleitung nennt. Zum Beispiel schreibt er in seinem Kapitel über die Ehe zu Beginn von Caesar¹⁰³, oder in jenem über den Glauben der First Nations von Cicero.¹⁰⁴ So ist der Einfluss bzw. die Präsenz antiker Vorbilder bei beiden Autoren bemerkbar.

Insgesamt kann man über Lahontan's Werke sagen, dass sie zwar einerseits objektiv das Land und Leben der Ureinwohner Nordamerikas beschreiben, aber andererseits einen Kontrast zwischen der Lebensweise der Eingeborenen und dem Leben in Europa darstellen. Anhand des Aufbaus und Inhalts der drei Bücher bemerkt der Leser bzw. die Leserin Lahontan's Vorliebe für die Gesellschaftsform der indigenen Bevölkerung.¹⁰⁵

3.4. Die *Dialogues avec un Sauvage*

Die Dialoge wurden nach ihrer Erstveröffentlichung 1703¹⁰⁶ im Jahr 1705 neu editiert und unter den beiden Namen „Lahontan-Gueudeville“ herausgegeben. Als Vorwand zur Neu-Editierung werden im Vorwort dazu mehrere Gründe angegeben. Man habe die Dialoge als ärmlich und voll gefüllt mit langem Geschwätz befunden. Man habe daher das Beste daraus genommen und in neuem Stil verfasst.¹⁰⁷ Allerdings sind grundlegende Änderungen vorgenommen worden, die das Buch gänzlich zu einem anderen machen. Die beiden Gesprächspartner sind zum Beispiel nicht sofort auf einer Augenhöhe. Soziale Ungleichheit wird von Beginn an geschaffen, da „Lahontan“ Adario mit „Sie“ anspricht, während Adario immer „du“ sagt.¹⁰⁸

Lange Zeit wurde Gueudeville, der, wie oberhalb erwähnt, die zweite Auflage der *Dialogues* herausgegeben hat, ebenfalls für den Autor der ersten Auflage gehalten.¹⁰⁹

Lahontan's Gesellschaftskritik blieb nicht lange unbeantwortet. Sofort nachdem sein Gesamtwerk publiziert worden war, holten die Jesuiten, wie zum Beispiel Lafitau, zum

¹⁰² SAGARD (1632), siehe u.a. Onlineversion bei 25%

¹⁰³ SAGARD (1632), Onlineversion; bei 42%

¹⁰⁴ SAGARD (1632), Onlineversion; bei 57%

¹⁰⁵ KOHL (1981), S: 66

¹⁰⁶ OUELLET (2010), S. 16f

¹⁰⁷ LAHONTAN (2010), S. 182

¹⁰⁸ LAHONTAN (2010), S. 183

¹⁰⁹ KOHL (1981), S. 75

Gegenschlag aus und versuchten einerseits Lahontan selbst und andererseits den Inhalt seiner Werke zu leugnen und deren Unglaubwürdigkeit zu unterstreichen. Dies ging sogar so weit, dass versucht wurde, Lahontan's Existenz geschweige denn die seiner Reisen und Erlebnisse, abzustreiten. Selbst mehrere Jahrzehnte nach der Veröffentlichung seiner Werke noch wurden seine Entdeckungen und völkerkundlichen Beobachtungen als Lügen dargestellt.¹¹⁰

Sogar Gonnard nennt in seinem Werk zur *Légende du bon Sauvage* 1946 noch Gueudeville als Autor der *Dialogues*, dafür erkennt er jedoch zumindest die Existenz des Baron de Lahontan an und nennt seine Inklinaton für den gemeinschaftlichen Lebensstil der *First Nations*.¹¹¹

¹¹⁰ KOHL (1981), S. 77

¹¹¹ GONNARD (1946), S. 73

4. Die *Dialogues avec un Sauvage* - Textanalyse

Da im 17. und 18. Jahrhundert eine Vielzahl an Dialogen, die unterschiedlichste Themen zum Inhalt hatten, entstanden sind und eine Einteilung in Gattungen oder Kategorien aus diesem Grund oftmals schwierig ist, muss die Wahl der Dialogform für jedes Werk isoliert begründet werden.¹¹² Der Dialog war in dieser Form, wie wir ihn bei Lahontan finden, also mit zwei Gesprächspartnern, die in direkter Rede und Gegenrede miteinander kommunizieren, kein üblicher Bestandteil der Reiseberichte, wie sie Lahontan's Vorgänger konzipiert hatten. So gibt es etwa in Gabriel Sagard's Bericht *Le grand voyage du pays des Hurons (1632)*¹¹³ keinen Dialog in direkter Rede. Lediglich Le Clercq gibt in seiner *Nouvelle Relation de la Gaspésie (1691)* in seinem fünften Kapitel ein Gespräch mit dem Oberhaupt der Gaspesier in indirekter Rede wieder.¹¹⁴

Da Lahontan durchaus von lateinischen und altgriechischen Autoren, wie durch mehrere Zitate in den beiden Fremdsprachen sowohl in den « *Nouveaux Voyages* » als auch in den « *Mémoires* » erkennbar ist, geprägt worden war, kann man auch den Grund für die Wahl der Dialogform in der Antike suchen. So kann zum Beispiel in Aristophanes Werk „Die Frösche“, wie Heudecker ausführt, der Streit zweier Tragödien-Dichter mitverfolgt werden, der durch Literaturkritik zur Meinungsbildung des Lesers oder der Leserin beiträgt. Der Dialog wurde also zur kritischen Auseinandersetzung mit einem Thema verwendet, bei der beide Seiten argumentiert werden, der Leser oder die Leserin aber indirekt zu einer Meinung gelenkt werden.¹¹⁵ Auch Lahontan's Intention war es, mit diesem Werk Kritik am französischen bzw. europäischen Gesellschaftssystem zu üben. Dies wird sich in der folgenden Analyse vielfach zeigen.

Im Vorwort der *Dialogues* schreibt Lahontan, er habe in diesem Werk die Unterhaltungen, die er « *avec un certain Huron, à qui les Francois ont donné le nom de Rat* » geführt habe, verschriftlicht.¹¹⁶ Ob nun tatsächlich Unterhaltungen dieser Art stattgefunden haben, lässt sich nicht nachweisen. Möglich wäre es, dass die Gespräche, die er mit dem Huronen Kondiaronk (mehr über ihn später) geführt hat, eine Art Vorbild für den später geschriebenen Text waren.

¹¹² Fries, Thomas, *Der Dialog der Aufklärung*, Shaftesbury, Rousseau, Solger, Francke Verlag, Tübingen, 1993, S. 8f

¹¹³ vgl. SAGARD (1632)

¹¹⁴ Le Clercq, Chrestien, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, par Réal Ouellet, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1999, p.263-279

¹¹⁵ Heudecker, Sylvia, *Modelle literaturkritischen Schreibens Dialog, Apologie, Satire vom späten 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*; IN: *Studien zur deutschen Literatur* Bd. 179, Barner, Wilfried, Braungart, Georg Wiedemann, Conrad; Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005 (eBook de Gruyter); Kap. II (2003), S. 30

¹¹⁶ LAHONTAN (2010), S. 62

Immerhin war Lahontan der lateinischen und altgriechischen Sprachen mächtig, immer wieder zitiert er in seinen *Nouveau Voyages* und in seinen *Mémoires* Textpartien antiker Autoren auf Latein oder Griechisch.¹¹⁷ Da Lahontan, wie supra erwähnt, eine klassische Ausbildung genossen hatte, waren ihm sicherlich neben Caesars Werken auch jene Ciceros bekannt. Ciceros Reden oder Dialoge wurden auch, erst nachdem sie gehalten oder geführt worden waren, in der Form verschriftlicht, wie sie uns überliefert wurden und heute bekannt sind. Seinen „*Partitiones oratoriae* » zum Beispiel ist, auch wenn das Werk selbst aus einem fiktiven Dialog zwischen Vater und Sohn besteht, ein realer Unterricht vorangegangen, der in einem Brief angesprochen wird.¹¹⁸ Selbst, wenn nun also die formelle Analyse der *Dialogues* ergibt, dass keine „gesprochene Sprachform“ vorliege, schließt dies nicht aus, dass Unterhaltungen zwischen Lahontan und Kondiaronk zu den im Buch behandelten Themen stattgefunden haben.¹¹⁹

4.1. Die Dialogform

Trotz der großen Bandbreite unterschiedlicher Dialoge in der Zeit der Aufklärung und der daraus resultierenden Schwierigkeit, Vergleiche zwischen einzelnen Werken anzustellen, können allerdings formelle Grundlagen untersucht werden. Gottsched (*1700 bis 1766) versucht den Dialog strukturell festzulegen und ist der Meinung, dass folgende 4 Regeln erfüllt werden müssen, wenn ein guter Dialog konzipiert werden soll:

1. Imitation einer Gesprächssituation – das Gespräch muss *realiter* geführt worden sein, oder zumindest theoretisch stattgefunden haben können.
2. gute Verteilung der Sprecher und Reden
3. „natürliche, gewöhnliche & unkünstliche/ungekünstelte Sprache“
4. Notwendigkeit „einer gewissen Materie“ – der Dialog soll mit einem Ziel, mit einer Intention verfasst worden sein¹²⁰

Gottsched legt großen Wert darauf, dass das Gespräch nicht fingiert wirkt. Die Authentizität soll, auch wenn der Dialog nicht wirklich stattgefunden hat, nicht verloren gehen. Im Gespräch kann es immer vorkommen, dass dem Leser bzw. der Leserin die Umgebung der Konversation in Erinnerung gerufen wird. Dadurch können Gesprächsthemen eingeleitet werden, Argumente

¹¹⁷ *Mémoires* (2013), S. 40 ; S. 96 ; S.103f

¹¹⁸ Bayer, Karl, Bayer, Gertrude, Tullius, Marcus Cicero; *Rhetorik in Frage und Antwort/Partitiones oratoriae: Lateinisch – Deutsch*, Artemis & Winkler Verlag, Zürich 1994 (Sammlung Tusculum) S.123 3.

¹¹⁹ Funke, Hans-Günter, *Das interkulturelle Streitgespräch*, IN: Vickermann-Ribémont, Gabriele, *Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung*; Tübingen: Narr; 2003, S. 84

¹²⁰ Zit. nach FRIES (1993), S.38

können untermauert oder widerlegt werden.¹²¹ Bis auf eine gleichmäßige Verteilung der Gesprächspartien, können die restlichen Punkte auf Lahontan's *Dialogues* angewendet werden. Wie bereits *supra* erwähnt, könnte, gemäß Gottscheds ersten Punktes, eine reale Unterhaltung zwischen dem Autor und dem Oberhaupt der Huronen stattgefunden haben. Die restlichen Punkte werden im weiteren Laufe der Analyse besprochen werden.

Außerdem können seine Dialoge mit bereits bestehenden Gesprächsformen in Verbindung gebracht werden, die ihm als formelle, strukturelle Vorlage bzw. als Vorbild gedient haben können.

In den Jahren 1630-1687 ist das Lehrgespräch in der französischen Literatur vermehrt zu finden und wird *dialogue didactique, magistrale* oder *catéchistique* genannt. Es handelt sich um ein Gespräch zwischen ungleichen Gesprächspartnern, zwischen Lehrer und Schüler.¹²² Lahontan gibt sein Werk in der Ausgangssituation zunächst als Lehrgespräch aus. Der Dialogteilnehmer „Lahontan“ nimmt die Rolle des Lehrers ein und schreibt Adario die Rolle des Schülers zu, indem er sagt: « *Je veux raisonner avec toi [...] il s'agit de te découvrir des grandes vérités du Christianisme.* »¹²³ Durch diesen christlichen Kontext sagt Funke, dass „Lahontan“ den Part des Katecheten und Adario jenen des Katechumenen innehat.¹²⁴

Im weiteren Verlauf der *Dialogues* verändert sich das Gespräch zunehmend. Aus einem nüchtern Lehrgespräch wird eine Diskussion bzw. sogar ein Streitgespräch. Das **Streitgespräch** bzw. das **interkulturelle Streitgespräch** kann als eine Untergattung des Lehrgesprächs gesehen werden. Charakteristisch dafür ist, dass die beiden Gesprächspartner völlig ungleich im Hinblick auf ihren Wissensstand, aber auch im Bezug auf ihre Bräuche und Sitten, Kultur, Sprache sowie religiöse Orientierung sind. Sie vergleichen in diesem Gespräch ihre Kulturen, kritisieren die jeweils andere und verfolgen das Ziel, den Dialogpartner von der eigenen Meinung zu überzeugen.¹²⁵

Das interkulturelle Streitgespräch findet seinen Anfang mit der Entdeckung Amerikas und dem dadurch neu entstandenen Kontakt zwischen Europäern und Übersee-Bewohnern. Bereits in den Reiseberichten vom 16. bis zum 18. Jahrhundert werden Unterhaltungen dieser Art, vor allem in indirekter Rede, geschildert. Zunächst kämpften die Europäer mit Verständigungsproblemen, aber im Laufe der Jahre erlernten immer mehr Europäer die

¹²¹ FRIES (1993), S. 39f

¹²² FUNKE (2003), S.69

¹²³ LAHONTAN (2010), S.63

¹²⁴ FUNKE (2003), S.86

¹²⁵ FUNKE (2003), S.73

Sprachen der Eingeborenen und umgekehrt.¹²⁶ Nicht allen dieser, in den Reiseberichten beschriebenen Unterhaltungen, kann man Glauben schenken, aber es kann doch eine häufige Entwicklung der Dialoge zu Streitgesprächen hin festgestellt werden.¹²⁷

Bei Lahontan's *Dialogues* handelt es sich, nach der anfänglichen Lehrer-Schüler-Situation im Gespräch über die Religion, im weiteren Verlauf doch viel mehr um ein interkulturelles Streitgespräch.¹²⁸ „Lahontan's“ Ziel ist es nämlich, sein Gegenüber zu überzeugen, denselben Weltanschauungen und Werten zu folgen, die er selbst für die einzig wahren und richtigen hält. Etwas weniger offensichtlich oder aufdringlich versucht auch Adario seinen Gesprächspartner von der eigenen Kultur zu überzeugen und auf seine Seite zu holen.

Die Form des Lehrer-Schüler-Gesprächs für den Anfang Lahontan's *Dialogues* ist in Verbindung mit dem Thema Religion keine überraschende Wahl. Lahontan nimmt in diesem ersten Kapitel Bezug auf die regelmäßigen Gespräche, die die Jesuiten in Nordamerika mit den Angehörigen der *First Nations* geführt haben, um sie vom christlichen Glauben zu überzeugen. Diese Gespräche werden Katechisierungsgespräche genannt. Bei diesen Unterhaltungen leitet der Angehörige der christlichen Glaubensgemeinschaft das Gespräch durch Fragen. Der Schüler oder die Schülerin, der bzw. die Katechumen antwortet und diskutiert mit dem Geistlichen oder widerspricht ihm sogar.¹²⁹

Gespräche dieser Art wurden von den Missionaren in Kanada geführt, um den Angehörigen der *First Nations* den christlichen Glauben näher zu bringen. Die Geistlichen nutzen verschiedene Gelegenheiten, um einen Dialog zum Thema Religion einzuleiten und bei der indigenen Bevölkerung Interesse zu wecken.¹³⁰ So wird in den Jesuitenrelationen zum Beispiel von eben solcher Situation berichtet, in der zwei Jesuiten einen belehrenden Dialog einleiteten, um die Seele eines „armen Mädchens“ zu retten: « [...] ils « prennent occasion là-dessus de parler des grandeurs de Dieu, du Paradis & de l'Enfer & des veritez principales de nostre Foy »¹³¹ Oftmals reagierten die Angehörigen der *First Nations* durchaus mit Neugierde und partizipierten durch Fragen an den inzidierten Dialogen.¹³²

Funke meint in seinem Artikel über Lahontan's *Dialogues*, dass man, was das Ziel der Unterhaltung betrifft, die antike Gerichtsrede mit dem interkulturellen Streitgespräch

¹²⁶ FUNKE (2003), S. 74f

¹²⁷ FUNKE (2003), S. 76

¹²⁸ Guellouz, Suzanne, *Le dialogue*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, S.231

¹²⁹ FUNKE (2003), S.76f

¹³⁰ Friant, Emanuelle, *Ils aiment bien leur chapelet : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649)* ; IN : *Études d'histoire religieuse, érudit*, Volume 77, 2011, p. 8

¹³¹ FRIANT (2011), S. 13

¹³² FRIANT (2011), S. 14

vergleichen kann. Die beiden Gesprächsteilnehmer führen den jeweiligen Dialog oder die jeweilige Rede, um den anderen von der eigenen Meinung zu überzeugen, also lat. *persuadere*. Weitere wichtige Bestandteile sind, so Funke, „Mitteilung, Beweis und Widerlegung (*propositio, probatio, refutatio*)“. ¹³³ In der folgenden Analyse wird sich zeigen, dass Lahontan nicht immer alle drei Punkte in die Dialogpartien integriert hat. Denn in einigen Sprechpartien werden Behauptungen zwar aufgestellt, allerdings nicht durch konkrete Beispiele, Beweise oder etwa Augenzeugenberichte bestätigt. ¹³⁴

Ein Punkt, der für die Lektüre des Werkes noch berücksichtigt werden muss, ist die Zeit zu der Lahontan sein Gesamtwerk veröffentlicht hat, nämlich am Beginn der Aufklärung. Kuno Lorenz sagt zum Beispiel zum Dialog in der Zeit der Aufklärung: „*Die europäische Aufklärung bedient sich des Dialogs als eines Instruments der vernunftbestimmten geistigen Auseinandersetzung.*“ ¹³⁵ Um nun den Dialog in dieser Zeit näher zu definieren, kann Funke mit seinem Zitat von Roland Mortier angeführt werden, nach dem der literarische Dialog der Aufklärung „*das in direkter Rede transkribierte, authentische oder fiktive Gespräch zweier oder mehrerer Partner, die in Rede und Gegenrede ihre Gedanken über ein ernstes Thema austauschen oder ein oder mehrere Themen kontrovers diskutieren mit dem Ziel, einen Erkenntnisprozess auszulösen, der schließlich einen Konsens oder zumindest eine partielle Übereinstimmung der Partner ergibt und damit der Wahrheitssuche dient,*“ ist. ¹³⁶

Ansichten können also von den Gesprächsteilnehmern ausgetauscht und begründet werden, aber nach dem Anhören und Verstehen der zweiten Meinung, ebenfalls zurückgenommen oder geändert werden. Auch bei Lahontan entwickelt sich das Gespräch bzw. die Gespräche der beiden Dialogpartner von einer scheinbaren Lehrsituation zum erwähnten Streitgespräch bis zu einer gemeinsamen Wahrheitssuche.

Die grundlegende Bedingung, um einen kritischen Dialog führen zu können, ist laut Heudecker die Argumentations- und Kritikfähigkeit des Individuums. Dabei ist, ihrer Meinung nach, die Frage, ob dem jeweiligen literarischen Dialog ein reales Gespräch vorausgegangen ist, irrelevant. ¹³⁷

Die Form des Dialoges wurde in vielen Werken nach Lahontan weiterverwendet. Zahlreiche Autoren bedienten sich der Dialogform, um, ebenso wie bei Lahontan, Gesprächspartner aus zwei unterschiedlichen Welten aufeinander treffen zu lassen. Typisch ist, dass die „Wilden“,

¹³³ FUNKE (2003), S. 84

¹³⁴ Vgl. zB. LAHONTAN (2010), S.70

¹³⁵ Lorenz, Kuno, Dialog, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1, hg. von Jürgen Mittelstraß, Mannheim u.a. 1980, S. 461 (zit. nach Heudecker (2005) S. 28)

¹³⁶ zit. nach FUNKE (2003), S. 71

¹³⁷ HEUDECKER (2005), Onlineversion, S.26f

wie auch bei Diderot oder Voltaire, geistreich das europäische System kritisieren. Mit dieser Vorgehensweise konnten die Entdecker und Reisenden ihre Erfahrungen reflektieren und der Angehörige der *First Nations* erhält nicht automatisch, wie man es vielleicht vor der Lektüre des Werkes annehmen würde, den schwächeren, untergeordneten Part. Wie sich im Laufe der Analyse der *Dialogues* zeigen wird, begegnen sich die beiden Gesprächspartner auf Augenhöhe und diskutieren als Gleichrangige. In der Regel wird in derartigen Dialogen, die in Lahontan's Tradition stehen, der Ureinwohner als überlegener Sprecher dargestellt. Mit dem Fokus auf den Naturzustand, in dem der „Wilde“ scheinbar lebte, ließ sich sehr gut der Kontrast zum französischen Gesellschaftssystem herstellen. Dies nutzten die Autoren vor allem zu aufklärerischen und kulturkritischen Zwecken.¹³⁸

4.2. Die Dialogteilnehmer

Der Autor seines Dialogs hat eine schwierige Rolle inne. Er muss sich selbst, erläutert Fries, zum „Schauspieler, zum Chamäleon“¹³⁹ machen, muss authentisch als ein anderer oder mehrere andere sprechen und argumentieren, verstehen und überzeugen. All das soll er tun, ohne, dass der Dialog unecht oder gekünstelt wirkt. Thomas Fries stellt sich im Zuge dieser Bemerkungen in weiterer Folge die berechnete Frage, wie man denn nun herauslesen könne, ob der Autor seine eigenen Ansichten wiedergibt, oder die eines anderen. „Ist eine Trennung vom „eigenen“ und „anderen“ im Bezug auf den Autor überhaupt möglich?“¹⁴⁰

Auf Grund der Wahl der Dialogteilnehmer und deren Namen, könnte man darauf schließen, dass die Meinung des „Lahontan“ mit jener des Autors gleichzusetzen ist. Kennt der Leser oder die Leserin allerdings Lahontan's beide vorherigen Werke und hat daher Vorwissen zu seinem Erlebten und seiner Person, muss er oder sie sogleich vermuten, dass Autor und Dialogfigur möglicherweise nicht miteinander gleichzusetzen sind, und das Werk kritisch lesen. Die Figur „Lahontan“ nimmt also am Dialog Teil und spricht mit Adario, einem Angehörigen der *First Nations*. Der Autor Lahontan wird, wie oben erwähnt zum Schauspieler, schafft beide Gesprächspartner und konstruiert ihre Gedankenwelten. Wo im Werk die Meinung des Autors bzw. die Mitteilung an sein Publikum steckt, wird in der folgenden Analyse besprochen werden.

¹³⁸ KUGLER (1986), S. 1/63f

¹³⁹FRIES (1993), S. 21

¹⁴⁰FRIES (1993), S. 22

4.2.1. „Lahontan“

Der eine Dialogteilnehmer wird einfach nur „Lahontan“ genannt und die Sprechpassagen dieses Charakters werden das ganze Werk hindurch mit diesem Namen gekennzeichnet. Auch in dieser Arbeit wird der Gesprächsteilnehmer immer mit Anführungszeichen gekennzeichnet werden und der Autor ohne diese angeführt werden.

Die Person „Lahontan“ ist eine fiktive Gestalt und kann nicht mit dem Autor des Werkes gleichgesetzt werden. Argumente dafür können in Lahontan's Gesamtwerk gefunden werden. In den *Mémoires* zum Beispiel berichtet Lahontan von den Erfahrungen, die er im Bezug auf die Ansichten der Eingeborenen zu mehreren Themen gemacht hat. Er gibt sich als Experte, der in den beiden vorangehenden Werken sein selbst erforschtes Sachwissen präsentiert. Der Autor Lahontan stimmt also im Bezug auf die persönliche Einstellung der indigenen Bevölkerung gegenüber und auf die Kenntnis der Lebenswelt der Huronen nicht mit dem Sprecher „Lahontan“ überein. So teilt „Lahontan“ auch nicht des Autors reges Interesse und dessen Wertschätzung, die in den beiden vorigen Bänden deutlich spürbar sind, für das Land, den Lebensstil, die Kultur und allgemein die Menschen.¹⁴¹

Somit ist die Namenswahl der Gesprächsperson „Lahontan“ eigenartig, da der Leser bzw. die Leserin bei der Lektüre der Dialoge schnell bemerkt, dass es sich bei dieser Person nicht um den Autor selbst handeln kann. Lahontan trennt das „Eigene“ vom „Fremden“ und macht sich, wie schon erwähnt zum Chamäleon.¹⁴² Zusätzlich aber wird die Zuordnung der Überzeugung der Gesprächspartner zur Meinung des Autors etwas verkompliziert bzw. verdreht. Denn die Kernaussage des Werkes lässt der Autor nicht „Lahontan“ vertreten. Sondern es wird viel eher im Laufe der Gespräche klar, dass das Wesen und die Meinung des Autors in der Figur des Adario wiedererkannt werden können.

Ouellet ist der Meinung, dass der Autor mit der Benennung des Dialogteilnehmers „Lahontan“ Ironie ausdrücken wollte.¹⁴³ Jedoch scheint mir diese Möglichkeit eher unwahrscheinlich und ich habe keine Belege dafür im Werk selbst gefunden.

Möglicherweise hoffte Lahontan außerdem sich mit diesem Dialog, zwar nur zum Schein, aber dennoch als religiöser und moralischer Franzose und Verfechter des europäischen Systems darstellen zu können. Sein Vorwort zu seinem dreiteiligen Werk lässt darauf schließen, dass er an einer Wiederbeschäftigung, die eine Begnadigung voraussetzen würde, interessiert sein könnte. « *Je m'étois tellement flatté de rentrer dans la grace du Roy de France, avant la*

¹⁴¹ Vgl. LAHONTAN, *Voyages (1703) & Mémoires (2013)*

¹⁴² FRIES (1993), S. 21

¹⁴³ OUELLET (2014), S.41

déclaration de cette Guerre que bien loin de penser à l'impression de ces lettres & de ces Mémoires, je comptois de les jeter au feu, si ce Monarque m'eût fait l'honneur de me redonner mes Emplois sous le bon plaisir de Messieurs de Pontchartrain père et fils. »¹⁴⁴

4.2.2. Adario

Bei „Lahontans“ Gesprächspartner handelt es sich um einen Angehörigen der *First Nations*, den Huronenanführer mit dem Namen „Adario“. Im Laufe der Gespräche erfahren wir, dass Adario 35 Jahre alt ist.¹⁴⁵ Außerdem lernen wir im Bezug auf seine Familie, dass er verheiratet ist und zwei Töchter hat. Eine Tochter wird erwähnt, als es um ihre Heirat geht.¹⁴⁶ Seine Frau und eine unbestimmte Anzahl von Töchtern erwähnt Adario im Gespräch über das Glück, als er die Freiheit der Huronen unterstreicht.¹⁴⁷

Während seines Aufenthaltes lernte Lahontan den Anführer der Huronen, Kondiaronk kennen, den die Franzosen « *le Rat* » nannten. „Adario“ ist ein Teilanagramm dieses Namens. Lahontan begegnete Kondiaronk vermutlich zu Tisch beim französischen Gouverneur Frontenac kennen. Der Anführer der Huronen war dort gern gesehen und zeichnete sich durch seine Offenheit und Gewieftheit aus.¹⁴⁸

Lahontan erwähnt Kondiaronk schon in seinem ersten Werk, den *Nouveaux Voyages* in seinem 14. Brief. An dieser Stelle, die in dieser Arbeit im Abschnitt über dessen erstes Buch beschrieben wird, nennt er ihn bereits „Adario“.¹⁴⁹

Kondiaronk war bei den Franzosen durchaus für seine Intrigen bekannt, allerdings richtete sich seine Gewalt vielmehr gegen die Irokesen, die Verbündeten der Franzosen, als gegen die Franzosen selbst. Vor allem, da die Irokesen um 1650 die Gebiete der Huronen zerstört hatten und Kondiaronk gezwungen war seine Heimat zu verlassen, war er ihnen nicht besonders positiv geneigt und lehnte die Kooperation der Franzosen mit den Irokesen strikt ab. Doch ab dem Jahr 1695 war er eindeutig auf der Seite der Franzosen und wirkte fünf Jahre später maßgeblich am *Paix de Montréal* mit.¹⁵⁰ Er starb vor der Veröffentlichung der *Dialogues* und kurz vor der Unterzeichnung des Friedens von Montréal, am 2. August 1701.¹⁵¹

¹⁴⁴ LAHONTAN (2010), S. 55

¹⁴⁵ LAHONTAN (2010), S. 144 [« [...] *et j'en ay 35 ; »*]

¹⁴⁶ LAHONTAN (2010), S. 161 [« *Adario : Mon Frère, je viens te visiter avec ma fille, qui va se marier [...] »*]

¹⁴⁷ LAHONTAN (2010), S. 136

¹⁴⁸ LAHONTAN (2010), S.23

¹⁴⁹ LAHONTAN, *Voyages* (1703), S.117

¹⁵⁰ LAHONTAN (2010), S. 23f

¹⁵¹ LAHONTAN (2010), S. 62 Fußnote

Zusätzlich zu all den positiven Eigenschaften, mit denen die Dialogfigur Adario ausgestattet ist und die in der Folge erläutert werden, kann er durch seine Argumente auf Grund der Erlebnisse, die er im Zuge seiner ebenfalls fiktiven Reisen nach Québec, Neu England und Frankreich gemacht hatte, untermauern.¹⁵² Lahontan nimmt somit also zwar einerseits Charakteristika, die bereits von seinen Vorgängern zur Beschreibung des „Guten Wilden“ verwendet worden waren, erweitert den Mythos aber, indem er Adario mehrere Reisen unternommen haben lässt. So ist Adario sehr wohl in der Lage, auf Augenhöhe mit der fiktiven Figur des „Lahontan“ zu diskutieren, da er selbst mit ungewohnten, anderen Lebenswelten konfrontiert war und sich aus erster Hand ein Bild von Frankreich und dem französischen System machen konnte.

Diese beiden Gesprächsteilnehmer sind also völlig unterschiedlich im Hinblick auf ihre Herkunft, Sprache, Sitten, Bräuche, Religion, Traditionen und auf ihren Wissensstand. Der Hintergedanke bzw. das Ziel dieser Unterhaltungen ist es, das Gegenüber von der eigenen Meinung, vom eigenen Lebensstil zu überzeugen und zu bekehren.¹⁵³

Durch die Figur des Adario wird nicht nur Kritik am französischen System ausgeübt, Lahontan integriert außerdem die Stimme des „Guten Wilden“ in den aufklärerischen Diskurs über die göttlichen Rechte im Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen,¹⁵⁴ da er immer wieder „Lahontan’s“ Aussagen im Bezug zur Religion mit wissenschaftlichen Argumenten konfrontiert bzw. negiert.¹⁵⁵

4.3. Rollen und Perspektiven

Obwohl sich in diesen Gesprächen zwei Menschen mit sehr unterschiedlicher Erziehung, verschiedenen Lebenswelten und Erfahrungen unterhalten, können die Differenzen der Beiden überwunden werden oder sogar in Vergessenheit geraten, sobald sich ein sinnvoller, logisch argumentierter Dialog ergibt.¹⁵⁶

Kugler sieht Probleme in der Art der unbeschwerten Unterhaltung, da die beiden Gesprächsteilnehmer an keiner Stelle im Werk Schwierigkeiten bei der Kommunikation haben. Adario spricht mit einer Art, die viel eher einem Menschen mit europäischer Herkunft und Bildung zugeschrieben werden sollte. So beherrscht er nicht nur die Sprache perfekt, sondern zum Beispiel auch die Fähigkeit, strukturiert zu argumentieren. Dies erklärt Lahontan in seinem

¹⁵² KOHL (1981), S. 72

¹⁵³ FUNKE (2003), S. 73

¹⁵⁴ BRIÈRE (2011), S. 1204

¹⁵⁵ Kapitel: Adario's Überlegenheit

¹⁵⁶ KUGLER (1986), S. 2/64

Werk dadurch, dass Adario das französische Gesellschaftssystem aus dem Grund bekannt ist, da dieser vor den Unterhaltungen eine Reise nach Frankreich unternommen habe. Doch auch wenn das Werk durchgängig von Lahontan auf Französisch verfasst worden ist, bedeutet die Verschriftlichung der Dialoge in perfektem Französisch nicht unbedingt, dass sie, angenommen es hätten tatsächlich Gespräche stattgefunden, auch in dieser Form geführt worden wären. Denn Lahontan beherrschte sehr wohl auch die Sprache der Huronen. Dass sich also zwei Gesprächspartner lediglich auf einer Sprache unterhalten hätten und bei Bedarf nicht Begriffe aus der jeweils anderen Sprache verwendet hätten, scheint mir unwahrscheinlich. Ob tatsächlich Gespräche zwischen Lahontan und Kondiaronk oder einem Angehörigen der *First Nations* zu den im Buch behandelten Themen stattgefunden haben oder nicht, ist unsicher und kann nach eingehender Recherche nicht festgestellt werden. Hätte es aber Gespräche gegeben, würde sie Lahontan, egal, auf welcher Sprache sie geführt worden wären, für sein Zielpublikum in ausgefeiltem Französisch verschriftlicht haben.

Kugler sieht auch darin Schwierigkeiten, dass Lahontan ebenfalls keine Probleme damit hat, sich in die Ideen- und Gedankenwelt der Ureinwohner hineinzusetzen.¹⁵⁷ Dies erscheint mir allerdings nicht verwunderlich, da Lahontan immerhin zehn Jahre in Kanada gelebt hat und die Sprache, Sitten und allgemein den Lebensstil der Ureinwohner persönlich erleben hätte können.¹⁵⁸ Auch die vielen Illustrationen der Sitten der Eingeborenen, sowie die Liste der wichtigsten Ausdrücke der Sprache der Huronen und Algonkin, die er im Anschluss an seine *Mémoires* anführte, zeigen, wie ausführlich er sich mit der Lebenswelt der indigenen Bevölkerung beschäftigt hat.¹⁵⁹ Abgesehen davon, darf nicht vergessen werden, dass Lahontan in seinen Dialog einen Mythos behandelt und figuriert. Dabei liegt der Fokus nicht unbedingt auf dem Berichten tatsächlich passierter Gegebenheiten, die ohne logische Lücken und Fehler sachlich wiedergegeben werden, sondern, wie es in der exotischen Literatur typisch ist um die Vermittlung eines Bildes, einer Einstellung, einer Meinung, beeinflusst von der persönlichen Überzeugung und Einstellung des Autors.¹⁶⁰

¹⁵⁷ KUGLER (1986), S. 2/64

¹⁵⁸ OUELLET (2014), S. 14f

¹⁵⁹ Vgl. LAHONTAN, *Mémoires* (2013), S. 131 ; S.34 ; S. 193-213

¹⁶⁰ MOURA (1998), S.20

4.4. Formelle Gestaltung bzw. Aufteilung der Dialogpartien

Tabelle 1:

<u>Verteilung Sprechpartien & Gesprächsstart/-ende:</u>					
Dialoge:	1 (63-95)¹	2 (97-117)	3 (120-142)	4 (143-159)	5 (161-175)
	Religion	Loix	Bonheur	Médecine	Mariage
„Lahontan“	~ 10 S ²	~ 6 S	~ 6 S	~ 4 ½ S	~ 3 ½ S
	Start		Start	Start Ende	Start
Adario	~ 20 S	~ 12 S	~ 17 S	~ 7 ½ S	~ 9 S
	Ende	Start Ende	Ende		Start Ende

¹Fußnoten und Illustrationen machen im Buch mehrere Seiten aus!

²Seitenangaben nach der Edition von Ouellet, 2010.

Wenn die *Dialogues* von einem rein formellen Blickpunkt betrachtet werden, dann fällt auf, dass Adarios Sprechpartien viel länger sind, als jene „Lahontan’s“. Dies entspricht nicht, wie bereits im Kapitel über die Dialogform erwähnt, Gottscheds Anhaltspunkten für einen guten Dialog, da die Gesprächsteile demnach ausgewogen auf beide Partizipanten aufgeteilt sein sollten. Allerdings hilft diese Aufteilung dem Autor, einen Gesprächsteilnehmer hervorstechen zu lassen und ihm so zu erlauben, die Überhand zu gewinnen.

Ab dem ersten Gespräch über die Religion, sogar vom ersten Wortwechsel der Beiden an, kann beobachtet werden, dass „Lahontan’s“ Aussagen oder Antworten immer viel kürzer sind. Zuerst ist Adarios Antwort nur doppelt so lang als „Lahontan’s“ Aussage. Dieses Verhältnis verändert sich aber im Laufe der Dialoge maßgebend, sodass Adarios Sprechteil sogar mitunter um ein fünffaches länger ist, als jener „Lahontan’s“. ¹⁶¹ Wenn man das gesamte Werk unter diesem Augenmerk betrachtet, kann man, wie unter anderen auch Funke erläutert, feststellen, dass Adarios Redepartien insgesamt doppelt so viel Platz einnehmen als jene seines Gesprächspartners. Außerdem kann man beobachten, dass die meisten Gespräche, nämlich das erste, dritte und vierte Gespräch, zwar von „Lahontan“ begonnen werden, allerdings beendet dieser nur die vierte Unterhaltung. Adario hingegen, was deutlich wichtiger ist als einen Dialog zu beginnen, hat in vier von den fünf Unterhaltungen das letzte Wort. Somit behält Adario also auch im letzten Dialog am Ende des gesamten Textes das letzte Wort. Es kann also festgestellt

¹⁶¹ u.a.: LAHONTAN (2010), S. 63f; S.132-138

werden, dass Adario schon, rein was die formelle Zusammensetzung der Dialoge betrifft, seinem Gesprächspartner überlegen ist.¹⁶²

Funke berichtet von neun Strategien der Überredung, die nochmals durch die Begriffe der antiken Rhetorik in „*docere, delectare* und *movere*“ unterteilt werden können. Als wichtigsten Punkt des *docere* nennt er die logische Argumentation. Sie wird von Adario eingesetzt, um entweder eigene Argumente zu etablieren, oder jene des Dialogpartners zu widerlegen. „Lahontan“ hingegen beruft sich, um seinen Behauptungen Nachdruck zu verleihen, auf die Bibel. Der Religionsunterricht zeichnet sich traditionell durch den Wechsel von Frage und Antwort aus, wie es zwischen Lehrer und Schüler üblich war. So sollte das kritische Denken und Erfragen gefördert werden.¹⁶³ Auch außerhalb des Unterrichts machen sich Autoren gerne die Verbindung von Unterhaltung und Lehren zu Nutzen. Um zu kritisieren braucht es allerdings nicht zwingend zwei Gesprächspartner. Die Reflexion, in der der Autor selbst das Für und Wider zu einem Thema bespricht und unterschiedliche Standpunkte kritisch aufeinander bezieht, kann ebenso als dialogisches Genre bezeichnet werden. „*Dieses Verfahren gleicht einem intrapersonalen Gespräch des Literaturkritikers.*“ so Heudecker.¹⁶⁴

Der Umgang der beiden Gesprächspartner mit einander ist sehr familiär. Beide sprechen einander mit „du“ an. Sie nennen sich gegenseitig mehrmals „*mon cher Frère*“¹⁶⁵ und der Dialogteilnehmer „Lahontan“ nennt Adario immer wieder „*mon cher Ami*“.¹⁶⁶ Hier bezieht sich Lahontan vermutlich auf die typisch brüderliche, christliche Sprache der Missionare bzw. allgemein jene der christlichen Glaubensgemeinschaft. Außerdem könnte er damit Bezug unter anderem auf Sagard nehmen, der berichtet, dass er auf seiner Reise gastfreundschaftlich in eine kanadische Familie aufgenommen wurde und er somit die unterschiedlichen Familienmitglieder auch Vater, Mutter, Bruder und Schwester nennen sollte und umgekehrt auch je nach „Verwandtschaftsgrad“ mit den jeweiligen Bezeichnungen angesprochen wurde.¹⁶⁷

Die Bereitschaft Adarios, mit einem Fremden so offen über verschiedene Themen zu sprechen und vor allem seine Bedenken, Widersprüche und Zweifel darzulegen, kann als Auszeichnung für „Lahontan“ bzw. deren vertraute Beziehung gesehen werden. In seinen

¹⁶² FUNKE (2003), S. 83f

¹⁶³ FUNKE (2003), S. 85

¹⁶⁴ HEUDECKER (2005), S. 28

¹⁶⁵ LAHONTAN (2010), siehe u.a. S.63; S.71; S.77; S.80; S.83; S.85

¹⁶⁶ LAHONTAN (2010), siehe u.a. S.83; S.86

¹⁶⁷ SAGARD (1632), Onlineversion bei 28%

Mémoires schreibt Lahontan nämlich, dass die Angehörigen der *First Nations* bei ihren regelmäßigen Gesprächen mit den Jesuiten zwar immer aufmerksam zuhören, jedoch nicht auf das Gesagte reagieren oder dem widersprechen. Nur im Kreise Vertrauter diskutieren sie dann offen über die christliche Religion und wagen es, sie anzuzweifeln und zu verachten. Wenn sie mit einem Franzosen über das Thema diskutieren, dann ist Lahontan davon überzeugt, dass sie dies nur mit jenen wagen, von deren Diskretion sie überzeugt sind, oder dessen Freundschaft sie sich sicher sind.¹⁶⁸

4.5. Der „Gute Wilde“ bei Lahontan

Die Figur des „edlen Wilden“ kann mit den beiden Begriffen „Archaismus“ und „Futurismus“ kategorisiert werden. Sie symbolisiert einerseits das, was man selbst nicht ist, aber andererseits auch das, was man einmal war und auch wieder sein könnte.

Die Idee des „Archaismus“ existiert schon seit vielen Jahrhunderten und in unterschiedlichen Kulturen. Man kann dieses Prinzip am Beispiel Ovids Darstellung der vier Zeitalter nachverfolgen. Ovid geht davon aus, dass es gleich nach der Entstehung der Welt einen paradiesischen Urzustand gegeben hätte. Die Menschen lebten im Einklang mit der Natur und diese gab alles, was zum Leben gebraucht wurde, von selbst. Allerdings folgte dann nach und nach eine Degradation der Menschheit, als deren Hauptschuldige die Hab- und Genußsucht der Menschen gesehen werden können.¹⁶⁹

Der Mensch lebte in dieser frühen Weltzeit in direktem Kontakt mit Gott. Es gab eine beständige Verbindung zwischen Erde und Himmel. Der aktuelle Kulturzustand zur Zeit des Autors wurde als eine schlechte, zerstörte Form der ursprünglichen Lebensform gesehen. Somit sprach man sich dezidiert gegen die aktuelle Lebenssituation aus.¹⁷⁰

Sowohl durch die unterschiedlichen Darstellungen der Entdecker und Reisenden, als auch durch die Mischung realistischer Beschreibungen mit Legenden, wurde schließlich beschlossen, dass es sich bei den Ureinwohnern Amerikas - viele hörten sogar auf, die einzelnen Völkergruppen voneinander zu unterscheiden – um eine archaische Form des Menschen handeln müsste. Als Beispiel kann hier Du Tertre genannt werden, der diese archaische

¹⁶⁸ Lahontan, Baron de ; *Mémoires de l'Amérique septentrionale* ; Ouellet, Réale ; Lux Éditeur, Montréal 2013, S.121 [< *s'il s'arrive qu'un Sauvage parle à cœur ouvert à quelques François, il faut qu'il soit bien persuadé de sa discrétion & de son amitié.* »]

¹⁶⁹ Ovid, *Metamorphosen*, ÜS : Hermann Breitenbach, Reclam, 1986, Buch I

¹⁷⁰ BITTERLI (1976), S. 377f

Lebensform der Ureinwohner als eine frühere Entwicklungsstufe der Menschheitsgeschichte beschrieb.¹⁷¹

Der „Futurismus“ bezeichnet den Gedanken, dass der ehemalige Idealzustand zwar in der Vergangenheit liegt, meint aber auch, dass ein zukünftiges Wiedererlangen dieses Zustandes möglich sei. In Du Tertres *Histoire générale des Isles* aus dem Jahr 1654 kann bereits diese Art der Weiterentwicklung von „Archaismus“ zu „Futurismus“ unterschwellig bemerkt werden.¹⁷²

Wie wir an der folgenden Analyse erkennen werden, scheint auch Adario zunächst mit seiner idealen Lebensführung die Prinzipien des „Archaismus“ zu vertreten und vorzuzeigen. Doch auch die Möglichkeit, sich dieser archaischen Lebensform wiederum anschließen zu können, schwingt in den Dialogen deutlich mit, wenn man das Leben des Autors bei und mit Eingeborenen kanadischer Ureinwohnerverbänden, wie oben bereits erläutert, im Hinterkopf behält.

Beide Charaktere, der „Wilde“ und der „Zivilisierte“, werden in weiterer Folge, nach den Publikationen Lahontan's Werke, zu Kunstfiguren der aufklärerischen Dialoge und bilden ein Gesprächspaar, das ohne seinen Gegenpart nicht zum gesellschaftskritischen Zweck genutzt werden könnte.¹⁷³

Lahontan's Darstellung bzw. Beschreibung des „Guten Wilden“ beinhaltet mehr als die bisher genannten Ausformungen des Mythos. Der Fokus wird nicht alleinig auf das glückliche Leben auf Grund der Nähe zur Natur gelegt. Allerdings muss erwähnt werden, dass Lahontan nur jene Erfahrungen und Erkenntnisse im Bezug auf die Lebensweise und Kultur der indigenen Bevölkerung Nordamerikas, die für die Intention seines Werkes dienlich waren, angeführt hat. Negative Seiten des Gesellschaftssystems der *First Nations* ließ er gerne unerwähnt.¹⁷⁴

Wie unter anderen schon Gabriel Sagard, Du Tertre, Paul Le Jeune oder Christopher Kolumbus, stattet auch Lahontan seinen Gesprächspartner mit vielen idealen Charaktereigenschaften aus, die für den Mythos des „Guten Wilden“ typisch sind und häufig verwendet wurden. Neben der bereits erwähnten Nähe zur Natur verfügt Adario über ein heiteres und genügsames Naturell, Laster wie Neid, Gier und Eifersucht sind bei ihm nicht zu finden. Er lebt ohne Geld und ohne Privatbesitz, ohne Richter oder Gericht.¹⁷⁵ Alle anderen Mitglieder der Gemeinde leben in totaler Gleichheit. Diese funktioniert aber nur durch den

¹⁷¹ BITTERLI (1976), S. 380

¹⁷² BITTERLI (1976), S. 380f

¹⁷³ KUGLER (1986), S. 2/64

¹⁷⁴ KOHL (1981), S. 66f

¹⁷⁵ KOHL (1981), S. 69

Verzicht auf Privateigentum und Geld. Adario hält „Lahontan“ dieses Gesellschaftssystem der Huronen vor Augen und meint, es sei auch für die französische Gesellschaft erreichbar: « *Vous seriez tous égaux, comme les Hurons le sont entre eux.* »¹⁷⁶ Niemand kann sich seinen Stand, sein Ansehen erkaufen. Wer nach Macht strebt kann diese nur erlangen, wenn er oder sie sich innerhalb des Verbandes durch Wohltaten oder besondere Leistungen beweisen kann. Entscheidungen zu Gunsten einer Person werden auf Grund dessen getroffen, inwieweit man sich für das Gemeinwohl des Stammes eingesetzt hat oder ob man sich beispielsweise bei der Jagd oder im Krieg als würdig erwiesen hat. Es gibt keinen König, dem sich die Stammesmitglieder unterordnen müssen. Entscheidungen werden vom Ältestenrat beschlossen. Nicht nur die Männer können von ihrer Freiheit Gebrauch machen, auch die Frauen können sich ihren Ehemann beispielsweise frei aussuchen.¹⁷⁷

Auch vor der Ehe können Männer und Frauen frei ihre Partner oder Partnerinnen wählen, sind sie aber einmal eine Ehe eingegangen, bleiben sie treu. Allerdings sind sie nicht davon überzeugt, dass eine Ehe ewig und unauflösbar ist.¹⁷⁸ Auch wenn viele der Charakteristika der beschriebenen *First Nations* ident sind mit jenen der Beschreibungen seiner Vorgänger, so gibt Lahontan diesem Mythos allerdings einen neuen Nährboden, eine erneute Konfirmation. Er untermauert ihn durch seine persönlichen Erlebnisse im Bezug auf das soziale Leben der Ureinwohner, die Sitten und Bräuche sowie im Bezug auf ihre Gedankenwelt. Er lässt Adario außerdem selbst, in direkter Rede, einen Dialog führen, der den Leser bzw. die Leserin nach und nach auf seine Seite zieht. Durch dieses Vorgehen erscheinen Adarios Argumente nicht mehr abstrakt, sondern aus seinem Leben gegriffen, „authentisch“ und logisch nachvollziehbar. Diese Vernunft wird in den *Dialogues* immer wieder betont und in Kontrast zum unlogischen europäischen System gesetzt, gleichwohl, ob es sich um Kirche, Recht oder andere Lebensbereiche handelt. Diese Natur gegebene Logik oder Vernunft bilde auch die Basis der Religion der Eingeborenen und sei der Grund, weshalb die Bekehrungsversuche der Missionare nur so selten mit Erfolg gekrönt wurden.¹⁷⁹ Denn Adario kann nicht allein von Erzählungen oder Geschichten überzeugt werden, ohne einen soliden Beweis für die Richtigkeit der Behauptungen zu bekommen und er meint dazu: « *croire c'est être persuadé, être persuadé c'est voir avec ses propres yeux une chose ou la reconnoître par des preuves claires & solides. Comment donc aurois-je cette foy, puisque tu ne scaurois ni me prouver, ni me faire voir la*

¹⁷⁶ LAHONTAN (2010), S. 122

¹⁷⁷ LAHONTAN (2010), S. 161 [*« Mon frère, je viens te visiter avec ma fille, qui va se marier, malgré moi, avec un jeune homme qui est aussi bon guerrier, que mauvais chasseur. Elle le veut, ca suffit parmi nous, [...] »*]

¹⁷⁸ KOHL (1981), S. 69

¹⁷⁹ KOHL (1981), S. 71 und vgl. LAHONTAN (2010), S. 61-95

moindre chose de ce que tu dis ? [...] selon nos principes, il faut de la probabilité. ».¹⁸⁰ Er könne also nicht einfach etwas glauben, ohne einen Beweis dafür zu erhalten. Dies gilt für ihn auch für die Religion.

Durch diesen Konnex zwischen aufklärerischem Gedankengut und Lahontan's authentischer Darstellung seiner Erfahrung, die er im Laufe von zehn Jahren sammeln konnte, wurde er zu einem harten Kritiker der französischen bzw. europäischen Institutionen.¹⁸¹

Im folgenden Teil werden die *Dialogues avec un Sauvage* im Hinblick auf die räumlichen und zeitlichen Umstände, den Bildungsgrad des *bon sauvage* und dessen Argumentationsart genauer untersucht. Außerdem wird der Unterschied zwischen „Lahontan's“ und Adarios Art zu diskutieren besprochen. Argumente werden mit Zitaten belegt.

4.6. Ort und Zeit der Dialoge

Zu Beginn der Dialoge selbst bekommt der Leser bzw. die Leserin keinen Hinweis darauf, an welchem Ort sich die beiden Gesprächsteilnehmer aufhalten. Lediglich im *Avis de l'auteur au lecteur* gibt Lahontan an, er habe diese Gespräche mit Adario im Dorf der Huronengemeinschaft geführt, in dem er sich auch selbst zu diesem Zweck niedergelassen habe.¹⁸²

Im weiteren Verlauf werden allerdings mehrmals scheinbar nebensächliche Kommentare fallen gelassen, die für eine räumliche Einbettung sorgen. Man erhält also beim Lesen immer wieder die Erinnerungen daran, in welcher Umgebung sich die beiden Dialogpartner befinden. Im Gespräch über das erste Thema, die Religion, kann man durch die Nennung der Gespräche mit den Jesuiten auch aus dem Text darauf schließen, dass sich die Beiden in Adarios Heimat befinden.¹⁸³

Die fünf Dialoge finden nicht alle nacheinander an demselben Tag statt. Es ist zwar nicht immer eindeutig, wie viel Zeit zwischen den einzelnen Dialogen vergeht. Allerdings finden nie zwei Gespräche an einem Tag statt.

¹⁸⁰ LAHONTAN (2010), S. 66f

¹⁸¹ KOHL (1981), S. 72

¹⁸² LAHONTAN (2010), S. 62 [« je me faisais une application agréable, lorsque j'étois au village de cet Amériquin, de recueillir avec soin tout ses raisonnemens »]

¹⁸³ LAHONTAN (2010), S. 63 [« [...] que les Jésuites nous prêchent depuis long temps. »]

Am Ende der ersten Unterhaltung zum Thema „Religion“ sagt Adario, dass er am nächsten Tag « *avec le Jésuite* » reden werde und das gerade diskutierte Thema ebenfalls mit ihm besprechen werde.¹⁸⁴ Immerhin hatte „Lahontan“ kurz vor Ende des ersten Dialoges Adario auf die Jesuiten verwiesen, die ihm erklären sollen, wieso der Papst nicht in England verehrt werde.¹⁸⁵ Der Leser bzw. die Leserin weiß also, dass Adario am folgenden Tag mit „dem Jesuiten“ gesprochen hat und, dass das nächste Gespräch mit „Lahontan“ über die Gesetze nach dieser Unterhaltung stattfand.

Zu Beginn des zweiten Dialogs erwähnt „Lahontan“, der die Unterhaltung beginnt, dass Adario mit dem Geistlichen gesprochen habe und dieser ihm sicherlich alles besser erklärt habe.¹⁸⁶ Allerdings kann man nicht genau feststellen, wie viel Zeit seither vergangen ist. Am Ende dieser Unterhaltung ist es wieder Adario, der das letzte Wort spricht. Er gibt zwar Auskunft über den Zeitpunkt des folgenden Dialogs, nicht aber über den Ort, an dem er stattfinden wird.¹⁸⁷

Am Anfang der dritten Unterhaltung „*Du Bonheur*“ gibt „Lahontan“ dem Leser bzw. der Leserin doch die Information über den Ort des Treffens. Dieser Dialog findet in „Lahontan’s“ Heim selbst statt, denn er sagt, Adario sei zu so früher Stunde zu ihm gekommen, was ihn darauf schließen lasse, dass diesem die Lust am Diskutieren nicht vergangen sei.¹⁸⁸

Für das vierte Gespräch über die Medizin gibt Adario sehr genaue Informationen in Bezug auf den Ort und die Zeit. Adario beendet das Treffen, in dem die beiden über das Glück sprechen und sagt, dass er sich ins Dorf zurückziehen werde, wo er „Lahontan“ am folgenden Nachmittag erwarten werde.¹⁸⁹

„Lahontan“ sagt allerdings zu Beginn dieser darauffolgenden, vierten Unterhaltung, dass er gerade in Adarios Hütte komme, um dessen Großvater zu besuchen, der krank sei. Dies wirkt eigenartig und passt nicht ganz zum Ende des letzten Dialoges, da ein Treffen ja sowieso ausgemacht war. In dieser Passage erhält man einerseits Informationen über die Beziehung der Männer zueinander, aber andererseits bekommt der Leser bzw. die Leserin den Hinweis, wo

¹⁸⁴ LAHONTAN (2010), S. 95 [« *je me retire dans ma Cabane pour songer à tout ce que tu m'as dit, afin que je m'en ressouvienne demain, lorsque nous raisonnerons avec le Jésuite.* »]

¹⁸⁵ LAHONTAN (2010), S. 92 [« *Les jésuites te les distingueront mieux que moy.* »]

¹⁸⁶ LAHONTAN (2010), S. 97 [« *Et bien, mon Ami, tu as entendu le Jésuite, il t'as parlé clair, il t'as bien mieux expliqué les choses que moy.* »]

¹⁸⁷ LAHONTAN (2010), S. 117 [« *Adieu, mon cher Frère, jusqu'à demain.* »]

¹⁸⁸ LAHONTAN (2010), S. 119 [« *Il me semble, mon cher Ami, que tu ne viendrais pas de si bonne heure chez moy, si tu n'avois envie de disputer encore.* »]

¹⁸⁹ LAHONTAN (2010), S. 142 [« *C'est assez, mon cher Frère, je me retire au Village, où je t'attendray demain après midi.* »]

dieses Gespräch geführt wird. « *Je viens, Adario, dans ta Cabane, pour y visiter ton grand-Père qu'on m'a dit estre à l'extrémité.* »¹⁹⁰

Somit erfährt man, immer wieder als Einleitung des Gesprächsthemas, dass sich die beiden Dialogpartner gut kennen und „Lahontan“ auch Adarios ganze Familie kennt. Das Ende dieser Unterhaltung bestimmt „Lahontan“, allerdings ohne Informationen in Bezug auf das nächste Gespräch zu geben. Er nennt weder Zeit noch Ort noch verabschiedet er sich, wie es Adario hingegen zuvor immer getan hat. Diese Unterhaltung endet recht abrupt, ohne, dass der Leser bzw. die Leserin überhaupt weiß, ob es einen nächsten Dialog geben wird.¹⁹¹

Das fünfte und letzte Gespräch über die Heirat initiiert Adario, da er „Lahontan“ mit seiner Tochter besuchen kommt, die bald heiraten wird. Dieses persönliche Anliegen Adarios, der nämlich nicht mit ihrer Wahl des Ehemannes einverstanden ist, löst dann die letzte Diskussion aus.¹⁹²

4.7. „Lahontan's“ Intention

Schon zu Beginn des Werkes kann man die Intention „Lahontan's“, die allerdings nicht automatisch mit jener des Autors Lahontan übereinstimmt, erkennen. Der Dialogteilnehmer „Lahontan“ beginnt das erste Gespräch, indem er sagt: « *Je veux raisonner avec toi [...] il s'agit de te découvrir des grandes vérités du Christianisme.* » Er wolle also dem Chef der Huronen die christliche Religion näherbringen und ihm „die großen Wahrheiten“ enthüllen. Adario macht zuerst einen fügsamen und eher passiven Eindruck, da er lediglich antwortet: « *Je suis prêt à t'écouter, mon cher Frère [...]* ». Durch diese einleitenden Worte fühlt sich das Publikum sofort in eine Lehrsituation versetzt, in der der Lehrer metaphorisch über dem Schüler steht und ihm sein Wissen vermitteln will, der Schüler auf der anderen Seite ist bereit zu lernen und zuzuhören.¹⁹³

Jedoch lässt uns der Autor die bestehende Spannung sofort bemerken, da Adario gleich darauf anmerkt, dass es allerdings keinen Sinn habe, die Unterhaltung überhaupt zu beginnen, falls „Lahontan“ die Ansichten der Jesuiten vertrete. Der Dialog wird danach deutlich als

¹⁹⁰ LAHONTAN (2010), S. 143

¹⁹¹ LAHONTAN (2010), S. 159

¹⁹² LAHONTAN (2010), S. 161 [« *Mon Frère, je viens te visiter avec ma fille, qui va se marier, malgré moi, avec un jeune homme qui est aussi bon guerrier que mauvais Chasseur.* »]

¹⁹³ LAHONTAN (2010), S.63

Streitgespräch erkennbar als „Lahontan“ meint, Adario würde keinen Glauben haben, da er ja kein Christ sei.¹⁹⁴

Adario reagiert als erster sehr energisch und greift seinen Gesprächspartner mit den Worten an: « *Comment sans connoissance du vray Dieu! Est-ce que tu rêves?*¹⁹⁵ ». Dadurch kann der Leser bzw. die Leserin schon erahnen, dass Adario in diesen Dialogen keinesfalls den passiven, unterlegenen Part einnehmen wird, sondern sehr wohl seinen eigenen Überzeugungen Gehör verschaffen wird.

4.8. Adarios Bildung

Adarios Grad an Bildung wird kurz nach Beginn des Gespräches über die Religion erkennbar. Er argumentiert strukturiert, logisch und nachvollziehbar. Dabei verwendet er Beispiele aus seinem Leben und seinem Erlebten, das er entweder in Übersee oder in Europa selbst, mit eigenen Augen erfahren hat.

Als „Lahontan“ und Adario weiters über die Gesetze diskutieren, zeigt Adario wieder, wie gut informiert und gebildet er ist. Adario behauptet, dass es, solange er und seine Vorfahren leben bzw. gelebt haben, keine Gesetze gegeben hat. Er ist nicht der Ansicht, dass die Gesetze in Frankreich gerecht und vernünftig seien, da sich reiche Menschen durch ihr Wohlhaben aus deren Macht entziehen können. Dann erwähnt er den Beschluss von 1676, demzufolge die Bewohner und Bewohnerinnen der *Nouvelle France* in Bezug auf Diebstahl, Mord, Trunkenheit und anderen Vergehen denselben Gesetzen Folge leisten müssen wie die Franzosen. An dieser Stelle bemerkt man also zum ersten Mal, dass Adario sehr gut informiert ist und die Ereignisse der letzten Jahre aufmerksam mitverfolgt hat. Er verwendet diesen Erlass für seine Argumentation und betont, dass er und seine Mitmenschen diesen Gesetzen nicht unterliegen, sondern nur den Gesetzmäßigkeiten des *Grand Esprit* Folge leisten müssen.¹⁹⁶

Verwunderung tritt beim Leser bzw. bei der Leserin an der Stelle auf, an der „Lahontan“ erwähnt, dass Adario weder lesen noch schreiben könne.¹⁹⁷ Adario bestätigt diese Aussage zwar, versucht allerdings die Wichtigkeit dieser Fähigkeiten anzuzweifeln, indem er

¹⁹⁴ LAHONTAN (2010), S.64 « [...] *en regrettant les jours que tu as passé dans l'ignorance, sans culte, sans religion, & sans la connoissance du vray Dieu.* »

¹⁹⁵ LAHONTAN (2010), S.64

¹⁹⁶ LAHONTAN (2010), S. 100 [« [...] & que depuis que le monde est monde nos Pères ont vécu sans cela. [...] le mot de Loix signifie parmi vous les choses justes & raisonnables, puis que les riches s'en moquent [...] »]

¹⁹⁷ LAHONTAN (2014), S. 138f [« *Je voudrais qu'il m'eût coûté cent Castors que tu scusses aussi bien lire & écrire qu'un Francois ;* »]

Situationen nennt, in denen die Schrift zu Streitigkeiten geführt hat. So meint er zum Beispiel, dass man nur ein Stück Papier benötige, um eine Familie zu zerstören, oder dass eine Frau mit einem einzigen Brief ihren Ehemann betrügen könne.¹⁹⁸

Adario nennt in der Folge weitere Fachbereiche, mit denen er vertraut zu sein scheint, die aber, seiner Meinung nach, keinen Nutzen für die First Nations haben. Er nennt allgemein die Wissenschaften, die den Franzosen bekannt sind, und wählt Beispiele aus, wie die Geografie. Er gibt vor, dass sich die Berichte der Reisenden im Bezug auf die entdeckten Gebiete immer widersprechen würden. Sie selbst bräuchten das geographische Wissen nicht, da sie sowieso jeden Winkel ihrer Gebiete kennen. Der nächste Fachbereich, den er anspricht, ist die Astronomie, die seinem Volk allerdings nicht besonders hilfreich sei. Sie zählen die Jahre nämlich nach Monden und Jahreszeiten. Noch weniger bräuchten sie das Wissen über die Navigation oder Befestigungsanlagen. Was Adario aber Freude bereite, sei die Arithmetik. Denn sie bereichere ihn und bewahre ihn vor Betrügnern.¹⁹⁹

Adario nennt nun alle diese Bereiche, zeigt somit sein Wissen und stellt zugleich fest, dass er höher stehe als diese, da sie belanglos für seinen natürlichen Lebensstil seien. Unlogisch wirkt nun allerdings, dass Adario nicht lesen oder schreiben kann, aber dennoch das Wissen über ebendiese Fachbereiche ansammeln konnte. Den Nutzen an der Arithmetik zu erkennen, ohne sie entziffern zu können, scheint unwahrscheinlich. Hier kann also wiederum eine Lücke im Mythos gefunden werden, die eine logische Schlussfolgerung nicht reibungslos stattfinden lässt. Lücken solcher Art müssen allerdings nicht unbedingt eine negative Auswirkung auf die Glaubwürdigkeit einer Aussage bzw. Erzählung zur Folge haben, da es das Hauptaugenmerk des Autors ist, eine bestimmte Figur zu stilisieren, anstatt ein sachliches, logisches Zeugnis abzulegen. Wie *supra* erwähnt, geht es vielmehr um das Vermitteln eines bestimmten, von Emotionen beeinflussten, Bildes des Autors.²⁰⁰

Kurz darauf spricht Adario „Lahontan’s“ Legendengläubigkeit an, als sie über die Tätigkeit der Schamanen diskutieren. Als „Lahontan“ behauptet, dass jene Schamanen aus Frankreich mit dem *Méchant Esprit* sprechen, die Jugend verderben und sich in alle möglichen Wesen verwandeln können, antwortet Adario: « *Quoi! Seroit-il possible que tu croies ces bagatelles ?*

¹⁹⁸ LAOHNTAN (2010), S. 139f [« *il ne faut qu'un morceau de papier pour ruiner une famille ; avec une lettre la femme trahit son mari [...] »]*

¹⁹⁹ LAHONTAN (2010), S. 140f [« *À l'égard des sciences qu vous connoissez, elles nous seroient inutiles, car pour la Géographie, nous ne voulons pas nous embarrasser l'esprit en lisant des livres de Voyages qui se contredisent tous, [...] notre Pais dont nous connoissons [...] jusqu'au moindre petit ruisseau.[...] L'astronomie ne nous est pas plus avantageuse, car nous contons les années par Lunes, & nous disons j'ay tant d'hivers pour dire tant d'années. [...] La Navigation encore moins, [...] les Fortifications non plus ; »]*

²⁰⁰ MOURA (1998), S. 20

[...] *C'est apparemment de ces contes que j'ay veu dans les fables d'Esopé, livres où les Animaux parlent.* » Wieder macht Adario sich sein Wissen zu Nutze, um gegen „Lahontan's“ Aussagen zu argumentieren. Adario gibt an, mit Äsops Fabeln vertraut zu sein, da die Waldläufer ständig darin lesen würden.²⁰¹ Ein aufmerksamer Leser bzw. eine aufmerksame Leserin Lahontan's gesamter Trilogie kann darin einen Hinweis finden, dass Adarios Meinung mit jener des Autors gleichzusetzen sei, da dieser, wie bereits erwähnt, mit griechischen Werken vertraut war.²⁰²

4.9. Adarios Überlegenheit

An mehreren Stellen in den *Dialogues* antwortet „Lahontan“ nicht, indem er auf Adarios Argumente reagiert, sie widerlegt, bestätigt oder neue Informationen bzw. eigene Argumente vorbringt, sondern ihn angreift und eine gelungene Diskussion für unmöglich erklärt. Somit fehlt durch „Lahontan's“ Verhalten ein wichtiger Bestandteil einer Diskussion, nämlich die Widerlegung durch ein Gegenargument bzw. einen Beweis, der etwas Gegenteiliges aussagen würde.²⁰³

So meint „Lahontan“ an mehreren Stellen, dass eine Unterhaltung mit Adario keinen Sinn mache und entzieht sich der Diskussion, ohne zu argumentieren. Schon kurz nach Beginn ihres ersten Gespräches über die Religion reagiert „Lahontan“ mit einer Art Abwehr. Er geht nicht auf Adarios Argumente ein und meint, dass Adario nicht die nötigen Voraussetzungen besäße, um die Heilige Schrift verstehen zu können.

*« Ecoute, mon cher Adario, ton aveuglement est extrême, & l'endurcissement de ton cœur te fait rejeter cette foy & ces Ecritures, dont la verité se découvre aisément, lorsqu'on veut un peu se défaire de ses préjugés. »*²⁰⁴

„Lahontan“ wirft Adario vor, blind und zu verschlossen zu sein, um die Wahrheiten des Glaubens zu erkennen und zu verstehen. Daher wäre auch eine Erklärung seiner Aussagen unnötig. Paradox ist, dass ausgerechnet „Lahontan“ die Problematik anspricht, die sich ergibt, wenn man Vorurteile der jeweils anderen Kultur gegenüber besitzt. Er ist derjenige, der seinem Gegenüber Blindheit und Verschlossenheit vorwirft, obwohl er selbst die Diskussion aufgrund seiner eigenen Vorurteile Adario gegenüber verweigert.

Diese Reaktion kommt etwas unerwartet und wirkt, als ob „Lahontan“ Adarios Fragen ausweichen wolle, da er selbst keine Antwort hat. Denn im vorhergehenden Sprechteil stellt

²⁰¹ LAHONTAN (2010), S. 111f

²⁰² Siehe Kapitel: *Mémoires* und *Nouveaux Voyages*

²⁰³ FUNKE (2003), S. 84

²⁰⁴ LAHONTAN (2014), S. 68f

Adario Fragen zur Bibel und will Beweise für deren Richtigkeit erhalten.²⁰⁵ Das einzige, was „Lahontan“ auf Adarios Fragen erwidert, ist, dass Adario die Heilige Schrift nur genauer lesen solle, dann würden seine Fragen beantwortet werden.

Adario argumentiert, dass die Bibel nur Märchen beinhalte und untermauert sein Argument, indem er sagt, dass die Überlieferung zuerst nur mündlich stattgefunden habe und die Geschichten erst sehr viel später schriftlich festgehalten worden seien. Somit beweist er wiederum, dass er durchaus Vorwissen über dieses Thema besitzt. Er begründet seine Argumente, während „Lahontan“ dies nicht tut.²⁰⁶

„Lahontan“ stellt Behauptungen auf, die für den Leser bzw. die Leserin schon auf den ersten Blick unglaubwürdig erscheinen. So konstatiert „Lahontan“ zum Beispiel gleich im Anschluss, dass die Bibel zwar von 100 unterschiedlichen Autoren geschrieben worden sei, sich aber nicht widerspreche.²⁰⁷ Dies lässt er ohne Erklärungsversuch einfach stehen. Adarios Reaktion darauf ist vollkommen nachvollziehbar: « *Comment sans se contredire ! Hé quoy les Livres des choses saintes n'est-il pas plein de contradictions ?* » Adario nennt sofort Beispiele aus der Bibel, die sich widersprechen und führt dem Leser und der Leserin sofort wieder vor Augen, dass er sich mit der Materie bereits beschäftigt hat und kein Laie ist.²⁰⁸

Somit hält Adario das von Funke zitierte Vorgehen ein, das einen gelungenen Dialog ausmacht, und widerlegt „Lahontan's“ Aussagen. Adario besitzt also nicht nur das nötige Hintergrundwissen, um über die behandelten Themen zu sprechen, sondern verfügt auch über die notwendige Technik, um den Dialog für sich zu gewinnen.

Als „Lahontan“ dann die unterschiedlichen Auslegungen des *corpus Christi* bei der Eucharistie erklärt, nimmt Adario dies geschickt zum Anlass, um seine eigene Behauptung, die Bibel widerspreche sich, erneut zu untermauern: « *Tu vois alors bien qu'il y a de la contradiction ou de l'obscurité dans les paroles du Fils au grand Esprit [...]* »²⁰⁹ Adario schafft es also nicht nur, die Aussagen seines Gesprächspartners zu widerlegen, sondern tut dies noch dazu geschickt mit „Lahontan's“ eigenen Worten. So verwendet er dessen Aussage zu seinem eigenen Nutzen und deckt „Lahontan's“ Behauptung als falsch auf.

Was Widersprüche in der christlichen Religion betrifft, schreibt der Autor Lahontan in seinen *Mémoires* ebenfalls, dass Kondiaronk sehr von diesen schockiert gewesen sein soll. Ganz besonders von jenem Widerspruch, dass Jesus zwar alle Menschen retten wolle, aber nicht

²⁰⁵ LAHONTAN («2014), S. 66f [« *Sur quoi fondez -tu le destin des bonnes ames qui sont avec le grand Esprit au dessus des étoiles, ou celui des mauvaises qui brûleront éternellement au centre de la terre?* »]

²⁰⁶ LAHONTAN (2014), S. 68

²⁰⁷ LAHONTAN (2014), S.70 [« [...] dont cent auteurs diférens ont écrit sans se contredire »]

²⁰⁸ LAHONTAN (2010), S.70

²⁰⁹ LAHONTAN (2010), S.72

alle automatisch in den Himmel kommen. « *Or si de trois hommes il n'y en a qu'un de sauvé, & que les deux autres soient damez, la condition d'un cerf est préférable à celle de l'homme [...]* »²¹⁰

Anstatt Adario bei dem Thema Religion auf konkrete Fragen und Denkanstöße zu antworten und Argumente vorzubringen, meint „Lahontan“ nur, dass es keinen Sinn habe, die Heilige Schrift zu erklären, da Adario es sowieso nicht verstehen könnte. Adarios sehr nachvollziehbare Reaktion darauf ist, was auch der Leser bzw. die Leserin längst bemerkt hat: « *Jusqu'à présent tu ne prouves rien [...]* »²¹¹

„Lahontan“ nimmt in Folge zwar Bezug auf die « *contradiction* », die Adario gefunden hat, gibt allerdings wieder keine neuen Informationen oder Argumente preis, die seinen Gesprächspartner beschwichtigen oder gar überzeugen könnten. Stattdessen reagiert er energisch und lenkt die Aufmerksamkeit davon ab, dass er nicht zu antworten weiß: « *Je suis fou de raisonner avec un Sauvage qui n'est pas capable de distinguer une supposition chimérique d'un principe assuré, ni une conséquence bien tirée, d'une fausse.* »²¹²

Adario lässt sich allerdings nicht in Unruhe versetzen. Er ist sehr wohl in der Lage sachlich zu diskutieren und Opposition nicht persönlich zu nehmen. Er antwortet, dass er „Lahontan“ keinesfalls verärgern wolle und ihm auf keinen Fall verbiete, an seine Evangelien zu glauben. Er bitte ihn aber, zu erlauben, dass er zweifeln dürfe.²¹³

Im Laufe der Diskussion kommt es weiterhin mehrmals vor, dass „Lahontan“ sich auf Adarios Wildheit beruft und diese als Vorwand nimmt, um dessen Zweifeln oder Unverständnis zu erklären. Als Adario jedoch wieder einen neuen Widerspruch in den Evangelien findet, beweist er sein Können und legt diese « *contradiction* » in neun Punkten systematisch und strukturiert dar. Dieser Sprechteil geht über drei Seiten, während „Lahontans“ Passagen weitaus kürzer sind.²¹⁴ „Lahontan“ kann dieser detaillierten Ausführung nicht mehr abgewinnen als ein « *Cette conclusion, mon cher Ami, est un peu Hurone, en décidant de tous les Francois en général;* » und beweist damit seine eigene Engstirnigkeit und ein von Vorurteilen vorbelastetes Denkverhalten, das er selbst zuvor noch Adario vorgeworfen hat.²¹⁵ Diese Aussage ist sehr ironisch, da „Lahontan“ Adario kritisiert und ihm vorwirft, generalisierende Aussagen über die

²¹⁰ LAHONTAN, Mémoires (2013), S.127

²¹¹ LAHONTAN (2010), S. 75

²¹² LAHONTAN (2010), S. 77

²¹³ LAHONTAN (2010), S. 77 [« *Ha ! mon Frère, ne te fâche pas, je ne prétens pas t'ofenser en t'opposant les miennes. Je ne t'empêche pas de croire tes Evangiles. Je te prie seulement de me permétre que je puisse douter de tout ce que tu viens de m'expliquer.* »]

²¹⁴ LAHONTAN (2010), S.80 - 83

²¹⁵ LAHONTAN (2010), S.68

Franzosen zu treffen, indem er jedoch im selben Atemzug Adarios Verhalten als „huronisch“ verallgemeinert.

Schließlich stimmt „Lahontan“ die Fülle an Informationen um, die Adario vorgebracht hat, und er gibt Adarios Überlegenheit sogar selbst zu, indem er zuerst einräumt, dass nicht alle Christen nach den Regeln der Bibel leben würden: « *J'avoue que [...]* ». ²¹⁶ Danach geht er noch einen Schritt weiter und sagt, dass er die « *contradiction* », die Adario zuletzt angesprochen hat, nicht leugnen oder widerlegen kann. « *Je ne sçaurois nier la contradiction que tu as remarqué.* » ²¹⁷

Dass Adario nun völlig die Überhand hat, kann man in „Lahontans“ nächster Sprechpartie beobachten. Adario nennt ein großes Übel der französischen bzw. allgemein der europäischen Gesellschaft, « *le Tien & le Mien* » und die daraus resultierende Superiorität der *First Nations*. Daraufhin gibt „Lahontan“ sogar zum zweiten Mal direkt zu, dass Adario Recht habe. Es würden den indigenen Völkern nur die Evangelien fehlen, um ihre Seelen für die Ewigkeit glücklich zu machen, denn sie führten bereits ein so moralisch gutes Leben, dass sie keine Probleme hätten, ins Paradies zu gelangen. ²¹⁸

Weitere Beispiele für dieses Abwehrverhalten „Lahontan's“ finden wir auch in den Unterhaltungen zu den restlichen Themen. Ziemlich am Anfang des Gespräches über das Thema „Gesetze“ unterstreicht „Lahontan“, dass Adarios Argumente bzw. Art zu diskutieren so „wild“ seien, wie er selbst es sei. ²¹⁹ Damit versucht er Adario in ein schlechtes Licht zu rücken und dessen Argumente herabzusetzen. Er will selbst die erhabene Rolle in den Dialogen spielen, doch schafft dies nicht mittels seiner Argumentation.

Auch beim Thema „Glück“ entgegnet „Lahontan“, dass es gar keinen Sinn habe, mit Adario zu diskutieren: « *Ecoute, Adario, je croy qu'il est inutile que nous raisonnions davantage; je vois que tes raisons n'ont rien de solide; [...] J'aurois beau te parler dix ans de suite, tu ne démordrais jamais de la mauvaise poinion que tu t'es formée, & des faux préjugés touchant notre Religion, nos Loix, & nos manières.* » ²²⁰ Dabei begründet Adarios vorangehende

²¹⁶ LAHONTAN (2010), S.75

²¹⁷ LAHONTAN (2010), S.83

²¹⁸ LAHONTAN (2010), S.85 [« *J'avoue, mon cher Frère, que tu as raison [...] Vous vivés tous si moralement bien que vous n'auriez qu'une seule difficulté à surmonter pour aller en paradis.* »]

²¹⁹ LAHONTAN (2010), S. 101 [« *En vérité, mon Ami, tes raisonnements sont aussi sauvages que toy.* »]

²²⁰ LAHONTAN (2010), S. 137f

Sprechpartie eine solche Reaktion keinesfalls. Adario führt mehrere Beispiele sowohl aus der Lebenswelt der Huronen wie auch aus jener der Franzosen an. Durch das Fehlen des Privatbesitzes, führt Adario aus, sei das gegenseitige Helfen selbstverständlich. Wenn jemand nicht auf die Jagd gehen konnte, werden die erbeuteten Tiere unter allen Mitgliedern der Gemeinschaft aufgeteilt. Wenn jemand ein Kanu oder eine Hütte bauen wolle, schicken alle Hilfe, ohne gebeten zu werden.²²¹ Die Europäer aber seien geizig. Adario behauptet, dass nicht einmal ein Vater seinem Sohn Geld geben würde. Wenn ein Bettler nackt durch die Straßen gehe, antworten die Reichen, sie haben kein Geld. Adario baut seine Argumentation weiter geschickt aus und spannt einen Bogen bis zum Christentum. Er meint, dass es gegen die Natur sei, etwas Schlechtes zu tun und schlussfolgert: « *Après cela, comment avez vous la présomption de prétendre avoir un libre accez dans le Pais du grand Esprit? [...] Quelle esperance peut avoir un Chrétien à sa mort, qui n'a jamais fait de bien en sa vie? Il faudroit qu'il crût que l'ame meurt avec le corps.* » Diese zwar provokanten, jedoch wichtigen und interessanten Fragen lässt „Lahontan“ unbeantwortet, obwohl er zu Beginn des Werkes den ersten Dialog mit der Intention begonnen hat, Adario über das Christentum aufzuklären. Lahontan's abwehrende Reaktion auf Adarios Fragen kann somit als ein Hinwegtäuschen über die Tatsache seiner mangelnden Fähigkeit, glaubhaft zu argumentieren, gesehen werden.

„Lahontan“ bestätigt schließlich wiederum im Gespräch über die Medizin, als die beiden gerade über die verschiedenen Krankheiten sprechen und über die Tatsache, dass die Eingeborenen manchen davon nicht erlügen, dass Adario Recht habe. Er unterstreicht somit dessen Überlegenheit schon zum wiederholten Male direkt mit seinen eigenen Worten: « *Voilà, mon cher Adario, la première fois que tu as raisonné juste, depuis le temps que nous nous entretenons ensemble.* »²²². Obwohl er Adario dieses Zugeständnis macht, kann er ihn nicht uneingeschränkt loben. Denn wie in der vorangegangenen Analyse angeführt, handelt es sich hier weder um das erste Mal, bei dem Adario überzeugend argumentiert, noch „Lahontan“ ihm aufgrund dessen Argumente Recht gibt.

Zusätzlich erklärt „Lahontan“ noch einmal in eigenen Worten, wieso die *First Nations*, seiner Meinung nach, über eine bessere körperliche Verfassung verfügen als die Europäer. Kritik gegenüber der Lebensweise der Eingeborenen kann in dieser Sprechpartie zwar unterschwellig gefunden werden, da „Lahontan“ den ruhigen Geist und die, auf Jagd und Bewegung fokussierte, Lebensweise der Huronen betont, und sie in Kontrast zum Leben der

²²¹ LAHONTAN (2010), S. 136

²²² LAHONTAN (2010), S. 150

Gebildeten und Geistlichen setzt, die ihr Leben den Studien widmen. Allerdings relativiert „Lahontan“, was er durchaus zu einem Argument für seinen eigenen Nutzen etablieren hätte können, und sagt als Schlussfolgerung durchaus realitätsnah: « *Enfin, tous les autres Scavans qui s'attachent avec trop d'aplication à la connoissance des Sciences, qu'ils recherchent, rüinent entièrement leur santé.* »²²³

Kurz darauf, ebenfalls in der Unterhaltung über die Medizin, lobt „Lahontan“ abermals Adarios Art zu diskutieren und zu argumentieren. Seine positive Reaktion überrascht, denn er konsentiert wieder mit Adario und tut dies weit überschwänglicher als zuvor: « *Ha! Pour le coup, mon intime Adario, je t'honore au-delà de tout ce que je pourrois t'exprimer, car tu raisonnes comme il faut. Jamais tu n'as mieux parlé. Tout ce que tu dis des sueurs est effectivement vray.* » Mit Aussagen dieser Art akzeptiert er Adario als gleichrangigen Dialogpartner, bzw. ordnet sich ihm sogar etwas unter, da er ihm zustimmt und dessen Meinung validiert. Er bestätigt bei diesem Thema überdies die heilende Wirkung der Sauna, um die es in diesem Teil der Unterhaltung geht, durch die Erwähnung seiner eigenen Erfahrungen damit. Ironisch wirkt hier wiederum, dass der „zivilisierte“ Europäer die Ansicht des „Wilden“ teilt und nicht, wie man es vielleicht eher erwarten würde, umgekehrt der Eingeborene den genannten Heilmitteln aus Europa Wert beimisst. Interessant ist auch, dass „Lahontan“ hier ebenfalls mit seinen eigenen Erfahrungen argumentiert, allerdings nicht seine eigene Intention vorantreibt, sondern Adarios Argument zusätzlich unterstützt.²²⁴ Durch dieses langsame Umschwenken entwickelt sich das Streitgespräch der beiden zu einer gemeinsamen Wahrheitssuche, bei der beide Dialogpartner, in diesem Fall „Lahontan“, die Argumente des jeweils anderen mit eigenen Argumenten unterstützen können.

Insgesamt findet Funke im ganzen Werk nun acht Stellen, an denen „Lahontan“ schließlich Adarios Argumente anerkennen muss und ihnen Recht gibt. Adario hingegen lässt sich nur zu vier Aussagen herab, die das Leben der Huronen unter jenes der Europäer stellen. Diese werden jedoch allesamt nur mit dem Hintergedanken getätigt, um dadurch in Folge die europäische Zivilisation kritisieren zu können.²²⁵

In der Unterhaltung über das Glück wirft „Lahontan“ Adario vor, er würde keinen Unterschied zwischen einem Verbrecher und einem *homme d'honneur* machen.²²⁶ Adario gibt ihm scheinbar recht und bestätigt diese Aussage. Dann aber erklärt er seine Gründe für die

²²³ LAHONTAN (2010), S. 151

²²⁴ LAHONTAN (2010), S. 158

²²⁵ FUNKE (2003), S. 92

²²⁶ LAHONTAN (2010), S.137

Gleichsetzung der Beiden. « *Tu as raison de dire que je ne fais point de différence de ce que nous appellons homme d'honneur à un brigand. J'ay bien peu d'esprit, mais il y a assez de temps que je traite avec les François, pour sçavoir ce qu'ils entendent par ce mot d'homme d'honneur. [...] sans argent on n'est pas homme d'honneur parmi vous.* »

Somit könne ein Hurone niemals ein Ehrenmann sein, da er kein Geld besitzt. Er selbst könnte einfach in Frankreich einen Sklaven zu einem Ehrenmann machen, indem er ihn mit vielen Pelzen ausstatte. Die könne er dann verwenden, um sich Reichtum zu verschaffen, und würde feine Kleidung erwerben. « *Il n'aura qu'à donner des repas aux Gentishommes, des présens aux Dames, il passera par tout pour un homme d'esprit, de merite, & de capacité.* »²²⁷

So einfach könne die französische Gesellschaft geblendet werden, da es laut Adario in Frankreich nicht auf die inneren Werte und Überzeugungen einer Person ankommt, sondern auf sein oder ihr Wohlhaben, um als *homme d'honneur* zu gelten.

Durch dieses Vorgehen gibt Adario „Lahontan“ also zuerst Recht, macht allerdings keine Eingeständnisse, sondern erklärt seinen Standpunkt mit logischen Argumenten und schafft es so in der Diskussion wiederum, zu überzeugen.

4.10. Reisen nach Québec, Neu England und Frankreich

An mehreren Stellen in den Dialogen erwähnt Adario, dass er gereist ist und fundiert seine Behauptungen in den Dialogen damit, dass er auf seinen Reisen bestimmte Ereignisse selbst erlebt und erfahren hat. Diese Vorgehensweise verleiht seinen Argumenten noch mehr Authentizität und Glaubwürdigkeit. Es macht die Figur des Adario zu einer greifbaren und nahbaren Person, die Dinge erlebt hat, von diesen berichten kann und aus ihnen gelernt hat. Ansonsten erfährt der Leser bzw. die Leserin sehr wenig über das Leben, den Charakter und die Gewohnheiten der beiden Gesprächsteilnehmer.²²⁸

Auch „Lahontan“ spricht Adarios Reisen an, verwendet sie in seiner Reaktion auf Adarios Argumentation und nimmt jene nach Frankreich und Neu England als Anlass, dessen Charakter bzw. Einstellung als unbelehrbar darzustellen: « *En vérité, mon Ami, tes raisonnemens sont aussi sauvages que toy. Je ne conçois pas qu'un homme d'esprit & qui a esté en France & à la Nouvelle Angleterre puisse parler de la sorte.* »²²⁹

²²⁷ LAHONTAN (2010), S.139

²²⁸ LAHONTAN (2010), S. 25

²²⁹ LAHONTAN (2010), S. 101

Er wirft ihm Wildheit und Sturheit vor, obwohl er selbst es ist, der keine glaubhaften, logischen Argumente für die europäische Zivilisation nennt. Denn auch „Lahontan“ ist gereist und könnte seine Erfahrungen nutzen, um zu seinem Vorteil zu argumentieren.

Neben seinen eigenen Entdeckungen und Erkenntnissen beruft sich Adario auf Zeugen und berichtet im Dialog über die Gesetze zusätzlich von den Erfahrungen der *Coueurs de bois*, die von vielen Fällen erzählt haben, bei denen Unschuldige grausam und zu Unrecht getötet wurden.

« *Est-ce que les Coueurs de bois ne m'ont pas cité vingt exemples de gens innocens que vos Loix ont fait mourir cruellement, & dont on n'a reconnu l'innocence qu'après leur mort ?* »

„Lahontan“ widerlegt Adarios Argumente nicht, sondern beschimpft lediglich die *Coueurs de bois* und meint, sie würden sich nicht auskennen. Dieses Vorgehen, also Adarios Argumente einerseits und das Fehlen von Gegenargumenten seines Gesprächspartners andererseits, machen Adario auch in dieser Situation zu einem glaubhaften Berichterstatter und überlegenen Dialogteilnehmer.²³⁰

Adario spricht am Ende des Werkes von seiner eigenen Reise nach Frankreich. In diesem Kontext äußert er sich zur Art der Eroberung von Frauen in Frankreich. Er fasst zusammen, dass die Franzosen ihr Leben damit verbringen würden, eine Frau für sich zu gewinnen und zu diesem Zweck Geld für die Angebeteten ausgeben. Er vergleicht das Leiden während des Vorganges des Eroberns mit dem Aufwand seiner eigenen Reise nach Frankreich und meint, dass er eigentlich nicht über die Männer urteilen kann, weil ja auch er Geld und Anstrengungen auf sich genommen hat, um Frankreich zu sehen.

« *Que les Amans François passent leur vie à faire des folies que tu viens de me dire, pour vaincre leurs Maîtresses, c'est-à-dire qu'ils employent leur temps & leurs biens à l'achat d'un petit plaisir précédé de mille peines & de mille soucis, je ne les blâmerai pas, puisque j'ay fait la folie de me risquer sur d'impertinens Vaisseaux à traverser les Mers rudes qui séparent la France de ce Continent, pour avoir le plaisir de voir le Pais des François. Ce qui m'oblige à me taire.* »²³¹

In diesem Abschnitt nutzt er seine Erfahrung aber nicht mehr, um seine Kritik zu untermauern, sondern zeigt, dass die anfangs erkennbaren Unterschiede bei genauerer Betrachtung in anderem Kontext auch auf ihn selbst anwendbar sind.

²³⁰ LAHONTAN (2010), S. 102f

²³¹ LAHONTAN (2010), S. 175

Er beendet die Unterhaltung jedoch trotzdem mit der Aussage, dass er keine weitere Reise nach Frankreich unternehmen werde und übt so metaphorisch noch ein letztes Mal Kritik an der europäischen Bevölkerung bzw. deren System allgemein.²³²

Sein letzter Satz, mit dem das gesamte Werk beendet wird besteht aus eben dieser letzten Kritik: Die Liebhaber würden zwar irgendwann von einer Geliebten zur Nächsten ziehen und all das Leiden wieder von neuem auf sich nehmen, Adario allerdings werde nicht wieder nach Frankreich reisen: « [...] *au lieu que je ne passerai plus de ma vie de l'Amérique en France.* »²³³

Damit hat Adario seinen Standpunkt klar gemacht, der Leser bzw. die Leserin kann aber durch diesen Vergleich zwischen Frankreich und einer begehrenswerten Frau deuten, dass er sich trotz aller Kritik am französischen System der Reize des Landes durchaus bewusst ist.

Im Laufe der Dialoge ändern die beiden Gesprächspartner nun ihre Standpunkte. Der Angehörige der *First Nations*, der zu Beginn von „Lahontan“ belehrt werden sollte, verwandelt durch seinen Widerstand, seine Argumentation, sein Wissen und durch sein selbstbewusstes Auftreten das anfängliche Lehrgespräch in einen Streit. Das interkulturelle Streitgespräch wird immer mehr durch länger werdende Monologe verändert. Zusätzlich vermehren sich zum Ende des Werkes hin die Zugeständnisse und Einräumungen, die „Lahontan“ macht. Dies verwandelt das interkulturelle Streitgespräch wiederum in einen heuristischen Dialog, in dem die beiden Teilnehmer nun gemeinsam, nicht ausschließlich gegeneinander argumentieren, sondern auf eine gewisse Art und Weise schließlich zusammen die Wahrheit suchen.²³⁴

²³² FUNKE (2003), S. 94

²³³ LAHONTAN (2010), S. 175

²³⁴ FUNKE (2003), S. 94

4.11. Gegner Lahontan's Werke

Lafitau, ein weiterer Gegner des Mythos „Mensch im Naturzustand“, veröffentlichte 1724 sein Werk « *Moeurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* » mit der Intention, die Berichte der anderen Reisenden in Bezug auf Religion, Gesellschaftsform und Freizügigkeit durch Fakten zu widerlegen und die Verehrung des *Grand Esprit* als Bestätigung für die christliche Religion zu etablieren. Um nun an den bestehenden Charakteristika des „Guten Wilden“ Kritik zu üben, musste Lafitau nicht nur die Berichte Lahontan's widerlegen, sondern auch jene der christlichen Missionare, die bereits über das naturverbundene Leben oder die Absenz von Religion, Gesetzen oder Monarchen geschrieben hatten.²³⁵ Er löste sein Dilemma, indem er die Abstammung der amerikanischen Eingeborenen auf antike Völker zurückführte, die als erste dann Amerika gefunden und besiedelt hatten. Mit dieser Herangehensweise argumentiert er auch, dass die Religion der indigenen Bevölkerung eine Form der christlichen Religion sei. Durch die Veränderung der Urreligion gäbe es nun unterschiedliche Kulte, aber die christliche Religion sei nun wieder zu dieser Urform zurückgelangt. Dieser Vorgang sei aber noch nicht bei allen Religionen abgeschlossen. Die Religion der Eingeborenen sei im Prinzip, in ihrer Grundlage gleichzusetzen mit der christlichen Religion.

Diese Abstammungstheorie war allerdings keine Neuerung Lafitau's. Es wurde auch vorher schon versucht, die Entdeckung der Existenz von Menschen, die in der Bibel nicht erwähnt werden, so auszulegen, dass sie dennoch nicht im Widerspruch zur Bibel stehen. Auf Grund unterschiedlicher Anhaltspunkte und Argumente versuchte man die amerikanischen Ureinwohner mit den Norwegern und Norwegerinnen, den Bewohnern und Bewohnerinnen Südamerikas, den ÄgypterInnen etc. in Verbindung zu bringen.²³⁶

Lafitau beschreibt die Eingeborenen insofern als Menschen, die sehr wohl eine Religion haben und denen das Verständnis dazu nicht fehle. Sie leben außerdem in einem geregelten Gesellschaftssystem, das ebenfalls eine hierarchische Ordnung aufweist. Auch Ehen würden nicht allein aufgrund von Gefühlsregungen geschlossen werden, sondern können wichtige Verbindungen zwischen Familien oder Stämmen bedeuten.²³⁷

Ein typisches Charakteristikum konnte Lafitau jedoch nicht unerwähnt lassen. Denn er lobt, wie auch schon zum Beispiel Paul Le Jeune vor ihm, die wohlgeformten Körper der Ureinwohner und meinte sogar, er würde den Körperbau der Europäer übertreffen.²³⁸ In

²³⁵ KOHL (1981), S. 78f

²³⁶ KOHL (1981), S. 80

²³⁷ KOHL (1981), S. 94

²³⁸ BITTERLI (1976), S. 359

Lahontan's Dialogen wird die körperliche Verfassung der First Nations nicht in diesem Ausmaß gelobt, sondern der Körper wird lediglich im Zusammenhang mit der unermüdlichen Kondition, die sich durch die Jagd oder lange Fußmärsche deutlich macht, erwähnt.²³⁹

Bei seinem Vergleich mit antiken Völkern versuchte er, durch die Einbindung seiner eigenen ethnographischen Beobachtungen und Erkenntnisse das Bild des „Wilden“ vom Mythos loszulösen, aber gleichsam weder dieses noch die Antike per se zu verherrlichen. So hatte Lafitau die Absicht, die antiken Vorbilder des „Guten Wilden“ durch seine eigenen Forschungserkenntnisse in Amerika zu kritisieren. Er entfernte den Mythos durch rationale Erklärungen und widerlegte mit seiner Kritik die antiken Vorbilder.²⁴⁰

Lafitau's « *Moeurs des Sauvage américains* » und Lahontan's « *Nouveaux Voyages* » bildeten, da sie zwei gegensätzliche Standpunkte vertraten, eine Grundlage für die Diskussion über den „Guten Wilden“ in der französischen Aufklärung. Auch wenn Lahontan's Werke von mehreren Autoren diskreditiert worden waren, wurden sie dennoch im Laufe der folgenden Jahre über zwanzig Mal neu herausgegeben. Durch Lafitaus Auseinandersetzung mit Lahontan's Werk löst er durch seine vergleichenden Betrachtungen den Fokus von einzelnen Angehörigen der *First Nations* und verlagert ihn auf die Erforschung von Völkergruppen.²⁴¹

²³⁹ LAHONTAN (2010), S.

²⁴⁰ KOHL (1981), S. 100

²⁴¹ KOHL (1981), S. 104f

5. Conclusio

Da der **Reisebericht** auf Grund der Entdeckung Amerikas und der folgenden Expeditionsreisen zu einer sehr häufig verwendeten Gattung wurde, ist die Wahl dieses Genres für Lahontan's beide ersten Werke nicht überraschend. Durch die Lektüre Sagard's Reiseberichte kann außerdem gesagt werden, dass Lahontan mit seinen beiden ersten Werken durchaus in der Tradition seiner Vorgänger schreibt, da viele Gemeinsamkeiten sowohl in Bezug auf die Form als auch auf den Inhalt, zwischen den Berichten der beiden Autoren bemerkbar sind. So verbrachten beide einige Zeit bei den Huronen, beide beschreiben zuerst ihre Reise, dann die Flora und Fauna des neuen Landes sowie die Gewohnheiten der Menschen, ihre Sitten, ihre Religion, ihre rituellen Handlungen und vieles mehr. Allerdings ist bemerkbar, dass der Dialog, anders als bei Lahontan, in Sagard's Werk, aber auch bei den restlichen behandelten Autoren keinen großen Stellenwert hat. Somit zeigt sich die Besonderheit der Wahl der Dialogform für die Darstellung des Mythos des *bon sauvage*.

Die **Dialogform** ohne Einbettung in einen Reisebericht oder eine Erzählung, ohne Kontextualisierung durch Angabe von Ort und Zeit war in der Reiseliteratur der *Nouvelle France* vor Lahontan kein typisches oder häufiges Werkzeug, weder um allgemein den Mythos des *bon sauvage* darzustellen noch um durch den Vergleich mit Frankreich und Europa Kritik am europäischen Gesellschaftssystem zu üben. Üblicherweise wurden Dialoge mit Angehörigen der *First Nations*, wenn sie überhaupt Erwähnung fanden, in den Reiseberichten in indirekter Form widergegeben. Trotz des Kontextes der ersten beiden Werke Lahontan's, die den Reiseberichten Sagard's oder Le Jeunes sehr ähnlich sind, konzipierte er die Dialoge als einzelnes Werk, das auch getrennt von den anderen beiden herausgegeben wurde. Lahontan verwendet den Dialog also in seinem dritten Werk nicht, wie von Lescarbot, Sagard oder Le Jeune oder seinen ersten beiden Bänden bekannt ist, zusätzlich zu den Beschreibungen des Landes und des täglichen Lebens der indigenen Bevölkerung, sondern füllt ein ganzes Werk ausschließlich mit Dialogen zu fünf verschiedenen Themen. So sticht sein Werk zuerst schon durch seine Form, also den Dialog, aus den drei Bänden hervor.

In der Textanalyse wird außerdem eine Einführung zu Gottscheds vier Regeln des Diskutierens gegeben. Bei näherer Betrachtung konnte festgestellt werden, dass drei dieser vier Regeln vom Autor eingehalten wurden. So gibt könnten die Dialoge *realiter* geführt worden sein, was den Dialogen Authentizität verleiht und es dem Leser bzw. der Leserin erleichtert, sich in die Gesprächssituation hineinzusetzen. Auch die Sprache der beiden Gesprächsteilnehmer wirkt nicht künstlich, sondern alltäglich und ist leicht verständlich. Der

vierte Punkt wird ebenfalls erfüllt, denn die *Dialogues* wurden mit einer bestimmten Intention, der Gesellschaftskritik, verfasst. Dass Lahontan die Sprechteile nicht gleichmäßig aufgeteilt hat und seine Gespräche somit nicht Gottscheds zweitem Punkt entsprechen, liegt an Lahontan's Absicht, Adario im Verlauf der Unterhaltungen immer mehr Autorität zu geben.

Die Dialogform ändert sich im Laufe des Buches, wie in der Textanalyse aufgezeigt werden konnte, von einem Lehrgespräch, bei dem Adario zu Beginn von seinem Gesprächspartner die Rolle des Schülers zugewiesen wird. Durch Adarios Art zu reden, zu argumentieren wird allerdings deutlich, dass er nicht weniger erfahren ist als die Figur „Lahontan“, im Gegenteil. Der Dialog verwandelt sich, vor allem durch „Lahontan's“ echauffierte Äußerungen, aber auch Adarios starkes Kontern zu einem interkulturellen Streitgespräch und Adario entpuppt sich als starke Gegenstimme und ebenbürtiger Gesprächsteilnehmer.

Anhand der Tabelle 1, in der die Verteilung der Redeteile der beiden Gesprächspartner näher betrachtet wurde, kann festgestellt werden, dass „Lahontan“ zusehends in den Hintergrund tritt, während Adarios Sprechpartien immer mehr Platz einnehmen. Trotz „Lahontan's“ starker Präsenz und deutlichem Auftreten als Leiter der Gespräche, wird er sehr schnell von Adario in den Hintergrund gedrängt. Zusätzlich hat Adario in vier von den fünf Unterhaltungen das letzte Wort, was dazu beiträgt, dass er als Gewinner der Dialoge gelten kann. Denn auch am Ende des letzten Dialoges spricht er die abschließenden Worte. So bleiben seine Meinung, seine Ansichten und Überzeugungen als endgültige Wahrheit oder Lösung am Ende stehen, ohne dass sie von „Lahontan“ widerlegt werden.

Zusätzlich zeichnet sich Adarios Überlegenheit seinem europäischen Gesprächspartner dadurch aus, dass er logisch und strukturiert argumentiert, Beispiele oder Belege aus seinem eigenen Leben und seinen eigenen Erfahrungen und Beobachtungen nennt. Wie in der Textanalyse aufgezeigt und mit Funke's Artikel untermauert wurde, integriert „Lahontan“ nicht immer alle drei stilistisch wichtigen Bestandteile in seine Rede, nämlich *propositio*, *probatio* und *refutatio*. Dadurch zeigt sich wiederum dessen Unterlegenheit bzw. Unfähigkeit, sein Ziel, Adario von der eigenen Meinung zu überzeugen, verfolgen zu können.

Im Gegensatz dazu zeigt Adario sein Wissen in den Gesprächen und demonstriert dem Leser bzw. der Leserin den Umfang seiner Kenntnisse im Bezug auf die Bibel und die Naturwissenschaften. Fragen, die er im Zuge seiner Passagen stellt, können logisch nachvollzogen werden und wecken Interesse für die Materie sowie Neugierde auf die Antwort, die „Lahontan“ hoffentlich geben werde.

„Lahontan“ jedoch kann einerseits nicht mit dessen rhetorischen Fähigkeiten mithalten, andererseits fehlt ihm anscheinend auch das Wissen, um angemessen zu kontern. Anstatt also ebenfalls Argumente und Erklärungen zu finden, reagiert er mit einer Art Abwehr und schließt sich selbst aus der Unterhaltung aus. Er greift Adario an und wirft ihm Vorurteile an den Kopf, anstatt weiterhin ein sachliches Gespräch zu führen. Adario führt hingegen einen sachlichen Dialog. Durch „Lahontan's“ emotionalen und energischen Einwüfen versucht er davon abzulenken, dass er selbst keine Argumente hervorbringt, die Adario belehren könnten, wie es ja zu Beginn eigentlich seine Intention gewesen war. Durch dieses Abwehrverhalten wandelt sich der Dialog vom Lehrgespräch zu einem interkulturellen Streitgespräch, bei dem beide Seiten interagieren und versuchen, das Gegenüber von den eigenen Anschauungen zu überzeugen.

Da „Lahontan“ seinem Gesprächspartner allerdings unterlegen ist und keine zufriedenstellenden Antworten liefern kann, reagiert er zornig und energisch. Allerdings lässt er sich schließlich von Adarios Ansichten überzeugen, beginnt ihm Recht zu geben und unterstützt letztlich sogar dessen Aussagen mit zusätzlichen, eigenen Argumenten. Dies tut er zum Beispiel im vierten Gespräch über die Medizin, als die beiden über die positive Wirkung der Sauna sprechen und über die Robustheit der *First Nations* Krankheiten gegenüber. Adario hingegen gibt seinem Gesprächspartner nur dann Recht, wenn er in weiterer Folge und bei näherer Ausführung dadurch wiederum die französische bzw. die europäische Gesellschaft kritisieren kann.

Dieser Wandel des Dialoges führt dazu, dass „Lahontan“ Adario immer öfter beipflichtet, bis letzterer sogar das fünfte Gespräch über die Ehe beendet und somit das letzte Wort des gesamten Werkes spricht. Dies trägt zusätzlich dazu bei, dass Adario als der Gewinner aus diesen Unterhaltungen hervorgeht. Der Leser oder die Leserin wird also im Laufe der Dialoge, wie auch „Lahontan“ selbst, immer mehr auf die Seite des „Wilden“ gezogen und wird von dessen Meinung überzeugt.

Zusätzlich überrascht die Wahl der Bezeichnung der beiden Gesprächspartner, da Lahontan den französischen Sprecher mit seinem eigenen Namen benennt. Allerdings wird deutlich, dass diese beiden Personen keinesfalls mit einander gleichzusetzen sind. Schon allein, wenn der Leser oder die Leserin Lahontan's Lebenslauf kennt und Informationen über seine Ausbildung besitzt und zusätzlich seine beiden ersten Bände gelesen hat, ist klar, dass der Dialogteilnehmer „Lahontan“ nicht über das Wissen der realen Person Lahontan verfügt. Viel eher kann dessen Meinung in der Figur des Huronen Adario wiedergefunden werden. Zum Beispiel an eben jener

Stelle, als dieser Äsops Fabel nennt und dessen Inhalt kennt, kann der Autor Lahontan erkannt werden, der ja selbst in den beiden ersten Teilen seiner Trilogie immer wieder Zitate auf Latein und Altgriechisch verwendet. Außerdem würde auch „Lahontan’s“ Art der Gesprächsführung nicht mit der realen Person zu vereinen sein. Denn dieser verfällt, wie analysiert, sehr schnell in eine Art Abwehrverhalten, ohne aber sachlich argumentieren zu können, oder seine Aussagen mit Beispielen und Erklärungen zu fundieren.

Auch seine Einstellung den *First Nations* gegenüber, dass sie stur und wild seien und es keinen Sinn mache, sich mit ihnen zu beschäftigen, passt nicht zu jener des Baron de Lahontan. Seine Wertschätzung und Bewunderung für die indigene Bevölkerung sind schon in seinen ersten beiden Werken deutlich bemerkbar. Auch Ouellet, der Herausgeber der, in dieser Arbeit verwendeten, Ausgabe der *Dialogues*, spricht, wie erwähnt, in seinem Vorwort von den Erfahrungen, die der junge Baron zum Beispiel auf der Jagd mit Angehörigen der *First Nations* gemacht hat und wie sehr er ihr Leben sowie sie selbst zu schätzen lernte.

So kann aus mehreren Gründen also „Lahontan“ nicht mit dem Autor übereinstimmen. Eine Möglichkeit für die Wahl dieser Betitelung wäre, dass Lahontan, der bei der Veröffentlichung seiner Bücher bereits im Exil lebte, doch noch die Hoffnung hatte, sich selbst als ergebenen Untertanen der französischen Krone darstellen zu können, wenn auch nur zum Schein. Seine Bezugnahme auf den König Frankreichs in seiner *Préface* würde dies unterstützen.

In der Einleitung zur Textanalyse wurde dargelegt, dass Baron de Lahontan bereits in seinem ersten Werk, in den *Nouveaux Voyages* die Figur des Huronenanführers Adario vorstellt. Dies ermöglicht ihm, Adario im Kontext des Augenzeugenberichtes, als den Lahontan seine ersten beiden Werke zu etablieren versucht, als reale Person auftreten zu lassen. Somit erscheint sein *bon sauvage* für einen aufmerksamen Leser bzw. eine Leserin kein fremder Charakter zu sein, sondern eine angesehene, nicht fingierte Person, die laut Lahontans 14. Brief auch den Franzosen bekannt war.

Lahontan’s Reise nach Kanada hat sein Bild und seine spätere Darstellung vom Leben in der *Nouvelle France* geprägt. Zusätzlich zu seinen positiven Erlebnissen mit der indigenen Bevölkerung Kanadas - er schreibt zum Beispiel mit großem Enthusiasmus von der Jagd mit den Algonkin - haben Lahontan sicherlich dessen negative Erfahrungen mit dem Rechtssystem in Frankreich beeinflusst und ihn dazu veranlasst, Kritik am französischen System, an den Institutionen Frankreichs zu üben. Die Anwesenheit eines jesuitischen Missionars dürfte Lahontan nicht besonders gefallen haben, was im Gespräch über die Religion deutlich wird.

„Lahontan“ rät Adario mehrmals den Jesuiten zu befragen, wenn er selbst keine ausreichende Antwort geben kann, jedoch ohne um damit bei Adario auf Begeisterung zu stoßen. Darin könnte man Lahontan's eigene Abneigung gegen die Jesuiten sehen.

5.1. Charakteristika des *bon sauvage*

Durch die genaue Lektüre von Montaigne's *Des Cannibales* (1580), der zwar nicht selbst nach Neu-Frankreich gereist war, allerdings angeblich einen Augenzeugen als Quelle verwendet, konnten im ersten Kapitel dieser Arbeit erste typische Eigenschaften des *bon Sauvage* betrachtet werden.

Einige dieser Charakteristika können auch bei Autoren gefunden werden, die sehr wohl in Kanada gelebt haben. Lescarbot's, Le Jeunes und Sagard's Darstellungen des „guten Wilden“ stützen sich auf deren jeweils eigene Erfahrungen, Beobachtungen und Erlebnisse. Wie wir im entsprechenden Teil dieser Arbeit gesehen haben, behandeln sie, wie auch Lahontan, unter anderem die Themen Glauben bzw. Religion, Medizin sowie Heirat und Ehe.

Der *bon sauvage* wird grundsätzlich zuerst als « *homme vivant heureux et vertueux dans un état de « nature », invariablement caractérisé par l'ignorance de la propriété privée, ou par la réduction de celle-ci au minimum, et par des institutions communistes.* »²⁴² beschrieben. Diese Definition liegt den Beschreibungen der genannten Autoren zu Grunde und trifft auch auf Lahontan's Darstellung des „guten Wilden“ zu, der ebenfalls ein friedliches Leben führt, Geld und Privatbesitz verachtet und ein Gegner europäischer Institutionen ist. Lahontan verwendet bei seiner Darstellung des *bon sauvage* typische Charakteristika seiner behandelten Vorläufer.

Montaigne's positive Darstellung der *First Nations* versucht sogar negative Aspekte ihres Lebens, ihrer Sitten und Bräuche zu beschönigen. Seine Beschreibungen sind wichtig für die folgenden Darstellungen des „guten Wilden“ und haben unter anderen auf Sagard und Le Jeune sowie auch auf Lahontan Einfluss.

Montaigne lobt die Friedfertigkeit der *First Nations*, bewundert aber auch ihr Durchhaltevermögen im Kampf sowie ihre Tapferkeit oder ihr Ehrgefühl. Anders als Le Jeune und Sagard schrieben Montaigne, Lescarbot und schließlich Lahontan nicht vor einem christlichen Hintergrund und müssen daher nicht versuchen ihre Anwesenheit in Kanada und ihre Mission, die *First Nations* zu konvertieren, zum Beispiel durch die Beschreibung deren

²⁴² GONNARD (1946), S.26

fehlenden Glaubens zu rechtfertigen. Bei den beiden Mönchen bleibt der Hintergedanke bzw. der Fokus, die *First Nations* bekehren zu wollen, immer bemerkbar. Umgekehrt fällt Lahontan's Kritik an der christlichen Religion dadurch umso mehr auf.

Wie bei Sagard oder Le Jeune nachgelesen werden kann, waren rhetorische Fähigkeiten für einen Angehörigen der *First Nations* jedoch von großer Wichtigkeit, wenn er sich innerhalb der Gemeinschaft Gehör, Ansehen oder Macht verschaffen wollte. Diese Redegewandtheit prägt auch Lahontan's Dialoge, denn Adarios rhetorische Fähigkeiten werden an mehreren Stellen das gesamte Werk hindurch unter Beweis gestellt. Sie tragen maßgeblich dazu bei, dass Adario seinen Gesprächspartner übertreffen kann.

Außerdem schafft es Adario, sein rhetorisches Können auch dann unter Beweis zu stellen, wenn dem Leser bzw. der Leserin klar ist, dass seine Überzeugung falsch ist. Denn trotz seiner Behauptung, dass es nicht wichtig sei, lesen und schreiben zu können, schafft es Adario überzeugende Argumente zu nennen, aus welchen die Schrift den Menschen geschadet habe. Damit gelingt es ihm, sogar wenn er offensichtlich falsch liegt, dennoch gewieft zu argumentieren, sodass beim Publikum Zustimmung hervorgerufen wird. Dadurch zeichnet sich der Kontrast zwischen ihm und „Lahontan“ zusätzlich aus, da Adario, sogar wenn er falsch liegt argumentieren kann und „Lahontan“ es nicht einmal versucht.

Das Fehlen des Privatbesitzes stellt Montaigne nicht so sehr in den Vordergrund wie Lahontan, der, im Gegensatz dazu, seinen Adario dieses, zusammen mit dem Geld, zu einem der größten Übel der europäischen Gesellschaft erhebt. Denn Lahontan's „edler Wilder“ lebt ebenfalls in einem gemeinschaftlichen Verbund, in dem Privateigentum vernachlässigt wird. Dieses Fehlen von Besitztümern führe laut Adario dazu, dass die Menschen großzügig seien und sich gegenseitig helfen, egal, ob es nun darum geht, Essen zu teilen oder beim Bau einer neuen Hütte zu helfen. Die Existenz und der hohe Stellenwert des Gelds werden von Adario nicht nur verachtet sondern sogar als Dämon bezeichnet, da es in Frankreich nur zu Geiz und Räuberei führe. Durch Habgier und den Hang zur persönlichen Bereicherung leiden so natürliche, ehrliche Werte, wie Nächstenliebe oder auch die Gerechtigkeit. Nicht einmal Richter seien in Frankreich ehrenhafte Männer, die daran interessiert wären, die Wahrheit ans Licht zu bringen und Gerechtigkeit walten zu lassen, sobald sie von einer Partei Geld erhalten hätten. Adario hat also sehr genaue Vorstellungen und Überzeugungen von Moral und Recht, die er seinem bescheidenen Lebensstil und der Nähe zur Natur verdankt.

Auch im Bezug auf die Medizin wiederholt Lahontan typische Informationen seiner genannten Vorgänger. Wie Sagard oder Lescarbot berichtet er, dass die Angehörigen der First Nations durch die regelmäßige Verwendung von Dampfbädern und der Sauna viel widerstandsfähiger Krankheiten gegenüber seien. Wenn allerdings jemand krank wird, werden laut Le Jeune und auch „Lahontan“ Scharlatane zu Hilfe gerufen, deren heilende Fähigkeiten nur Aberglaube wären und deren Behandlung laut ihm keinerlei Wirkung erzielen würden.

Zum Thema Religion äußern sich sowohl Lescarbot als auch Sagard, Le Jeune und Lahontan. Während der Fokus bei Lahontan's Vorgängern allerdings auf den Glauben der *First Nations* gelegt wird, steht in Lahontan's Dialogen die christliche Religion im Vordergrund, die „Lahontan“ Adario zu Beginn des ersten Gespräches näherbringen und erklären will.

In Bezug auf die Religion der *First Nations* lässt sich eine interessante Parallele zwischen Sagard's und Lahontan's Berichten feststellen. Sagard berichtet, dass es bei der Schöpfungsgeschichte des *Createur* der Huronen viele unterschiedliche Versionen gäbe, und, dass sich manche widersprechen würden, was die indigene Bevölkerung allerdings nicht störe. Für Sagard ergebe sich so jedoch die Schlussfolgerung, dass die Huronen aufgrund des Fehlens einer glaubwürdigen oder nachvollziehbaren Erklärung gar keine Religion hätten bzw. an keine Gottheit glauben können.

Umgekehrt wird in den *Dialogues* die Glaubwürdigkeit von „Lahontan“ bzw. seines Glaubens wird so im Laufe der Unterhaltung zu diesem Thema untergraben, da auch er nicht auf Adarios logisch nachvollziehbare Fragen zu den Widersprüchen, die er in der Bibel gefunden habe, antworten kann. Mit dem Hintergrund Sagard's Bericht ist die Religionskritik in dieser Passage noch deutlicher.

Zusätzlich stellt Lahontan in jenem Abschnitt, in dem sich Adario darüber wundert, dass die Seelen der Verstorbenen in die Hölle hinabgleiten können, obwohl das nach seiner physikalischen Vorstellung nicht möglich sein kann, religiöse Überzeugungen den Naturwissenschaften gegenüber. So gliedert er den „guten Wilden“ in den aufklärerischen Dialog ein.²⁴³

Wie Sagard durch die fehlende Kompetenz der Huronen, Widersprüche zu erklären, zu dem Schluss der Nicht-Existenz eines *Createur* bzw. prinzipiell der huronischen Religion kommt, fällt „Lahontan's“ Verhalten umgekehrt umso mehr auf. Denn auch er schafft es nicht, widersprüchliche Berichte oder Bibelstellen zufriedenstellend zu erklären. „Lahontan“ versucht

²⁴³ BRIÈRE (2011), S. 1204

es nicht einmal, sondern entzieht sich der Unterhaltung durch eine Art Abwehrverhalten und kann so zwar einerseits Adario nicht bekehren, allerdings aber auch den Leser oder die Leserin nicht von der christlichen Religion oder seinen eigenen Ansichten glaubhaft überzeugen.

Wie Montaigne die *First Nations* mit der Kenntnis der natürlichen Gesetze und dem danach gerichteten Leben in Verbindung bringt, sind diese auch für Adario nicht notwendig, da niemand in seiner Gemeinschaft eine Untat begehen würde. Dass es in Europa Gesetze und Strafen gibt, zeugt für Adario nur von der Verkommenheit der Menschen. Menschen, die ein ehrenvolles Amt besetzen, wie Richter haben sich nach seiner Erfahrung als käuflich herausgestellt. Dies beweist für ihn, wie moralisch schlecht die Franzosen sind. Adario verabscheut alle französischen Institutionen und das Oberhaupt Frankreichs, das in seinen Augen alle Bürger und Bürgerinnen zu Sklaven und Sklavinnen mache. In seiner Gemeinde hingegen seien alle frei.

Adario pocht mehrfach darauf, dass er ein freies Leben führe, während alle Europäerinnen und Europäer dies nicht tun können. Dafür zieht Lahontan das Beispiel der Ehe heran und lässt ihn die Vorgehensweise der Europäer, Töchter und Söhne ohne Einwilligung, wie Sklaven, zu verheirateten kritisieren. Im Gegensatz zu Lahontan's großzügiger Darstellung des Vaters Adario, schildert Sagard einen Fall bei dem ein Mann seine Ehefrau wieder zurückgeben musste, weil dieser ihm deren Versorgung nicht zutraute. Dadurch wirkt Adarios Aussage, dass er seine Tochter den Mann frei auswählen lasse, also durchaus übertrieben und unrealistisch.

Dass Lahontan aber nicht alle Charakteristika seiner Vorläufer weiterverwendet hat, kann beim folgenden Punkt erkannt werden. Denn das äußere Erscheinungsbild beschreibt Lahontan in seinen *Dialogues* nicht, wie es hingegen unter anderem Sagard und Le Jeune tun. Diese beiden ziehen nämlich eine Parallele zwischen der starken, robusten Körperform der *First Nations* und jener der antiken Herrscher.

Adario wird mit Fachwissen ausgestattet, das er auch in angemessener Form darlegen kann. Er zeigt sich zum Beispiel schlagfertig, als es um „Lahontan's“ Legendengläubigkeit geht und zeigt sein Wissen, indem er Äsops Fabeln anspricht und ihm vorwirft, an Geschichten zu glauben, in denen Tiere sprechen können. Dadurch macht der Autor deutlich, dass er nicht nur über Natur-gegebene Intelligenz verfügt, sondern sich durch den Kontakt mit Europäern in verschiedenen Bereichen Wissen angeeignet hat.

Lahontan versteht seinen *bon sauvage* durch dessen Reisen sowohl durch Kanada als auch in Frankreich außerdem mit Erfahrungen und Erlebnissen. Er macht ihn durch diese Tatsache zu einem ebenbürtigen gegenüber für seinen französischen Gesprächspartner. Denn so konnten nicht nur „Lahontan“ sondern auch Adario das jeweils andere Gesellschaftssystem, die Sitten und Bräuche beobachten, verstehen und Meinungen auf Basis eigener Zeugnisse bilden. Damit fügt Lahontan dem Mythos des „*bon sauvage*“ einen neuen Aspekt hinzu, der den Angehörigen der „First Nations“ mit zusätzlichen Informationen ausstattet, die ihm erlauben, seinem Gegenüber gleichgestellt zu sein bzw. ihn ihm sogar überlegen machen.

Lahontan stellt sich also mit seinem Gesamtwerk eindeutig in die Tradition der Reiseberichte, wie sie auch unter anderen Sagard geschrieben hat. Er bestätigt viele jener Eigenschaften, die auch schon vor ihm typisch für den Mythos des „*bon sauvage*“ gewesen sind. Einerseits zeichnet er das Bild des friedliebenden, hilfsbereiten Adario, der auf Privatbesitz verzichtet, keine Institutionen kennt, einer Naturreligion folgt und von einer Natur-gegebenen Intelligenz geprägt ist. Durch die Wahl der Dialogform jedoch, geht Lahontan noch einen Schritt weiter als seine Vorgänger. Er zeigt in seinem Werk, wie sich die positiven Eigenschaften des Adario äußern können, ohne, dass darüber lediglich berichtet wird, also ohne, dass sie direkt von einer außenstehenden Person genannt und aufgezählt werden.

Der Leser bzw. die Leserin kann sich im Laufe der Dialoge selbst von Adarios Leben, Sitten, Meinungen, Wissen, Intelligenz, rhetorischen Fähigkeiten überzeugen lassen. Der *bon sauvage* wird bei Lahontan zu einem selbst redenden Philosophen, der am Ende sogar gemeinsam mit seinem Gegenüber philosophiert und die Wahrheit zu finden versucht. Sein Charakter, sein Wissen, seine Überzeugungen, sein Natur-gebener, unverdorbenen Verstand offenbaren sich der Leserschaft im Laufe der Unterhaltungen durch seine Art zu sprechen, Fragen zu stellen und zu argumentieren.

So wird auch die Intention des Autors, Kritik am europäischen Gesellschaftssystem und an den Institutionen zu üben, doppelt deutlich. Einerseits durch die geistreichen Sprechpartien des Adario sowie seine logisch nachvollziehbaren Argumente, als auch andererseits durch „Lahontan’s“ fehlende Verteidigung dieses Gesellschaftssystems durch Legitimierungen oder Erklärungen. Lahontan kritisiert also durch die beiden Gesprächspartner auf zwei Ebenen, einmal mehr und einmal weniger direkt bzw. offensichtlich. Nicht nur Adario übt aktiv Kritik an Regierung, Institutionen, Privatbesitz oder Rechtssystem und attackiert Frankreich verbal, denn auch durch „Lahontan’s“ Schweigen wird die Oberflächlichkeit seines Wissens oder

seiner Überzeugungen deutlich. Durch sein Schweigen wirken zum Beispiel Aussagen zur christlichen Religion und seine eigene Überzeugung davon unglaubwürdig.

Am Ende der Dialoge bleibt eine harte Kritik im Raum stehen, die Adario im Laufe des Werkes immer mehr ausgebaut hat, bis er seinen französischen Gesprächspartner völlig übertroffen hat und auf seine Seite geholt hat. Die Religionskritik kann vom „Zivilisierten“ nicht abgeschwächt werden und bleibt ohne Erklärungen oder Rechtfertigungen bestehen. Der Hinweis von „Lahontan“, die Bibel müsse nur zum wiederholten Mal gelesen werden wirkt ironisch, da sein „wildes“ Gegenüber offensichtlich besser damit betraut ist als er selbst.

Die anfänglichen Rollen des „wilden Eingeborenen“ und des „gebildeten Zivilisierten“ wandeln sich im Laufe der Dialoge, sodass hinter der Fassade des Franzosen nach dessen vorlautem Gesprächsanstoß kein Wissen, keine Erklärungen und keine moralisch wertvollen Überzeugungen gefunden werden können. Der Angehörige der *First Nations* hingegen überzeugt mit all den genannten positiven Einstellungen, die einen guten Menschen auszeichnen. Zusätzlich zu den Aspekten, die schon Lahontan's Vorläufer unterstrichen haben, wie Naturverbundenheit, natürliche Logik, schneller Verstand, Freiheit, Gleichheit, Hilfsbereitschaft, Absenz von Privateigentum und Gesetzen, zeichnet sich Adario durch Fachwissen und Redegewandtheit aus. Der Vertreter der indigenen Bevölkerung übt in den *Dialogues* aktiv Kritik, anstatt lediglich ein Beobachter bzw. Beobachteter zu sein, anstatt Objekt eines Berichtes zu sein.

Der Dialog zwischen Europäer und Angehörigem der *First Nations*, wiedergegeben in direkter Rede, wird nach Lahontan ein beliebtes Werkzeug, um das europäische Gesellschaftssystem zu kritisieren. Dabei wird der Angehörige der *First Nations*, wie Adario, als neugieriger, hinterfragender und logisch denkender Mensch einem Europäer gegenübergestellt, der es ebenfalls nicht schafft, das europäische Gesellschaftssystem, die Sitten und Bräuche oder aber die christliche Religion glaubwürdig zu verteidigen.²⁴⁴

²⁴⁴ So verwendet zum Beispiel Diderot in seinem *Supplément au voyage de Bougainville* den Dialog als Rahmen für die Beschreibung Bougainville's Weltumsegelung. Bei einem der Dialoge handelt es sich um das Gespräch zwischen dem Eingeborenen namens Orou und dem Kaplan Bougainvilles Schiffes. In diesem Dialog kann sich der Kaplan ebenfalls behaupten und bringt keine glaubwürdigen Argumente gegen die Angriffe Orous hervor. Durch die Schwachen Er widerungen des Kaplans beendet Orou den Dialog mit der Meinung, dass die Zustände in Frankreich weitaus barbarischer sein müssten, als es den *First Nations* immer vorgeworfen wurde. (siehe BITTERLI (1976), S. 417f)

5.2. Lahontan als Leerstelle in der Forschung

Durch die Bemühungen der Jesuiten, unter anderem von Lafitau, der die christliche Religion verteidigen wollte, Lahontan's Darstellungen zu diskreditieren, kam es sogar so weit, dass Lahontan's Existenz in Frage gestellt wurde. Auf Grund der Neu-Editierung Lahontan's *Dialogues* unter der Leitung von Gueudeville, galt dieser für einige Zeit als Autor des Werkes, wie zum Beispiel in Gonnards Werk zur Legende des guten Wilden von 1946 noch gelesen werden kann.²⁴⁵ Die vielen Veränderungen, die in der zweiten Edition der Dialoge bemerkt werden können, zeigen schon, wie wichtig es gewesen sein dürfte, Lahontan's Gesellschaftskritik abzuschwächen und harmloser zu gestalten. So schreibt auch Kohl, wie im Kapitel „Gegner Lahontan's Werke“ zitiert, dass dessen Werke von mehreren Autoren diskreditiert worden waren und Lahontan als Lügner dargestellt wurde.

²⁴⁵ GONNARD (1946), S. 73

6. Résumé français

Ce travail traite principalement le mythe du « bon sauvage » dans les *Dialogues* écrits par Baron de Lahontan en 1703, prend en considération la forme du dialogue et compare le mythe tel qu'il se montre chez Lahontan à celui apparant dans la littérature de la France et de la *Nouvelle France* du 16^{ième}, 17^{ième} et 18^{ième} siècle. Pour faire cette comparaison, l'auteur de cette thèse a choisi les descriptions des indigènes et de la *Nouvelle France* par des écrivains comme Michel de Montaigne ou par ceux qui ont faits des voyages au Canada eux-mêmes comme Gabriel Sagard, Paul Le Jeune ou Marc Lescarbot.

À cause de la découverte de l'Amérique les habitants en général, mais aussi les philosophes, les scientifiques et les écrivains européens commencent à réfléchir sur le monde entier, sur l'homme et la création des êtres humains. La conséquence est une série de descriptions, de narrations, de récits de ce nouveau monde, du mode de vie et des mœurs des indigènes.

Mais dans la littérature exotique l'intention des auteurs n'est, dans la plupart des cas, de décrire les endroits explorés qu'objectivement. Les récits sont souvent motivés par des désirs de trouver des richesses, des êtres exotiques, bref le paradis terrestre. Le protagoniste des narrations n'est plus un héros ou pèlerin, mais un voyageur ou un marchand.²⁴⁶

Au 16^{ième} siècle les indigènes d'Amérique du Nord sont caractérisés par les voyageurs français par l'absence de la propriété privée et des institutions centralement dirigés, leur mode de vie tranquille, vertueuse et heureuse, ainsi que leur proximité avec la nature.

Les analyses de texte de Montaigne, Sagard, Lescarbot et Le Jeune montrent des caractéristiques typiquement utilisé pour décrire le « bon sauvage ». En comparant les différentes façons de ces auteurs de décrire les indigènes, nous pouvons remarquer leurs différents sentiments envers les *First Nations*.

Montaigne désigne dans son essai *Des Cannibales* (1580) une image très positive du peuple autochtone du Canada. En expliquant leur mode de vie et leur vertu il les compare aux européens « civilisés » critique sévèrement ces-derniers. Ce contraste entre le « sauvage heureux » et le « civilisé corrompu » jouera un rôle important dans la littérature exotique du 17^{ième} et 18^{ième} siècle.

Mais Montaigne ne se contente pas de souligner leurs qualités positives, il va plus loin et arrive à dépeindre le cannibalisme d'un côté très euphémisé. En comparant encore une fois les *First Nations* avec les Européens, il explique que la manière des Français de traiter non seulement leurs ennemis, mais aussi leurs compatriotes est beaucoup plus atroce que celle des

²⁴⁶ Vgl. MOURA (1992)

indigènes qui mangent leurs concitoyens après leurs morts sans les avoir tourmentés ou maltraités auparavant. Montaigne veut alors signaler que le cannibalisme est plus humain, parce que ces peuples ne tourmentent pas les autres êtres humains comme le font les Français.²⁴⁷

Avec ce point de vue la description de Montaigne est plus positive que celles de Sagard, Le Jeune ou Lescarbot. Ces trois derniers ont voyagé eux-mêmes au Canada et ont passé quelque temps avec les *First Nations* de différentes régions. Bien que Montaigne mentionne un témoin crédible comme source pour ses essais, ils ne peuvent pas être vus comme témoignage de première main.

Le récit de Lescarbot de 1609, édit pour la seconde fois en 1617, se penche à celui de Montaigne. Lescarbot, lui-aussi, parle d'une manière très positive des vertus des nations autochtones d'Amérique du Nord et souligne qu'ils mènent une vie heureuse sans institutions ni propriété privée.²⁴⁸

Sagard décrit les autochtones dans ses œuvres *Le grand voyage au Pays des Hurons* de 1632 et *Histoire du Canada et des voyages que les Frères Mineurs Recollects y ont faits* de 1636 d'une manière très positive, mais ses observations sont présentées plus critiquement que ceux de Montaigne. Sagard souligne leur politesse et hospitalité envers lui et les autres étrangers, leur mode de vie modeste et la beauté de leurs corps. Il écrit entre autres de l'amour et du mariage, de la santé, de la religion et de la médecine, des thèmes qui seront importants pour l'analyse des *Dialogues* de Lahontan. L'œuvre de Sagard fait la base des relations des Jésuites dont plusieurs descriptions des missionnaires suivront. Sagard réussit avec son œuvre d'un part à justifier la présence et la mission des Jésuites au Canada et d'autre part à contribuer au mythe du « bon sauvage ». ²⁴⁹

Paul Le Jeune, lui aussi étant un missionnaire jésuite, parle des indigènes d'Amérique du Nord dans ses *Relations de la Nouvelle France* de 1632, 1633 et 1634 plus négativement que les autres deux auteurs. Il admire leur stature physique et la compare à celle des Romains ainsi qu'à celle de César, Pompéi ou Auguste. Mais à part des observations positives concernant la physique des *First Nations*, Le Jeune trouve très peu d'aspects qu'il apprécie. Il écrit aussi des pratiques médicales des autochtones, du mariage et de la religion. Bien que Le Jeune

²⁴⁷ Vgl. MONTAIGNE (1854)

²⁴⁸ Vgl. LESCARBOT (1617)

²⁴⁹ Vgl. SAGARD (1632)

reconnaisse que l'âme des indigènes est de bonne qualité, il souligne qu'il leur manque d'éducation propre qui ne pourrait qu'être réalisée par la formation par Dieu et la foi chrétienne.²⁵⁰

Ces quatre auteurs ont alors tous traité entre autres les thèmes de la médecine et des maladies, de la religion, des mœurs et fêtes des indigènes et du mariage. Ils parlent des *First Nations* très différemment. En plus, tous ces thèmes vont être importants pour la lecture et l'analyse des *Dialogues* de Lahontan.

6. 1. Le Baron de Lahontan et son œuvre²⁵¹

Louis-Armand de Lom d'Arce naît en 1666 dans la baronnie de Lahontan. À cause de circonstances particulières il perd toutes ses possessions et décide de voyager en *Nouvelle France*. Très peu est connu de sa vie ou de son éducation, mais au cours de la lecture de ses récits il devient clair qu'il devrait avoir reçu une éducation classique qui incluait le latin et le grec ancien, ainsi que les sciences naturelles et la philosophie. En 1683 Lahontan part avec une compagnie de marine pour le Canada. Il passe beaucoup de temps avec les Hurons, va à la chasse avec les autochtones, participe aux expéditions et commande plusieurs hommes à Saint-Joseph. Tous ses services mènent à une bonne réputation qui est remarquée par le gouverneur Frontenac. Après des incidents incertains Lahontan est accusé entre autres d'insubordination. Il ne lui reste que l'exil et Lahontan s'enfuit en Europe.²⁵²

C'est ici qu'il commence à écrire ses trois œuvres *Nouveaux Voyages dans l'Amerique septentrionale* et *Memoires de l'Amerique septentrionale* publiés en 1702 qui sont suivies un an plus tard par les *Dialogues avec un Sauvage*.

Son inclination pour l'antiquité, le latin et le grec ancien peut être remarquée au cours de la lecture de son œuvre car il cite des textes des auteurs anciens en latin ou grec dans plusieurs parties ou chapitres.

Les *Nouveaux Voyages* se constituent d'une série de lettres qui traitent les voyages et les expéditions de Lahontan. Il décrit le mode de vie des autochtones dans les régions autour de Québec et parle de la guerre, de la paix entre les Hurons et les Iroquois ainsi que des expériences qu'il a fait pendant la chasse. En plus, il ajoute plusieurs dessins de cartes, des animaux ou du

²⁵⁰ Vgl. LE JEUNE (1632) & (1633)

²⁵¹ Vgl. OUELLET/LAHONTAN, *Dialogues* (2010)

²⁵² VGL : OUELLET (2010)

déroulement des rites et il annexe des explications d'expressions de la langue huronne utilisés par exemple pour la navigation des canots. Avec ces illustrations Lahontan essaye de présenter ses trois œuvres comme témoignage authentique, mais il s'agit, bien sûr, plutôt d'un récit qui est motivé par des émotions personnelles de l'auteur que d'une reproduction de la réalité. Cette manière de rapporter sur la *Nouvelle France* est typique pour l'exotisme littéraire de cette époque. Ce qui est intéressant c'est que Lahontan nous raconte déjà dans le premier tome de son œuvre, alors dans les *Nouveaux Voyages*, du Huron Adario. C'est le même caractère qui prend le part du « Sauvage » dans les *Dialogues* qui suivent les *Mémoires*. Il introduit le caractère d'Adario alors déjà dans le premier tome et essaye de lui donner ainsi plus d'authenticité. Plus tard, nous allons parler de la question, si ce personnage est inventé ou non.

Lahontan décrit dans les *Mémoires sur l'Amérique Septentrionale* la nature, il explique la topographie du pays des Hurons et fait une liste de la flore, de la faune et de tous les oiseaux ou types d'arbres qu'il y découvre. Il parle des entretiens que les Jésuites conduisent avec les *First Nations* pour les convertir à la religion chrétienne. En plus, Lahontan va rapporter ces dialogues catéchistiques dans ses *Dialogues*. Nous allons remarquer dans l'analyse de ces derniers que le dialogue sur le thème de la religion était construit d'après le schéma typique de la catéchèse.

Puis Lahontan décrit les habitations des indigènes, leur tempérament et il traite les thèmes « mariage et amour » ainsi que « maladies et remédies » dont les deux participants aux dialogues parlent entre autre dans le premier tome de l'œuvre. À la fin des *Mémoires* Lahontan annexe un petit dictionnaire de la langue huronne et algonkine pour que les voyageurs français ou voyageuses françaises puissent s'entretenir en langue étrangère ainsi qu'une explication de quelques phénomènes grammaticaux des deux langues. En plus, il ajoute, comme il l'a déjà fait dans le premier tome, des dessins des cérémonies rituelles ainsi que des animaux et des cartes. Son intention est encore une fois de faire semblant que les *Mémoires* soient un récit authentique.

Les premiers deux tomes ont une structure très similaire au *grand voyage du pays des Hurons* de Sagard, écrit en 1632. Lui aussi décrit son voyage au pays des Hurons, la nature, la géographie, le paysage, la vie quotidienne des Hurons, leur mœurs et leurs habitudes. Mais une grande différence entre les deux auteurs est le focus de Sagard sur la religion. La présence de Dieu et du Christianisme peut être remarqué tout au long de l'œuvre.

Les *Dialogues avec un Sauvage* sont édités la première fois en 1703 et réédités deux ans plus tard sous le nom de Lahontan-Gueudeville. La deuxième édition diverge de la précédente à

cause de changements faits par Gueudeville qui trouvait la version de 1703 trop longue et ennuyante et qui a prétendu de n'avoir publié que les meilleures parties des *Dialogues*. Mais en fait, il fait des changements plus profonds. Il change par exemple la manière dont les deux participants s'adressent. Dans la version de 1703 par Lahontan par exemple les deux hommes se tutoient, mais dans l'édition de Gueudeville « Lahontan » vouvoie Adario et Adario tutoie « Lahontan » ce qui a pour conséquence qu'Adario semble être moins éduqué et moins poli.²⁵³

Brièvement après la publication des *Dialogues* les Jésuites comme Lafitau et d'autres opposants attaquent cet œuvre et essayent de décréditer Lahontan et ses ouvrages. Leurs efforts culminent dans le démenti des voyages et découvertes ainsi que de son existence entière.

6.2. Le Dialogue

Au 17^{ième} et 18^{ième} siècle il y avait un grand nombre de dialogues différents qui traitaient des thèmes divers. C'est alors très difficile de comparer les uns aux autres. En conséquence, il faut que la fonction de la forme dialogale soit fondée pour chaque œuvre individuellement.²⁵⁴

Néanmoins, il est possible de retrouver des éléments structurels typiquement respectés pour la constitution d'un dialogue. Gottsched trouve que quatre points doivent être considérés pour sa rédaction. Tout d'abord il est nécessaire d'imiter une situation d'entretien : Il n'est pas important de savoir si le dialogue a vraiment été mené, mais il faut que le scénario de la conversation soit plausible. Deuxièmement, il est évident que les parties sont partagés également entre les participants au dialogue. Troisièmement, il est important que le langage des locuteurs soit ordinaire et sans artifice. Quatrièmement, Gottsched détermine que le dialogue traite un thème spécifique et soit conçu avec un but et une intention claire. En plus, Gottsched souligne l'importance de l'authenticité d'un dialogue, même s'il s'agit d'un entretien fictif.²⁵⁵ À l'exception du deuxième point, ces règles s'appliquent aussi aux *Dialogues* de Lahontan.

Le dialogue didactique, magistrale ou catéchistique était utilisé fréquemment par les auteurs Français des années 1630 – 1687. Il s'agit des dialogues par exemple entre un enseignant et un enseigné, alors entre deux participants inégaux. La situation initiale des *Dialogues* est conçue comme dialogue didactique. Quand « Lahontan » dit, « *Je veux raisonner avec toi [...] il s'agit*

²⁵³ Vgl. LAHONTAN (2010) deuxième partie p. 177-323

²⁵⁴ Vgl. Fries, Thomas, *Der Dialog der Aufklärung*, Shaftesbury, Rousseau, Solger, Francke Verlag, Tübingen, 1993, S. 8f

²⁵⁵ Zit. nach FRIES (1993), S.38

de te découvrir des grandes vérités du Christianisme. »²⁵⁶, il prend la place d'éducateur et donne à Adario celle d'enseignée ou élève. Au cours de l'entretien les rôles changeront ainsi que la forme du dialogue. Dans l'œuvre de Lahontan le dialogue catéchistique s'évoluera à une altercation interculturelle. Ce genre de dialogue trouve son origine dans les récits des voyageurs du 16^{ième} au 18^{ième} siècle et était écrit en discours indirect. Il est caractéristique que les deux participants au dialogue soient inégaux concernant leurs origines, mœurs, langues, religions et éducations. Ils comparent dans ces entretiens leurs cultures différentes, critiquent le système de civilisation de l'autre et essaient à convaincre l'interlocuteur de la propre opinion, de la propre culture.²⁵⁷

Le dialogue entre deux participants en discours direct n'était pas un élément typique du récit des voyageurs ou expéditeurs. Mais comme Lahontan cite souvent des auteurs de l'antiquité, le choix du discours direct peut y être fondé, lui-aussi.²⁵⁸

Dans la préface des *Dialogues* Lahontan explique qu'il transpose ici les entretiens qu'il a mené « avec un certain Huron, à qui les Francois ont donné le nom de Rat » et prétend alors que ce qui suivent, soient des dialogues authentiques.²⁵⁹ S'il a vraiment mené de dialogue avec Kondiaronk, n'est pas certain.

6.3. Les participants aux dialogues

Ce que surprend le lecteur ou la lectrice est, tout d'abord, le choix du nom « Lahontan » pour l'interlocuteur européen. Mais avec ce personnage, il ne s'agit pas de l'auteur de l'œuvre complet, ce qui devient très clair au cours des dialogues.

Adario est un homme huron et prend la place du « bon sauvage ». Il a 35 ans, est marié et père de deux filles. Le nom Adario est l'anagramme partiel du prénom du chef huron Kondiaronk. Lahontan a fait sa connaissance chez le Gouverneur Frontenac et aurait alors pu avoir la possibilité d'entrer en conversation avec lui.²⁶⁰

L'interlocuteur « Adario » se montre au cours des dialogues comme homme intelligent, qui sait convaincre avec des arguments logiques et peut les fonder par des exemples de la vie

²⁵⁶ LAHONTAN (2010), S.63

²⁵⁷ FUNKE (2003), S.73

²⁵⁸ Heudecker, Sylvia, Modelle literaturkritischen Schreibens Dialog, Apologie, Satire vom späten 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts; IN: Studien zur deutschen Literatur Bd. 179, Barner, Wilfried, Braungart, Georg Wiedemann, Conrad; Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005 (eBook de Gruyter); Kap. II (2003), S. 30

²⁵⁹ LAHONTAN (2010), S. 62

²⁶⁰ LAHONTAN (2010), S.23

quotidienne soit en *Nouvelle France* soit en France, qu'il a témoigné lui-même pendant ses voyages.

Ces deux personnages mènent un entretien sur cinq thèmes différents. Ils échangent leurs opinions concernant la religion, la médecine, les lois, le mariage et le bonheur.²⁶¹

Quand nous regardons la structure formelle des *Dialogues* et le partage des discours dans l'œuvre complet, nous remarquons que les paroles d'Adario sont beaucoup plus longues que celles de « Lahontan ». En plus, même que « Lahontan » commence quatre des cinq entretiens, il n'a le dernier mot qu'une seule fois. Adario termine les autres dialogues et peut alors être considéré comme interlocuteur supérieur à son opposant.

Cette supériorité se manifeste dans plusieurs parties des *Dialogues* quand les deux interlocuteurs parlent de thèmes différents.

Quand Adario parle des contradictions qu'il a trouvé dans la Bible, « Lahontan » n'apporte ni de nouveau raisonnement à la conversation ni d'explication, mais, au contraire, dit qu'une discussion soit inutile parce qu'Adario ne comprenait rien. « *Ecoute, mon cher Adario, ton aveuglement est extrême, & l'endurcissement de ton cœur te fait rejeter cette foy & ces Ecritures, dont la verité se découvre aisément, lorsqu'on veut un peu se défaire de ses préjugés.* »²⁶² Cette réaction de « Lahontan » est très surprenante, comme c'était lui qui voulait faire « *découvrir des grandes vérités du Christianisme.* »²⁶³ à Adario. En plus, ce comportement de « Lahontan » donne l'impression au lecteur ou à la lectrice qu'il ne possède pas le savoir pour répondre ou trouver un argument contre la déclaration d'Adario. La seule chose qu'il lui conseille de faire, c'est de lire la Bible encore une fois plus attentivement.

Même après, quand Adario cite des exemples de la Bible qui se contredisent et quand il montre qu'il connaît très bien son fond, « Lahontan » ne trouve qu'un argument très faible, parce qu'il constate, encore une fois sans référence, que la Bible était écrite par 100 personnes différentes, mais ne se contredise pas. Dans cette partie des *Dialogues* alors Adario gagne la discussion et montre au public qu'il connaît bien ce sujet, mais qu'il sait en plus argumenter logiquement en apportant des références fondées à la conversation.

La supériorité d'Adario peut être remarquée dans la discussion sur le thème du « Tien & Mien ». « Lahontan » avoue au cours de ce dialogue directement qu'Adario a raison et qu'il ne manquerait aux *First Nations* que de bonne foi pour être capable d'aller au paradis, comme ils menaient déjà une vie morale.

²⁶¹ Vgl. LAHONTAN (2010)

²⁶² LAHONTAN (2014), S. 68f

²⁶³ LAHONTAN (2010), S: 63

Quand les deux interlocuteurs parlent du bonheur « Lahontan » réagit encore une fois très énergiquement en lui reprochant qu'une discussion n'avait pas de sens : « *Ecoute, Adario, je croy qu'il est inutile que nous raisonnions davantage; je vois que tes raisons n'ont rien de solide; [...] J'aurois beau te parler dix ans de suite, tu ne démordrois jamais de la mauvaise poinion que tu t'es formée, & des faux préjugez touchant notre Religion, nos Loix, & nos manières.* »²⁶⁴ Cependant, la parole précédente d'Adario ne justifierait pas une telle réaction. Il élabore logiquement les différences entre les Français et les Hurons en donnant des exemples de la vie quotidienne. À cause de la manque de la propriété privée chez les *First Nations*, dit-il, la volonté à aider les autres membres de la communauté serait plus forte. Mais il raisonne, que les Européens, au contraire, seraient plus avarices en citant encore une fois des événements qu'il avait témoigné pendant ses voyages en France. Adario relit cette avarice avec la religion, parce qu'il dit : « *Après cela, comment avez vous la présomption de prétendre avoir un libre accèz dans le Pais du grand Esprit? [...] Quelle esperance peut avoir un Chrétien à sa mort, qui n'a jamais fait de bien en sa vie? Il faudroit qu'il crût que l'ame meurt avec le corps.* ». « Lahontan » ne sait pas répondre à ces questions intéressantes, bien qu'il eût commencé ce dialogue avec l'intention d'expliquer la religion chrétienne à Adario.

Dans la conversation sur le thème de la médecine « Lahontan » avoue encore une fois qu'Adario ait raison et ne confirme que la supériorité de ses arguments, mais aussi de sa façon de raisonner. En plus, « Lahontan » renforce le point de vue d'Adario en expliquant à nouveau pourquoi les *First Nations* se réjouissaient d'une bonne santé. Dans cette partie des *Dialogues* le lecteur ou la lectrice peut observer encore une fois le changement du genre du dialogue. C'est parce qu'il s'évolue d'un entretien, qui se concentre aux différences et à l'étrangère, dans un dialogue heuristique. Les deux interlocuteurs cherchent alors ensemble à trouver des accords ou même plus généralement dit, la vérité. Avec ce comportement, « Lahontan » accepte Adario comme interlocuteur égal.

Funke trouve enfin huit passages dans cet œuvre où « Lahontan » reconnaît les arguments d'Adario et lui donne même raison. Adario, au contraire, ne semble approuver que quatre fois les déclarations de « Lahontan ». Toutefois, il s'agit plutôt de consentements partiels et ambivalents qui lui servent par conséquent à critiquer la société Européenne.²⁶⁵

Les voyages qu'Adario a fait avant ces dialogues avec « Lahontan » sont très importants pour son argumentation. Ainsi il est capable de comparer la société, le mode de vie, la vie

²⁶⁴ LAHONTAN (2010), S. 137f

²⁶⁵ FUNKE (2003), S. 92

quotidienne, les mœurs et les habitudes des Français à ceux des Hurons. En conséquence, il peut renforcer ses raisonnements par des références aux voyages. En parlant de ses propres expériences il rend son argumentation plus authentique et crédible.

« Lahontan », lui-aussi se réfère aux voyages d'Adario, mais les utilise pour constater qu'il serait inutile de lui parler, comme il n'était pas capable d'apprendre. « *En vérité, mon Ami, tes raisonnemens sont aussi sauvages que toy. Je ne conçois pas qu'un homme d'estprit & qui a esté en France & à la Nouvelle Angleterre puisse parler de la sorte.* »²⁶⁶

Cette déclaration est très ironique, parce que « Lahontan » aussi a voyagé et pourrait profiter de ses expériences pour renforcer ses arguments. Mais encore une fois, « Lahontan » ne commence pas à trouver des arguments, des témoignages ou des explications. Il souligne au contraire de nouveau qu'Adario était sauvage et têtu et qu'il ne faisait pas de sens de même essayer à mener une conversation avec lui.

À part de ses propres témoignages, Adario se réfère aux récits des Coureurs de bois. Mais « Lahontan » n'essaye pas d'argumenter contre leurs témoignages, il nie leur crédibilité sans fonder ses déclarations.

Pour conclure on peut constater que Lahontan suit avec sa description de la *Nouvelle France* et des *First Nations* dans la tradition de Montaigne et Sagard. Ainsi il caractérise le « bon sauvage » comme homme libre, égale à ses concitoyens, heureux, vertueux, paisible et d'une bonne morale. Mais Lahontan ajoute au mythe du « bon sauvage » la compétence d'Adario de dialoguer, d'argumenter logiquement et de convaincre son adversaire. Adario possède en plus des connaissances spéciales regardant par exemple les sciences naturelles. Avec les remarques et arguments d'Adario il critique la France, son système civil, les lois et la religion chrétienne.

²⁶⁶ LAHONTAN (2010), S. 101

7. Quellenverzeichnis

Primärliteratur

Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Iles, Langlois, Paris, 1654

Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale, Vol. 1, La Haye, 1703 ; reprinted by Forgotten Books 2018

Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, Mémoires de l'Amérique septentrionale ; Ouellet, Réal, Lux Éditeur, Québec, 2013

Lahontan, Baron de, Ouellet, Réal; Dialogues avec un sauvage (Mémoire des Amériques), Lux Éditeur; 2010

Le Clercq, Chrestien, Nouvelle Relation de la Gaspésie, par Réal Ouellet, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1999

Le Jeune, Paul, Trois Relations de la Nouvelle France, Toronto 1632, 1633, 1634 ; IN : Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 1975, n°27. pp. 83-108

Lescarbot, Marc, Histoire de la Nouvelle France, Paris, 1617 ; Onlineversion Gutenberg ebook
Montaigne, Michel de, Essais, Charpentier, Paris, 1854 p. 368

Ovid, Metamorphosen, ÜS : Hermann Breitenbach, Reclam, 1986, Buch I

Sagard, Gabriel, Le grand voyage du pays des Hurons, 1632 ; Onlineversion

Sekundärliteratur

Basile, Paola, Lahontan et l'évolution moderne du mythe du "bon sauvage", Université de Montréal, érudit, 1997

Bayer, Karl, Bayer, Gertrude, Tullius, Marcus Cicero; Rhetorik in Frage und Antwort/Partitiones oratoriae: Lateinsch – Deutsch, Artemis & Winkler Verlag, Zürich 1994 (Sammlung Tusculum)

Benseler, Gustav Eduard, Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Schul-Wörterbuch, Band 1, B. G. Teubner, Leipzig, 1872

Brière, Eloise A., Ventriloquizing the Native: Whose Voice Is It? ; IN: French Review: Journal of the American Association of Teachers of French, Vol.84(6), pp.1117, 1200-1213, May 2011

Bitterli, Urs, Die "Wilden" und die "Zivilisierten", Beck, München, 1976

Enders, Angela, Die Legende von der „Neuen Welt“: Montaigne und die ‚littérature géographique‘ im Frankreich des 16. Jahrhunderts, M. Niemeyer, Tübingen, 1993

Franks, C. E. S., In Search of the Savage Sauvage: An Exploration into North America's Political Cultures; IN: American Review of Canadian Studies, 32:4, pp. 547-580; 2002

Friant, Emanuelle, Ils aiment bien leur chapelet : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649) ; IN : Études d'histoire religieuse, érudit, Volume 77, 2011

Fries, Thomas, Der Dialog der Aufklärung, Shaftesbury, Rousseau, Solger, Francke Verlag, Tübingen, 1993

Funke, Hans-Günter, Das interkulturelle Streitgespräch, IN: Vickermann-Ribémont, Gabriele, Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung; Tübingen: Narr; 2003

Gonnard, René, La légende du bon sauvage, Collection d'histoire économique Faculté de Droit de Paris, 1946

Guellouz, Suzanne, Le dialogue, Presses Universitaires de France, Paris, 1992

Hempfer, Klaus, Traninger, Anita, Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit: Von der Antike bis zur Aufklärung, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2010 (Onlineausgabe)

Heudecker, Sylvia, Modelle literaturkritischen Schreibens Dialog, Apologie, Satire vom späten 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts; IN: Studien zur deutschen Literatur Bd. 179, Barner, Wilfried, Braungart, Georg Wiedemann, Conrad; Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005 (eBook de Gruyter)

Kohl, Karl-Heinz, Entzauberter Blick, Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Medusa Verlag, Berlin, 1981

Kugler, Hartmut, Das Streitgespräch zwischen „Zivilisierten“ und „Wilden“ Düsseldorf, IN: Worstbrock, Franz J., Koopmann, Helmut, Kontroversen, alte und neue Bd. 2: Formen und Formgeschichte des Streitens. Der Literaturstreit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986

Lestringant, Frank. L'exotisme en France à la Renaissance de Rabelais à Léry In : Littérature et exotisme, XVI^e-XVIII^e siècle [en ligne]. Paris : Publications de l'École nationale des chartes, 1997

Lorenz, Kuno, Dialog, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1, hg. von Jürgen Mittelstraß, Mannheim u.a. 1980, S. 461

Montonen, Jane, Exotisme et altérité dans les œuvres de pierre loti et de victor segalen, Atlantic University; Florida 2005

Moura, Jean-Marc, Lire l'Exotisme, Dunod, Paris 1992

Moura, Jean-Marc, La littérature des lointains, Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle, Honoré Champion Éditeur, Paris 1998

Murvai, Peter, « Qui harangue le mieux est le mieux obey ». La parole « sauvage » dans l'Histoire du Canada de Gabriel Sagard ; IN : Érudit, Études littéraires : Volume 47, numéro 1, hiver 2016 Autour de Gabriel Sagard Sous la direction de Marie-Christine Pioffet

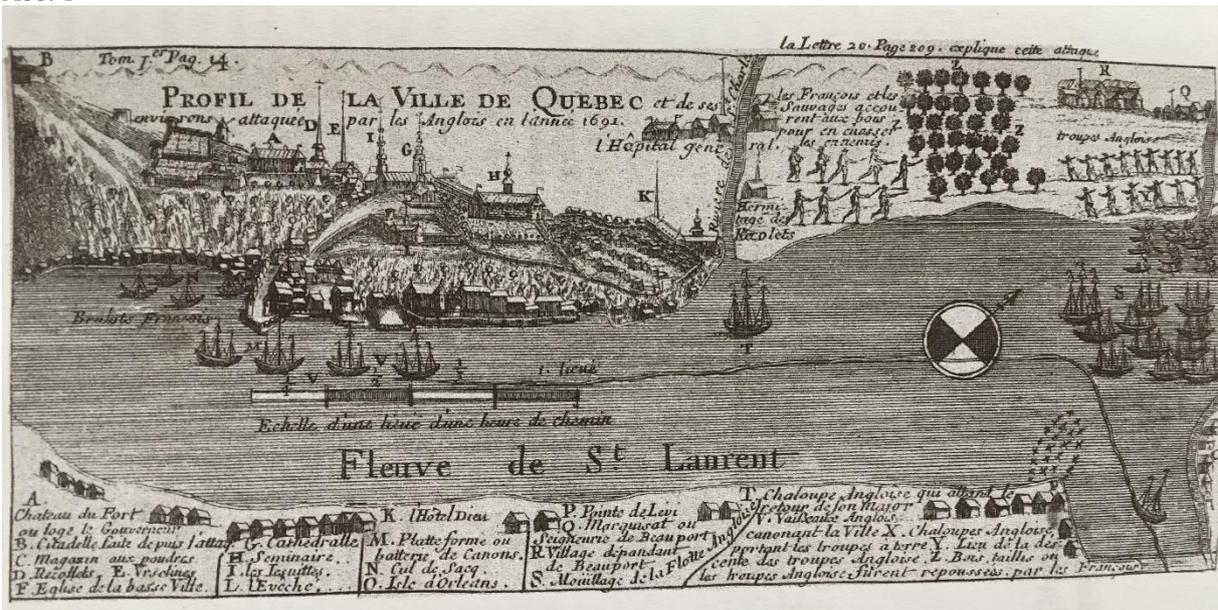
Vickermann-Ribémont, Gabriele, Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung; Tübingen: Narr ; 2003

Internetlinks:

<https://www.duden.de/rechtschreibung/Mythos> (31.07.2019)

Bildverzeichnis:

Abb. 1



Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale, Vol. 1, La Haye, 1703 ; reprinted by Forgotten Books 2018 ; S. 15

Tabellenverzeichnis:

Tabelle 1:

<u>Verteilung Sprechpartien & Gesprächsstart/-ende:</u>					
Dialoge:	1 (63-95) ¹	2 (97-117)	3 (120-142)	4 (143-159)	5 (161-175)
	Religion	Loix	Bonheur	Médecine	Mariage
„Lahontan“	~ 10 S ²	~ 6 S	~ 6 S	~ 4 ½ S	~ 3 ½ S
	Start		Start	Start Ende	Start
Adario	~ 20 S	~ 12 S	~ 17 S	~ 7 ½ S	~ 9 S
	Ende	Start Ende	Ende		Start Ende

¹Fußnoten und Illustrationen machen im Buch mehrere Seiten aus!

²Seitenangaben nach der Edition von Ouellet, 2010.

Weber, Veronika 13.03.2019 erstellt mit Vorlage der Edition : Lahontan, Baron de, Ouellet, Réal; Dialogues avec un sauvage (Mémoire des Amériques), Lux Éditeur; 2010

8. Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Darstellung des Mythos des *bon sauvage* in Baron de Lahontan's Werk *Dialogues avec un Sauvage* aus dem Jahr 1703. Dabei handelt es sich um fünf Unterhaltungen zwischen einem Franzosen und einem Angehörigen der *First Nations* Kanadas zu den Themen Religion, Gesetze, Glück, Ehe und Medizin. Um Lahontan's Abbildung des Mythos einordnen zu können, werden außerdem die Ausformungen ausgewählter Vorläufer Lahontan's betrachtet und mit dessen „Gutem Wilden“ verglichen. Zusätzlich wird die Dialogform des Werkes unter Augenschein genommen und einerseits als zusätzliche Möglichkeit, den *bon sauvage* besser zu charakterisieren, andererseits als Mittel zur Kritik am europäischen Gesellschaftssystem näher erforscht.

This thesis treats the myth of the *bon sauvage* as well as the form of the dialog in Baron de Lahontan's *Dialogues avec un sauvage* (1703). The civilised French called „Lahontan“ discusses five topics – love, happiness, marriage, medicine and religion with Adario, a member of the *First Nations* of Canada. During these dialogs Adario is described as humble, close to nature, virtuous, intelligent and eloquent. He condemns the institutions of the civilised Europe as well as private possession and the use of money. Lahontan reveals his critique of the European society through the confrontation of Adario, the *bon sauvage*, with a representative of France.