

DOROTHY LEE: LINEARE UND NICHT-LINEARE KODIFIZIERUNGEN DER REALITÄT

Auf Spurensuche nach einer Vordenkerin der Medientheorie

von CORA BENDER

Lineare und nicht-lineare Kodifizierung

Die Ethnologin Dorothy Demetracopoulou Lee (1905–1975) unternimmt in ihrem Beitrag *Linear and Nonlinear Codifications of Reality*, der 1960 von Edmund Carpenter und Marshall McLuhan in der Anthologie *Explorations* veröffentlicht wurde, einen Vergleich zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Weisen, Erfahrung zu Wahrnehmungsmustern zu verdichten. In der Anthologie erscheint Dorothy Lees Text als eine Übung an Weltbildern unter anderen, auch der Bezug zur Medientheorie bleibt unklar. Wenn man auf die Zeitschrift *Explorations* zurückgreift, erscheint dieser Zusammenhang in einem anderen Licht. Nach mehreren Texten Lees in den ersten Ausgaben widmet sich der überwiegende Teil der Ausgabe 7 einer Diskussion von Lees Darstellung von linearen und nicht-linearen Kodifizierungen und weiteren Ausführungen Lees zur Kodifizierungsfrage,¹ gerahmt von flankierenden medientheoretischen Interventionen Carpenters und McLuhans.² Und die gesamte Ausgabe 8 legt die lineare/nicht-lineare Unterscheidung Lees einer weitausgreifenden Demonstration des Unterschieds zwischen linear-schriftlichen und alinear-mündlichen oder alinear-elektronischen Kodifizierungen zugrunde. Das medientheoretische Finale der *Explorations* ist daher sehr direkt mit diesem Text Dorothy Lees verknüpft.

Aber auch eine ganze Reihe späterer medientheoretischer Unterscheidungen zwischen linearen und nicht-linearen Medien, die ihrerseits auf McLuhan und Carpenter reagiert haben, gehen indirekt auf dieses Finale zurück. Ein Grund mehr, die Ausführungen Lees genauer nachzulesen: ihren Vergleich zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Weisen, Erfahrung zu Wahrnehmungsmustern

zu verdichten. Diese Verdichtung vollzieht sich durch die spezifische Sprache, in der ein Mitglied einer gegebenen Gesellschaft sich ausdrückt, sowie durch andere kultur-spezifische Verhaltensmuster (*patterned behavior*).

Lees untersuchungsleitende Annahme geht nicht davon aus, dass «reality itself» relativ wäre (denn sonst könne es keine erfolgreiche Kommunikation geben). Für Lee ist die Realität in pragmatischer Hinsicht absolut, doch sie wird von verschiedenen Kulturteilnehmern auf verschiedene Weise akzentuiert («punctuated») und kategorisiert. Aspekte dieser absoluten Realität werden von Angehörigen verschiedener Kulturen in unterschiedlicher Weise bemerkt oder ihnen präsentiert – ein Angehöriger einer bestimmten Kultur kann die Realität nur so erfassen, wie sie ihm in seinem Code präsentiert wird. Da sich aber alle Kulturen letztlich auf die gleiche absolute Realität beziehen, sind ihre Konzepte, trotz aller Unterschiede, gegenseitig nachvollziehbar («comprehensible») und übersetzbar. Darin liegt Lees große Hoffnung auf einen Verständigungs- und Lernprozess: «It may even, eventually, lead us to aspects of reality from which our own code excludes us.»³

Linguistik in Nordamerika

Lees Aufsatz ist im Zusammenhang mit zeitgenössischen Debatten und Formierungsprozessen zu sehen, die heutzutage unter dem nicht ganz zutreffenden Schlagwort *Sapir-Whorf-Hypothese* zusammengefasst werden.⁴ Dieses Schlagwort verweist auf eine langanhaltende wissenschaftliche Kontroverse zum Zusammenhang zwischen Sprache, Kultur und Welterfahrung. Spätestens seit Franz Boas' Einleitung zum *Handbook of American Indian Languages* (1911)⁵ war die auf den Evolutionismus des 19. Jahrhunderts zurückgehende Vorstellung destabilisiert, dass Sprache und «Kulturstufe» einander entsprechen und sich gemeinsam vom Niederen zum Höheren entwickeln – dass also «primitive Kulturen» auch «einfache» Sprachen haben. Stattdessen konnte man mit Verweis auf die ungeheure Sprachvielfalt der indigenen Bevölkerungen Nordamerikas die Diffusion verschiedener Kulturmerkmale unter verschiedenen Gruppen einer Region verfolgen und stellte dabei fest, dass beispielsweise Gruppen mit sehr ähnlicher Wirtschaftsweise völlig unterschiedliche Sprachen besaßen (wie z. B. an der kanadischen Nordwestküste), oder dass Gruppen mit nahe verwandten Sprachen in Gesellschaften ganz unterschiedlicher Komplexität lebten (wie z. B. die Einzelsprachen des Uto-Aztektischen, die von den

wildbeuterischen Ute und Shoshone des Großen Becken bis zum Nahuatl des aztekischen Teilweltreichs in Mexiko reichten). Außerdem wurde klar, dass die Kategorien der indoeuropäischen Grammatik, mit der die europäischen Philologen sich traditionell beschäftigten, nicht auf andere Sprachen übertragen werden konnten, ohne dem spezifischen Charakter dieser Sprachen Gewalt anzutun.

Linguistische Forschung in Amerika fand nie in einem politikfreien Raum statt: Seit den Tagen von Schatzmeister Albert Gallatins erster statistischer Sprachumfrage unter Indianeragenten (1836)⁶ war es das Bemühen der amerikanischen Sprachforschung gewesen, anhand von Analysen und Klassifikationen belastbare empirische Daten über den Zivilisationsgrad der indigenen Bevölkerung, d. h. über den augenblicklichen Stand ihres Fortschritts auf dem Weg zur Zivilisation zu erhalten. Doch es entwickelten sich auch andere, dieser Kontrollier- und Verwertbarkeit widersprechende Ansätze. Boas selbst griff auf die romantische Tradition von Herder und Humboldt zurück, um Sprachen und Kulturen aus ihrem eigenem Recht, ohne abwertende Einordnung oder gouvernementalen Eingriff zu verstehen.⁷ Auch im Zuge der globalen und wissenschaftlichen Neuaufteilungen der Welt nach 1918 blieb die Erforschung der indigenen Sprachen Nordamerikas oberste Forschungspriorität. Die Forschungsförderung dieser Jahre konzentrierte sich auf drei wesentliche Punkte: Erstens die Einführung der Problemorientierung in den Sozial- und Kulturwissenschaften (d. h. des *applied*- oder angewandten Fokus); zweitens die Erforschung von *race* und damit zusammenhängenden Konflikten; drittens den Fokus auf «aussterbende» indigene Sprachen und die Entwicklung einer komparatistischen Methodologie zur Erfassung mannigfaltiger linguistischer Bestände.⁸ Letztlich ging es um einen Fokus auf die Herstellung sozialer Ordnung im amerikanischen Inland sowie in den kolonialen und postkolonialen Einflussphären. Vom Beitrag der Ethnologie zur Rassenfrage und zur Modernisierung von tribalen Gesellschaften in Übersee erwartete man sich Einsichten in irrational oder unvorhersehbar erscheinende Aufstände und andere kulturelle Bewegungen, die von der Soziologie nicht erklärt werden konnten.

Die Ethnologie schien zunächst von diesem gesellschaftlichen Auftrag zu profitieren: Um 1930 gab es mit Columbia, Chicago, Berkeley, Pennsylvania, Washington und Yale bereits sechs einflussreiche Zentren der

linguistisch-ethnologischen Forschung. Die meisten der dort arbeitenden SprachforscherInnen waren von Boas oder seinem Schüler Edward Sapir ausgebildet worden. Viele von ihnen, wie z. B. Ruth Benedict, Cora DuBois, Margaret Mead und Dorothy Lee, verstanden sich als KulturwissenschaftlerInnen, die sich durch einen intensiven Austausch mit Philosophen, Künstlern, Psychologen, Schriftstellern und vor allem auch mit ihren Gewährsleuten in der Feldforschung auszeichneten. In den Jahren des New Deal und des Krieges gegen Nazideutschland und den Faschismus im Pazifik war der erzieherische, freiheitliche, auf Verständigung abzielende Impetus dieser Ethnologie politisch sehr willkommen. Doch seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Beginn des Kalten Krieges, im McCarthyismus und der hysterischen Kommunistenhatz wurden diesem Impuls in den Vereinigten Staaten bald klare Grenzen gesetzt. Der Völkerverständigungsgedanke wurde in die Kanäle politischer Institutionen geleitet, wie z. B. des Foreign Service Institute, in entwicklungspolitische Beratung⁹ und in die neue «intercultural communication».¹⁰ Vorangetrieben wurde ein Szientifismus der Sozialwissenschaften, der die Ethnologie in Mitleidenschaft zog und sich auch in der linguistischen Forschung verfolgen lässt. Mit der Spezialisierung und Verwissenschaftlichung gingen Grabenkämpfe, Spaltungen, disziplinäre Verhärtungen und Marginalisierungen einzelner Positionen einher.

Bei den Wintu

Dorothy Demetracopoulou wurde 1905 als jüngstes von neun Kindern in eine griechische Familie in Istanbul (damals noch Konstantinopel) hineingeboren. Ihr Vater war griechischer Botschafter und zugleich evangelischer Pastor. Sie erhielt ein Stipendium für die US-Elitehochschule Vassar College; ihr Bruder Demos ging zur gleichen Zeit nach Harvard und erhielt später den Royce-Lehrstuhl für Philosophie.¹¹ 1927 begann sie das Studium der Ethnologie in Berkeley bei Alfred Kroeber und unternahm 1929–1930 gemeinsam mit Cora DuBois ethnografische Feldforschung bei den Wintu,¹² einer in der Gegend des Mount Shasta im Nordwesten Kaliforniens beheimateten indigenen Gruppe, die zu diesem Zeitpunkt noch ca. 400 von ehemals mehr als 14.000 Angehörigen zählte.¹³ Die Wintu lebten traditionell in Dörfern von etwa zwanzig bis hundertfünfzig Menschen. Familien teilten sich Rindenhäuser oder halb unterirdisch angelegte Erdhäuser und

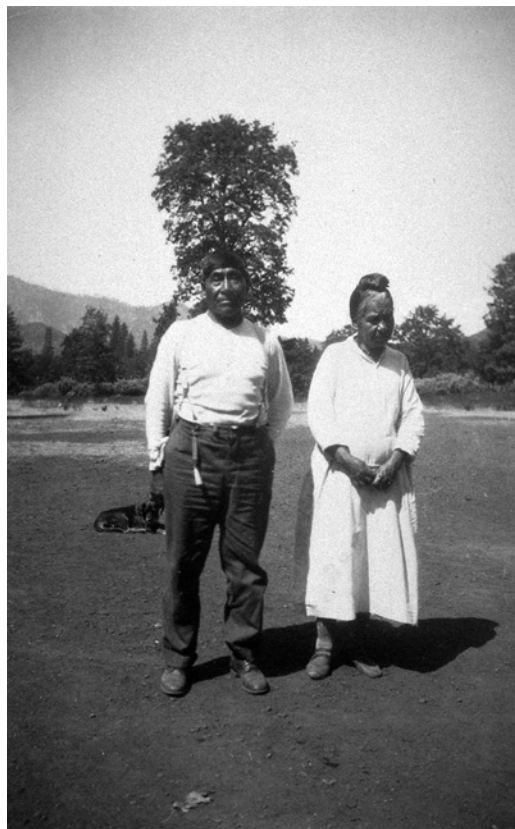


Abb. 1 «Alte Frau mit Kopftuch» (von Wintu-Zeitzeuginnen als Fanny Brown identifiziert), eine Schamanin und Informantin von Dorothy Lee und Cora DuBois

Abb. 2 Ein älteres Wintu-Paar, vom Fotografen als «Charley Klooche and his wife» identifiziert, 1928. C. Hart Merriam Collection of Native American Photographs (Orig. in Sepia)

ernährten sich im milden, ausgeglichenen kalifornischen Klima vom Jagen, Fischen und Sammeln von Eicheln und anderen Pflanzen, bis sie Ende der 1820er Jahre den ersten Kontakt mit Europäern hatten. Danach wurden sie durch eingeschleppte Seuchen, zielgerichtete Massaker der «landhungrigen» Einwanderer und die Zerstörung ihrer natürlichen Lebensgrundlagen im Zuge des Goldrauchs innerhalb weniger Jahrzehnte fast vollständig ausgerottet. Während die Wintu sich heutzutage zahlenmäßig wieder etwas erholt haben und in verschiedenen kleineren communities in Nord-Kalifornien leben, von denen einige auch durch die Bundesbehörden offiziell anerkannt sind, steht es um ihre Sprache schlecht: Wintu-Ritualisten verfügen wohl noch über religiöses Wissen in der Wintu-Sprache, doch es scheint keine Wintu-MuttersprachlerInnen mehr zu geben.¹⁴

Dorothy Lee arbeitete intensiv mit wenigen InformantInnen, die sie in einem ihrer Texte als ErzählkünstlerInnen charakterisiert¹⁵ und in ihren Publikationen stets ausführlich zu Wort kommen lässt, vor allem ihre Hauptinformantin, eine Frau namens Sadie Marsh, «who was born c. 1890 and was brought up strictly and deliberately in Wintu ways, till she reached adolescence. She is equally fluent in Wintu and in English. She has worked for white families and takes pride in her white ways, as well as in her knowledge of Wintu customs.»¹⁶ Lee verfasste ihre Dissertation über ein Thema der Erzählforschung, *The Loon Woman Myth: A Study in Synthesis* (1933),¹⁷ und baute in den folgenden Jahren ihre Forschung zu einer anspruchsvollen kulturwissenschaftlich und philosophisch orientierten Linguistik des Wintu aus.¹⁸

Sie heiratete den Dewey-Schüler Otis Lee, der wenig später Institutsdirektor der Philosophie am Vassar College wurde. Mit ihm erlebte sie während seiner Gastaufenthalte in Kiel und Freiburg die Machtergreifung der Nationalsozialisten. «[T]he Lees watched helplessly as student thugs drove a Jewish professor from his classroom. They saw both sides of existentialism: for Heidegger, Nazism; for them, freedom.»¹⁹ Der Dialog mit ihrem Mann war für Dorothy Lee eine wichtige Inspirationsquelle, wie sich auch in ihrem Werk nachzeichnen lässt.²⁰ Als er 1948 unerwartet starb, sah sie sich mit der Aufgabe konfrontiert, ihre vier Kinder alleine großzuziehen. Sie mit den Codes der amerikanischen Gesellschaft vertraut zu machen, also als «American citizens» zu erziehen, empfand die selbst in einer mehrfachen Schwellensituation als evangelische

Griechin in der Hauptstadt des Osmanischen Reichs groß gewordene Migrantin als schwierige Aufgabe, die sie auch bewusst mit ihren ethnologischen Studien über die Bedeutung des Individuums in der Gesellschaft verknüpfte, im Rahmen des Forschungsprogramms, das zwischen 1930 und 1960 die amerikanische Ethnologie als *Culture and Personality*-Fragestellung dominierte.²¹ Kompromisslos zog sie dabei in ihrer Arbeit Beispiele aus ihrem eigenen häuslichen Leben heran, um dem Ideal der Ethnologie gerecht zu werden, demzufolge ein Verständnis fremder Kulturen nur über den Einsatz der ganzen eigenen Person geschehen kann. 1953 verließ sie ihre Stelle am Vassar College und ging nach Detroit ans Merrill Palmer Institute, eine Forschungs- und Lehrereinrichtung für Kindheits- und Familienstudien, die 1920 durch eine wohlhabende Philantropin gegründet worden war. Hier unterrichtete sie sechs Jahre lang und begann in dieser Zeit, sich den *Home Economics* zuzuwenden, einer praxisorientierten sozialwissenschaftlichen Familien- und Haushaltsforschung, die später als *Family and Consumer Sciences* eine naturwissenschaftlichere Richtung einschlug. 1959 veröffentlichte sie den Essayband *Freedom and Culture*, der es schnell zu großer Popularität unter den Studierenden der Ethnologie brachte. Ein entsprechendes Lektüre-Zeugnis betont die einschneidende Erfahrung kultureller «Relativität», die sich vermittelt durch die Schriften Lees gewinnen lässt:

This book changed my life in the 1970s. I read it for a cultural anthropology course (the only one I ever took) and it completely opened my mind in regard to understanding that there are so many different perceptions of reality than those that the western world, and indeed speakers of English, have. The chapters on the different cultures – and especially how their language shapes their experience of time, relationships etc. is fascinating. I've read thousands of books in my lifetime, and even after 35 years, would still list this book as one of the five most important and influential books I've ever read. Don't miss it!²²

Kultur und Relativität

Nach dem Erscheinen von *Culture and Freedom* verließ Lee Detroit und ging nach Harvard, um mit dem Soziologen und Erziehungswissenschaftler David Riesman zu arbeiten, doch im Betrieb der Eliteuniversität hielt sie es nicht lange aus und wechselte 1961 zu Edmund Carpenter ans

San Fernando State College in Kalifornien.²³ Sie unterrichtete noch einige Jahre an unterschiedlichen Institutionen und veröffentlichte 1975 einen zweiten Essayband, *Valuing the Self*, der es ebenfalls zu einiger Bekanntheit brachte, doch sie etablierte sich nie dauerhaft in ihrer eigenen Disziplin. Warum sie kurz nach der Veröffentlichung von *Freedom and Culture*, scheinbar auf dem steilen Weg zu einer großen Karriere, plötzlich aufhörte zu publizieren, wird aus dem veröffentlichten auto/biografischen Material nicht ganz klar. Sie selber beschreibt es als eine Art negatives Erleuchtungserlebnis: Die Erfahrung, dass Studierende ihre Arbeiten unhinterfragt als «Wahrheit» aufgenommen hätten, sei so schockierend gewesen, dass sie auf der Stelle beschlossen habe, nichts mehr zu schreiben.²⁴ Edmund Carpenter gibt eine andere Version dieses Ablösungsprozesses:

Just before [her husband] died, he had asked Dorothy how various tribesmen might answer certain philosophical questions. After she'd finished dinner and helped four children with schoolwork, she wiped the kitchen table clean and sat down to answer those questions. The result was a series of remarkable essays on languages that lacked or minimized temporal tenses, adjectives, metaphors, first-person singular, as well as all equivalents to our verbs <to be> & <to become>; languages that blurred the distinction between nouns & verbs, that conjugated and declined from plural to singular, but also possessed forms alien to Standard Indo-European languages. As that silent dialog faded, Dorothy gradually gave up writing. She preferred one-to-one dialog. Print got in the way. She loved the subject of anthropology, but not the profession. She worried when students followed her uncritically, losing their autonomy. She resigned from Harvard and in her last years moved about the country, teaching in home economics at Iowa State, in art at Immaculate Heart, wherever she found dialogue.²⁵

Jeffrey Ehrenreich, der der zweiten Auflage ihres Bandes *Freedom and Culture* eine biografische Skizze beistellt, bemerkt ebenfalls, sie habe wohl aus ihrer Familie und ihrem großen Freundeskreis, selten aber aus den Reihen ihrer eigenen Zunft Unterstützung und Förderung erfahren.²⁶ Im Vergleich mit den prominenten und schlagkräftigen Anführerinnen der Ethnologie jener Zeit, insbesondere mit Ruth Benedict, der Dorothy Lee in einem gefühlvollen

Nachruf einen Platz als schier unersetzbare Wegweiserin einer holistisch integrierten Ethnologie attestierte,²⁷ und Cora DuBois, die heutzutage als die Wintu-Forscherin gilt,²⁸ erscheint sie merkwürdig unkonturiert, so als habe sie ihr Licht – absichtlich? – unter den Scheffel gestellt oder es abgelehnt, sich im akademischen Ränkespiel mit ihren eigenen Leistungen ins Rampenlicht zu boxen. Allerdings weist diese Geschichte noch andere Dimensionen auf. Eine Konfliktlinie, die in den linguistisch-ethnologischen Auseinandersetzungen besonders hervorscheint und sich bis in heutige Fachgeschichten als Standardkritik tradiert hat, richtet sich auf die Methodologie, die Art und Weise, wie Behauptungen in wissenschaftlichen Arbeiten zu legitimieren sind. Die langwierige, dialogorientierte Arbeit mit einigen wenigen Schlüsselinformanten, wie Dorothy Lee sie leistete, wurde seit der Nachkriegszeit als «unsystematisch» und «empirisch unzureichend» abqualifiziert: «Lee's project was to extract from language data, both structural and textual, the worldview characteristic of a culture.»²⁹

Diese Kritik ist kurzsichtig und verdreht überdies die Grundaussagen und das grundsätzliche Erkenntnisinteresse in Lees Werk. Sie gibt Lees Forschungsinteressen in genau jener Wissenschaftssprache wieder, gegen die Lee sich im Verlauf ihrer Studien zu wenden begann. Sie selbst beschreibt ihre Arbeit nicht als quasi-naturwissenschaftliches Datenextrahierungsunternehmen, sondern vielmehr als philosophische Erörterung über Kultur, Symbolismus und Erfahrung:

The common theme of the essays in this volume is that culture is a symbolic system which transforms the physical reality, what is there, into experienced reality. [...] In cultural behaviour, I see a system whereby the self is related to the universe [...]. The individual acts within each culturally structured situation would then be expressions of this relatedness.³⁰

Dementsprechend bedeutet der Satz, der am häufigsten gegen sie in Anschlag gebracht wird («Grammar contains in crystallized form the accumulated and accumulating experience, the Weltanschauung of a people»³¹) nicht, wie so häufig behauptet, dass sie sich auf die Seite der Deterministen geschlagen habe und naiv eine direkte Korrelation zwischen Sprache und Volksgeist konstruiere. Sondern er beinhaltet einen Aufruf zu einem holistischen, multisensorischen Umgang mit Sprache:

When we read about another culture, we have to remember to read every word; we have to forget our habits of fast reading, because, when we begin a sentence, we can never predict what its end will be.³²

Ruth Benedict taught us to read an ethnography as we would visit a tribe: to accord equal dignity to every datum, to read slowly and repeatedly, delving beyond the interpretative words of the writer, till we could savor the culture. She taught us meticulous attention to detail, because to her mind no detail was trivial; it was to be examined carefully as a clue to society's peculiar expression and arrangement of reality. Ruth Benedict read an ethnography repeatedly and studied the culture till she could experience reality to some extent as that group did; until their behavior and their formulations «made sense»; and the trenchant illuminative comments upon other cultures which her students like to quote, came out of this experience. When she tried to find a name for this meaning which emerged after total acquaintance with a culture, she called it «pattern.» It was perhaps an unfortunate name, as it has been attacked by a number of her colleagues; but what it refers to remains valid, and its validity is being re-enforced continually through intensive studies dealing with various aspects of culture.³³

In Lees Forschungen geht es nicht nur darum, eine Sprache zu lesen wie einen Bericht, der uns aus einem anderen Teil des Universums zukommt und uns die Möglichkeit einer völlig anderen Sicht auf dieses Universum bietet. Ein ebenso wichtiger Punkt in Lees Gesamtwerk, und insbesondere in dem Aufsatz *Lineal and Nonlineal Codifications of Reality*, ist die Ausdehnung des Gedankens der kulturellen Relativität auf die Wissenschaft selbst. In einem aus heutiger Sicht mehr als wegweisenden Exkurs über die kulturelle Bedeutung der Linie in unserer Kultur entnaturalisiert sie die Codierungsformen der Naturwissenschaften:

I have seen lineal pictures of nervous impulses and heartbeats, and with them I have seen pictured lineally a second of time. These were photographs, you will say, of existing fact, of reality; a proof that the line is present in reality. But I am not convinced, perhaps due to my ignorance of mechanics, that we have not created our recording instruments in such a way that they have to picture time and motion, light and sound,

heartbeats and nerve impulses lineally, on the unquestioned assumption of the line as axiomatic. The line is omnipresent and inescapable, and so we are incapable of questioning the reality of its presence.³⁴

Und sie scheut sich nicht davor, im Werk des britischen Sozialanthropologen Bronislaw Malinowski, Grandseigneur des Fachs, auf einen solche unhinterfragte Grundannahme hinzuweisen:

Malinowski, writing for members of our culture [...] described the Trobriand village as follows: «Concentrically with the circular row of yam houses there runs a ring of dwelling huts.» But in the texts which he recorded, we find that the Trobrianders at no time mention circles or rings or even rows when they refer to their villages. Any word which they use to refer to a village [...] is prefixed by the substantival element *kway* which means *bump* or *aggregate of bumps*. This is the element which they use when they refer to a pimple or a bulky rash; or to canoes loaded with yams. In their terms, a village is an aggregate of bumps; are they blind to the circles? Or did Mailinowski create the circles himself, out of his cultural axiom?³⁵

In der geläufigen sprachwissenschaftlichen Fachgeschichte wird dieser aus heutiger Sicht ebenso so einfache wie überzeugende Gedanke einfach umgedreht und die Infragestellung eigener wissenschaftlicher Voraussetzungen auf einen bei Lee nicht nachweisbaren Dogmatismus zurückgeführt: «[...] the important point about [Lee's] work is that it depends on strong, untested assumptions about the relation of language to thought.»³⁶

Die zweite grundsätzliche Kritik an ihrem Werk bezieht sich auf ihre angeblich mangelnde Systematizität und Testbarkeit: «In the absence of an assessment of nonlinguistic correlates, such a relation cannot be assumed to exist either in general or in particular. In short, studies of this sort beg the question at issue in the work of Sapir and Whorf of the relation of linguistic and nonlinguistic phenomena.»³⁷ Diese Kritik beruht allerdings ihrerseits auf einer unhinterfragten Grundannahme – nämlich der, dass es nichtsprachliche Phänomene gäbe, die von sprachlichen klar unterschieden und gegeneinander abgerechnet werden könnten. Doch Lees Grundgedanke beruhte darauf, dass jede Aussage über die Welt eine



Abb. 3 Dasselbe ältere Wintu-Paar (vgl. Abb. 2) vor seinem Holzhaus, 1928. C. Hart Merriam Collection of Native American Photographs (Orig. in Sepia)

Abb. 4 Traditionelles Wintu-Rundhaus, das in den 1920er Jahren immer noch für Zeremonialzwecke benutzt wurde. C. Hart Merriam Collection of Native American Photographs (Orig. in Sepia)

sprachlich vermittelte Aussage ist und dass wir linguistische Aussagen nicht gegen eine außerhalb von Sprache konstituierte Realität testen können – wie ihre Einlassung über die Darstellung von Herzschrägen als Linien deutlich macht. Mit Leichtigkeit weist sie nach, dass die naturalistische Darstellungskonvention der Linie in Wirklichkeit ein moralischer Diskurs ist:

I am not maintaining here that the Trobrianders cannot see continuity; rather, that lineal connection is not automatically made by them, as a matter of course. [...] I believe that, where valued activity is concerned, the Trobrianders do not act on an assumption of lineality at any level. [...] It is because they find value in pattern that the Trobrianders act according to nonlinear pattern, not because they do not perceive lineality.³⁸

When we in our culture deal with events or experiences of the self, we use the line as guide for various reasons [...]. First, we feel we must arrange events chronologically in a lineal order; how else could our historians discover the causes of a war or a revolution or a defeat? [...] Secondly, we arrange events and objects in a sequence that is climactic, in size and intensity, in emotional meaning, or according to some other principle. [...] the present is the climax of our history.³⁹

Much of our present-day thinking and much of our evaluation are based on the premise of the line as good. Students have been refused admittance to college because the autobiographic sketches accompanying their applications showed absence of the line: they lacked purposefulness and ability to plan; they were inadequate as to character as well as intellectually. Our conception of personality formation, our stress on the significance of success and failure and of frustration in general, is based on the axiomatically postulated line. [...] But failure is devastating in our culture, because it is not failure of the undertaking alone; it is the moving, becoming, lineally conceived self that has failed.⁴⁰

Dorothy D. Lees Texte betonen daher weniger das, was man «kulturelle Relativität» genannt hat, als eine «kulturelle Relationalität». Das heißt, wir können unsere eigene Wahrnehmung der Realität nur in der Wahrnehmung anderer Menschen von Realität spiegeln und testen. Wir haben Zugang zur Realität, doch unsere Sicht auf die

Realität ist immer gefärbt, kodiert und begrenzt, auch wenn unsere Sprache die der Wissenschaft ist. Erweiterung und Verifizierung können nur durch den Dialog der Kulturen geschehen, und die Wissenschaft nimmt in diesem Dialog keine privilegierte Position ein, sondern übernimmt höchstens einen besonders bedeutungsvollen, verantwortungsvollen Auftrag: die Position der anderen zu übersetzen. Mitte der 1950er Jahre musste eine solche Position der wissenschaftlichen Selbstreflexion und Kulturkritik auf Widerstand stoßen. Zur Konferenz *Language in Culture*, wo es auf Betreiben von Harry Hoijer zur zentralen und programmatischen Fachdiskussion der Sapir-Whorf-Hypothese⁴¹ kommen sollte, wurde sie nicht eingeladen. Trotzdem wurde sie dort in Abwesenheit attackiert, und zwar von Robert Redfield, der sie als Deterministin brandmarkte – fälschlicherweise, wie sich an ihren Schriften leicht nachweisen lässt.⁴² Seither ist sie in ethnologischen Fachgeschichten so gut wie unsichtbar. Der australische Ethnologe Roger Keesing machte sich in einer Besprechung von Clifford Geertz' *Local Knowledge* 1985 auf charakteristische Weise über sie lustig: Ihre brillanten Einsichten hätten sich unter dem Einfluss eines «deep linguisticist from MIT»⁴³ in «vacuous nonsense» aufgelöst. Er warnte Geertz sogar, es könne ihm mit seiner interpretativen Anthropologie ähnlich ergehen wie Lee.⁴⁴

«Explorations»

So schien die Marginalisierung ihrer Position in der damaligen Wissenschaftsauseinandersetzung zum Abschluss zu kommen: Lee erhielt keine Einladung zur wichtigsten Fachdiskussion der *linguistic relativity*, und aus der Abweisung ihrer Arbeit als «nicht empirisierbar» folgte, dass man ihr in Zukunft keine Beteiligung am empirischen Programm der Sapir-Whorf-Bewegung mehr zumaß. Whorfs Schriften wurden Anfang der 1950er posthum zusammengestellt und zu einem weltweiten linguistischen Bestseller, auch deshalb, weil seine Aufsätze als Popularisierungen und spekulative Erweiterungen der sapirischen Linguistik geschrieben worden waren; Dorothy Lees Wintu-Aufsätze, die ein stringenteres und philologisch-ethnografisch fundiertes Korpus der philosophischen Darlegung des gleichen Programms entwickelt hatten, sind bis heute nicht in Buchform versammelt worden.⁴⁵ Doch die Dominanz der Empirizisten unter den Sapir-Whorf-Bewegten war ein kurzlebiger, ein Pyrrhus-Sieg, und zwar vor allem deshalb, weil die empirische Unterscheidung von «sprachlichen»

und «kulturellen» Faktoren – die Boas, Sapir und Lee explizit vermieden hatten – schon bald unlösbare methodische Probleme aufwarf. Und zur selben Zeit, als Dorothy Lee in der Ethnologie marginalisiert wurde, avancierte sie über ihre Bekanntschaft mit Edmund Carpenter zur Hausautorin der *Explorations*. Dort war sie durch Wiederabdrucke von Aufsätzen und ein Diskussions-Heft (Nr. 7), das nur von ihren Texten ausging, recht großzügig repräsentiert.

I write about her here because she was *Explorations* most influential force. Whorf died in 1941, so his influence on *Explorations* was only indirect. Lee's, however, was direct. Six essays by her, as well as four commentaries on those essays, appeared in successive issues. Letters from her filled several folders. She met with our group repeatedly, first in Louisville at a conference organized by Ray Birdwhistel[[]]. Also in attendance were Edward Hall, George Trager, Henry Lee Smith, Margaret Mead, Larry Frank, Robert Armstrong, and others whose contributions constituted about a fifth of *Explorations*.⁴⁶

Ihr Grundgedanke, dass Sprache ein Medium sei, das die Botschaft prägt, ist der Grundgedanke der Zusammenarbeit von Carpenter und McLuhan in den *Explorations*, und es ist der Grundgedanke von *Understanding Media*. Seinem *Report on Project in Understanding New Media* hat Marshall McLuhan (oder war es Edmund Carpenter?) die Adaption eines Textes von Dorothy Lee vorangesetzt, der wie ein experimentelles Gedicht gesetzt ist. Und seine Einleitung bezieht sich auf ihre Arbeit:

Our media have always constituted the parameters and the framework for the objectives of our Western world. [...] The same structuring of the forms of human association by various media is also true of the non-Western world, as of the lives of preliterate and archaic man. The difference is that in the West our media technologies from script to print, and from Gutenberg to Marconi, have been highly specialized. Specialism creates not stability and equilibrium, but change and trauma, as one segment of experience usurps and overlays the others in aggressive, brawling sequence and cycle.⁴⁷

Explorations focused on media biases. This concern rested on the belief that certain media favor, while others do not, certain ideas & values, or more simply: each

medium is a unique soil. That soil doesn't guarantee which plants will grow there, but it influences which plants blossom or wilt there.⁴⁸

English is a mass medium. All languages are mass media. The new mass media – film, radio, TV – are new languages, their grammars are yet unknown. Each codifies reality differently; each conceals a unique metaphysics. Linguists tell us it's possible to say anything in any language if you use enough words or images, but there's rarely time; the natural course is for a culture to exploit its media biases. Writing, for example, didn't record oral language; it was a new language, which the spoken word came to imitate. Writing encouraged an analytical mode if thinking with emphasis on lineality.⁴⁹

Inhaltlich stellte Dorothy Lee mit ihrer linearen/non-linearen Kodifizierung von Realität das zentrale Theorem einer neuen, kulturwissenschaftlich orientierten Medientheorie bereit. Man muss daher statt von einer Auflösung vielmehr von einer Trennung und einer Transformation der «linguistischen Relativität» – und ihrer von Lee betonten «Relationalität» – sprechen. Die kulturell-linguistische Position wurde in den 1950er Jahren gespalten. Es blieb die Sapir-Whorf-Hypothese als Forschungsaufgabe einer szientistisch operierenden Linguistik in der Ethnologie. Dort hatten Dorothy Lees Arbeiten, trotz aller Sorgfalt und Brillanz ihrer Analysen des Wintu, keinen Platz. Nach einer ganz grundlegenden Transformation ging Lees kulturell-linguistische Relativität der Weltanschauungen in eine medientheoretische Relativität über. Auch das Medien-Experiment, mit dem Carpenter und McLuhan den «bias» unterschiedlicher Medien testen wollten, und dessen Auswertung einen großen Teil von McLuhans *Report on Understanding New Media* einnimmt, geht auf eine direkte Auseinandersetzung mit Dorothy Lee zurück. Der Text, dessen Rezeption Edmund Carpenter in verschiedenen Medien anhand einer Multiple-Choice-Auswertung zur Geltung brachte, heißt *Thinking Through Language* und ist eine von Carpenter adoptierte Version der Ausführungen Dorothy Lees zur nicht-linearen Realitätsauffassung der Trobriander (nach und gegen Malinowski). Der Vorgang könnte kaum symbolträchtiger sein, und er fasst die Entstehung der kanadischen Medientheorie im Kern zusammen. Was im einzigen empirischen Medien-Experiment von Carpenter und McLuhan als «media bias» getestet wurde, war die Fähigkeit zur Rezeption einer Explikation

der «linguistischen Relativität» in verschiedenen Medien.⁵⁰ Selbst die ganz konkrete Botschaft, durch die der «media bias» zur Botschaft einer Theorie gemacht werden sollte, stammte von Dorothy Lee.

Auf diese Weise hat Dorothy Lee entscheidenden Einfluss auf die Entstehung einer kulturwissenschaftlich informierten Medientheorie gehabt, während die linguistische Sapir-Whorf-Bewegung spätestens unter dem Eindruck von Ekkehard Malotkis Arbeit über Zeit- und Raumkategorien der Hopi zusammenbrach und sich seitdem neu formieren musste.⁵¹ Dorothy Lee verbandte viele Jahre ihres Lebens darauf, mit Studierenden aus den Ländern der sogenannten Dritten Welt zu arbeiten, die zur Ausbildung in die USA kamen.⁵² Dies tat sie nicht aus einem vagen Unwillen, sich mit der akademischen Ethnologie zu arrangieren, sondern weil sie an einem Dialog interessiert war, der zwischen Forschung und Lehre keinen Unterschied machte. Daher muss man sie nicht nur als Pionierin der Medientheorie, der Symbolischen Anthropologie und einer anthropologischen Reflexivität bezeichnen, sondern auch als Wegbereiterin einer forscherschen Zusammenarbeit, wie sie sich heutzutage beispielsweise in akademisch gestützten, aber indigen kontrollierten tribalen Sprachrevitalisierungsprogrammen realisiert.⁵³ Dass dabei regelmäßig auch elektronische – d. h. nonlineare – Medien zum Einsatz kommen, hätte sie bestimmt mit Begeisterung zur Kenntnis genommen.

¹ Edmund Carpenter, Marshall McLuhan (Hg.), *Explorations: Studies in Culture and Communication*, Nr. 7, März 1957, 32–72; 85 f.

² Ebd., 4–29; 74–84; 99–116.

³ Dorothy Demetracopoulou Lee, *Lineal and Nonlinear Codifications of Reality*, in: Edmund Carpenter und Marshall McLuhan (Hg.) *Explorations in Communication. An Anthology*, Boston (Beacon Press) 1960, 162–179, hier 136.

⁴ John E. Joseph *The Immediate Sources of the Sapir-Whorf Hypothesis*, in: *Historiographica Linguistica*, Nr. 3, 23. Jg., 1996, 365–404.

⁵ Franz Boas, *Introduction*, in: *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 40. Jg., 1911 (*Handbook of American Indian Languages*), 1–83.

⁶ Albert A. Gallatin, *A Synopsis of the Indian Tribes of North America*, in: *Transactions and Collections of the American Antiquarian Society*, 2. Jg., 1836, 1–422.

⁷ Regna Darnell, *Linguistic Change and the Study of Indian Languages from Colonial Times to the Present*, in: Philip J. Deloria und Neal Salisbury (Hg.), *A Companion to American Indian History*, Oxford (Blackwell) 2004, 175–192.; George W. Stocking Jr., *The Boas Plan for the Study of American Indian Languages*, in: Dell Hymes (Hg.), *Traditions and Paradigms in the History of Linguistics*, Bloomington (Indiana Univ. Press) 1974, 454–484.

⁸ Thomas C. Patterson, *A Social History of Anthropology in the United States*, Oxford (Berg) 2001, hier 72.

⁹ Dorothy Demetracopoulou Lee, *The Cultural Curtain*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Nr. 323, 1959, 120–128.

¹⁰ Edward T. Hall, *The Silent Language*, New York (Doubleday) 1959.

¹¹ Jeffrey Ehrenreich, *Epilogue. Autonomy and Community in the Life of Dorothy Lee*, in: Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, Prospect Heights (Waveland Press) 1988, 175–180.

¹² Cora DuBois und Dorothy Demetracopoulou Lee, *Wintu Myths*, in: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Nr. 5, 28. Jg., 1931,

279–403; Ehrenreich, *Epilogue*, 175–180; Victor Golla, *California Indian Languages*, Berkeley (Univ. of California Press) 2011, 42.

¹³ Frank R. LaPena, Wintu, in: Robert F. Heizer (Hg.), *California*, Washington D.C. (Smithsonian Institution) 1978 (*Handbook of North American Indians*, Bd. 8), 324–340.

¹⁴ Cora DuBois, Wintu Ethnography, in: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Nr. 1, 36. Jg., 1935, 1–148; Marc Dadigan, *Wintu Massacre: A Very Sacred Area Where Some Very Bad Things Happened*, in: *Indian Country Today Media Network*, dort datiert 29.07.2013, <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2013/07/29/learning-about-californias-wintu-massacre-and-friendship-feasts-150611>, gesehen am 18.6.2014.

¹⁵ Dorothy Demetracopoulou Lee, *Stylistic Use of the Negative in Wintu*, in: *International Journal of American Linguistics*, Nr. 2, Jg. 12, 1946, 79–81.

¹⁶ Dorothy Demetracopoulou Lee, *The Linguistic Aspect of Wintu Acculturation*, in: *American Anthropologist*, 45 Jg., 1943, 435–440, hier 435.

¹⁷ Dorothy Demetracopoulou Lee, *The Loon Woman Myth. A Study in Synthesis*, in: *Journal of American Folk-Lore*, 46. Jg., 1933, 101–128.

¹⁸ Dorothy Demetracopoulou Lee, *Conceptual Implications of an Indian Language*, in: *Philosophy of Science*, Nr. 1, 5. Jg., 1938, 89–102; Dorothy Demetracopoulou Lee, *A Wintu Girls' Puberty Ceremony*, in: *New Mexico Anthropologist*, Nr. 4, 4. Jg., 1940, 57–60; Dorothy Demetracopoulou Lee, *The Place of Kinship Terms in Wintu Speech*, in: *American Anthropologist*, Nr. 1, 42. Jg., 1940, 604–616; Dorothy Demetracopoulou Lee, *Some Indian Texts Dealing with the Supernatural*, in: *The Review of Religion*, Nr. 4, 5. Jg., 1941, 403–411; Dorothy Demetracopoulou Lee, *Noun Categories in Wintu. The Generic and the Particular*, in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, Nr. 3/4, 67. Jg., 1942, 197–210; Dorothy Demetracopoulou

- Lee, The Linguistic Aspect of Wintu Acculturation, in: *American Anthropologist*, 45. Jg., 1943, 435–440; Dorothy Demetracopoulou Lee, Categories of the Generic and the Particular in Wintu, in: *American Anthropologist*, 46. Jg., 1944, 362–369; Dorothy Demetracopoulou Lee, Linguistic Reflection of Wintu Thought, in: *International Journal of American Linguistics*, Nr. 4, 10. Jg., 1944, 181–187; Dorothy Demetracopoulou Lee, Stylistic Use of the Negative in Wintu, in: *International Journal of American Linguistics*, Nr. 2, 12. Jg., 1946, 79–81.
- 19 Edmund Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, in: Donald Theall (Hg.) *The Virtual Marshall McLuhan*. Montreal (McGill Queens Univ. Press) 2001, 236–261, hier 239.
- 20 Otis Lee, Social Values and the Philosophy of Law, in: *Virginia Law Review*, 32. Jg., 1946, 808; Otis Lee, *Existence and Inquiry*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1949.
- 21 Dorothy Demetracopoulou Lee, *Freedom and Culture*, Prospect Heights (Waveland Press) 1959, 15.
- 22 Tracy Marks [o. T., Kundenrezension auf Amazon.com], dort datiert 18.9.2006, <http://www.amazon.com/Freedom-Culture-Dorothy-D-Lee/dp/0881333034>, zuletzt gesehen am 30.6.2014.
- 23 John Bishop und Harald E.L. Prins, Edmund Carpenter. *Explorations in Media & Anthropology*, in: *Visual Anthropology Review*, Nr. 2, 17. Jg., 2001, 110–140.
- 24 Dorothy Demetracopoulou Lee, *Valuing the Self. What We Can Learn From Other Cultures*, Englewood Cliffs (Prentice Hall) 1976.
- 25 Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, 239.
- 26 Ehrenreich, Epilogue, 179.
- 27 Dorothy Demetracopoulou Lee, Ruth Fulton Benedict (1887–1948), in: *The Journal of American Folklore*, 62. Jg., 1949, 345–347.
- 28 LaPena, Wintu, 324–340.
- 29 John A. Lucy, *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 1992 (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 12), hier 70.
- 30 Lee, *Freedom*, 1.
- 31 Lucy, *Language*, 71.
- 32 Lee, *Freedom*, 3.
- 33 Lee, Benedict, 346.
- 34 Lee, Codifications, 143, Herv. CB.
- 35 Ebd., 143–144.
- 36 Lucy, *Language*, 72.
- 37 Ebd., 72.
- 38 Lee, Codifications, 144–146.
- 39 Ebd., 150.
- 40 Ebd., 154.
- 41 Ein Begriff, den Hoijer auf dieser Konferenz prägte, vgl. Harry Hoijer (Hg.), *Language in Culture: Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture*, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1954.
- 42 Stephen O. Murray, *Theory Groups and the Study of Language in North America: A Social History*, Amsterdam (Benjamins) 1994 (Studies in the History of the Language Sciences, Bd. 69), 200; Hoijer, *Language*, 236.
- 43 Gemeint war, obwohl dieser mit der Auseinandersetzung nichts zu tun hatte, Noam Chomsky.
- 44 Roger M. Keesing, Review of «Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology» by Clifford Geertz, in: *American Ethnologist*, Nr. 3, Jg. 1985, 554–555.
- 45 Allerdings haben sie vor kurzem eine sachlichere Behandlung erfahren, und zwar von John Leavitt in einem Abriss der Geschichte «linguistischer Relativität» (2011), der Lees Schriften zwar kurz, aber inhaltlich zutreffend zwischen Sapirs und Whorfs Schriften zum Thema einordnet, und damit allem Anschein nach auch einen Spielraum für die mögliche Anerkennung von Lees Priorität (1938) vor Whorf lässt, vgl. John Leavitt, *Linguistic Relativities: Language Diversity and Modern Thought*, Cambridge (Cambridge Univ. Press) 2011; Dorothy Demetracopoulou Lee, Conceptual Implications of an Indian Language, in: *Philosophy of Science*, Nr. 1, Jg. 5, 1938, 89–102.
- 46 Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, 240.
- 47 Marshall McLuhan, *Report on Project in Understanding New Media*, Washington (National Association of Educational Broadcasters, Urbana, Illinois), Juni 1960, Ann Arbor (University Microfilms), 1.
- 48 Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, 238–239.
- 49 Edmund Carpenter, The New Languages, in: Edmund Carpenter und Marshall McLuhan (Hg.) *Explorations in Communication. An Anthology*, Boston (Beacon Press) 1960, 162–179, hier 162.
- 50 McLuhan, *Report*, 159.
- 51 Ekkehart Malotki, *Hopi-Raum: Eine sprachwissenschaftliche Analyse der Raumvorstellungen in der Hopi-Sprache*, Tübingen (Narr) 1979; Ekkehart Malotki, *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*, Berlin (Mouton) 1983 (Trends in Linguistics Studies and Monographs, Bd. 20).
- 52 Ehrenreich, Epilogue, 175–180.
- 53 Darnell, *Linguistic Change*, 175–192.