

Die politiek van die estetiese in 'n postkoloniale konteks: menswaardigheid en vryheid van uitdrukking in die debat rondom Brett Murray se skildery *The Spear*

Jaco Barnard-Naudé en Pierre de Vos

Jaco Barnard-Naudé: Departement Privaatreg, Universiteit van Kaapstad

Pierre de Vos: Departement Publiekreg, Universiteit van Kaapstad

Opsomming

Hierdie artikel behels 'n regsfilosofiese bespreking van die polemieë oor die uitstalling en publikasie van Brett Murray se skildery *The Spear*. Die artikel plaas die skildery binne die Suid-Afrikaanse postkoloniale konteks en binne die parameters van die postkoloniale kritiek as 'n benadering tot die skildery. Vervolgens word die regsposisie aangaande die vermeende konflik tussen die reg op vryheid van spraak en die reg op beskerming van menswaardigheid krities bespreek. Die skrywers kom tot die gevolgtrekking dat die reg op vryheid van spraak hoogstens in hierdie konteks as 'n geregverdigde beperking van die reg op beskerming van menswaardigheid beskou kan word. Die artikel sluit af met 'n bespreking van die spanning tussen etiek en regspolitek. In hierdie verband word die geweld van representasie (*mimesis*) bespreek en word die slotsom bereik dat *The Spear* se steun op koloniale kategorieë van uitbeelding sigself (as doeltreffende politieke kommentaar in die naam van die Ander) vernietig het.

Trefwoorde: Brett Murray; estetiese; etiek; geweld; kolonialisme; Emmanuel Levinas; Achille Mbembe; Jean-Luc Nancy; menswaardigheid; politieke; postkoloniale kritiek; representasie; *The Spear*; vryheid van uitdrukking; Jacob Zuma.

Abstract

The politics of the aesthetic in postcolonial context: human dignity and freedom of expression in the debates surrounding Brett Murray's painting *The Spear*.

The controversy around Brett Murray's painting titled *The Spear*, in which Jacob Zuma is depicted in the style of a famous poster of Vladimir Lenin – but with his genitals exposed – creates the space for responsible and informed debate about the politics of representation in South Africa against the larger background of respect for the South African Constitution and the authors' view of this document as embodying a post-liberal vision.

The authors argue that it must be recognised that such a debate around the meaning and effect of *The Spear* occurs within a specific South African post-apartheid (and thus post-colonial) context. As Achille Mbembe points out, the post-colonial critique of society derives, on one hand, from the anti-colonial and anti-imperialist struggle and on the other hand from aspects of the Western philosophical tradition. It aims at exposing the inherent violence underlying a specific conceptualisation of Reason. In the context of his post-colonial analysis Mbembe warns all South Africans against the dangers that arise for the *polis* when individuals are no longer capable of thinking for themselves and severely constricted space remains for meaningful debate, resistance and (artistic) expression in a country when this has the potential to be potentially hurtful to others. This danger emerges especially in situations where the intellectual space is closed off in the name of perverse notions of racial solidarity which in effect disregards respect for human dignity in the name of consolidating political power for post-colonial elites.

Against this complex post-colonial background the question arises as to how to engage meaningfully with a work of art like *The Spear*, especially given the atmosphere of very real anger and fear created by the exhibition of the painting, an atmosphere within which absolute loyalty is demanded from the group in order to advance the narrow, self-serving notion of solidarity of those still being haunted by the effects of colonial exploitation and oppression. In this context Mbembe refers to the re-emergence of “official culture”, warning that “[o]fficial culture is the name for the process by which a ruling elite seeks to tame and domesticate its population by establishing official distinctions between the accepted and the unacceptable, the permitted and the forbidden, the normal and the abnormal. It is the process by which it coerces its subjects into internalising and reproducing truths not of their own making.”

The authors argue that the start of any meaningful debate about *The Spear* cannot ignore this context. Nevertheless it must also be founded on a sober analysis of the constitutionally protected value of human dignity, a value that runs like a golden thread throughout the (post-colonial) South African Constitution. The authors analyse the meaning of this value against the background of a more detailed discussion of the protection afforded in South African law to the right to an individual person’s human dignity. They point out that in the South African constitutional context the protection of the dignity of all individuals must be balanced against the protection of the right to freedom of expression, which includes the right to artistic expression. The authors argue, through a detailed analysis of the South African law of defamation, that the legal consequences of a work of art which provides political commentary on one of the most powerful individuals in South Africa must (at least in the legal sense) be assessed differently from those of a picture manufactured by schoolboys as part of a schoolboy prank. Regardless of the ethical and aesthetic criticism that could be levelled against the work of art, legally, the depiction of a country’s president in a bona fide work of art with his genitals showing would not normally be regarded as unlawful in South African law. Although South African courts have not provided a definitive answer to this legal question, the authors contend that in a case like the one raised by *The Spear* the right to artistic expression and the right to provide political commentary on the moral and political character of a sitting president should weigh more heavily with a court than the important right of the individual to have his or her dignity respected and protected. Striking the balance in this manner is necessary to advance a culture of openness and the constitutional culture of pluralism and respect for diversity.

Despite this conclusion about the legal right to produce the painting, the authors nevertheless engage in further critical reflection on the aesthetic and ethical questions relating to the creation and reception of *The Spear*, asking questions about the manner in which the painting depicts and appropriates the Other. Pointing to the fact that in the work of Emmanuel Levinas the inability of Western ontology to imagine ethical relationships is critiqued, the authors endorse the view expressed by Levinas that in the attempt by Western discourse to imagine the Other, that discourse claims the Other as an incidence of the Self. This claiming or possession of the Other can be viewed as a form of violence, because totalising thought inevitably depicts the Other in terms of the Self or of what is known. Relying on this idea of violence the authors analyse *The Spear* and argue that its mere creation and exhibition could be depicted as ethically violent. This is, first, because it is a depiction of another and because it represents an external intervention in the South African political milieu. They also follow and endorse Mbembe's argument that the painting is violent and unsuccessful as political commentary because it constitutes an unimaginative perpetuation of colonial representative categories. The authors conclude by pointing out the inevitable tension that will arise in a case like this between the ethical and the legal responsibilities of those involved, noting the inevitable complexity that will always arise in trying to understand the meaning and the effects of a work of art as controversial as *The Spear* and to try and respond in an ethically responsible manner to it.

Keywords: Brett Murray; aesthetics; ethics; colonialism; freedom of expression; human dignity; Emmanuel Levinas; Achille Mbembe; Jean-Luc Nancy; political; postcolonial critique; representation; *The Spear*; violence; Jacob Zuma.

[A] battle fought yesterday over the promises of emancipation and the illusions and disillusion of history continues today on aesthetic terrain.*

1. Inleiding

Brett Murray se skildery *The Spear*,¹ waarin president Jacob Zuma uitgebeeld word met ontblote genitalieë, handel oor veel meer as die vraag of die skildery verban moet word, omdat dit (en die publikasie daarvan in die dagblad *City Press*) Zuma, sy meerdere eggenote en sy kinders verneder. Dit gaan ook oor meer as die vraag of dit die waardigheid van alle swart mans (selfs dié wat nie teen die skildery beswaar aanteken nie) en selfs die waardigheid van swart vroue aantas. Aan die ander kant gaan dit ook om meer as die vraag of die skildery, as 'n kunstenaar se artistieke uitdrukking, ten alle koste beskerm behoort te word – selfs al word dit in sommige kringe as 'n platvloerse, onaandoenlike en afgeleide kunswerk beskou.

Die vraag behoort ook gevra te word of die werk Zuma verkleineer het (en dus sy goeie naam, eergevoel en reputasie beskadig het), gegewe die agtergrond van sy openbare en patriargale vertoon van sy seksualiteit. Behoort die vernedering van 'n politikus aan die hand van 'n kunswerk ooit gevier te word, of moet dit te alle tye verwerp word? Maak dit 'n verskil wie die politikus is? In welke mate behoort die grondwetlike reg op die vryheid van uitdrukking afgeweg te word teen die reg op menswaardigheid? Teen die agtergrond van Suid-Afrika se koloniale en apartheidsgeskiedenis, sal die uitbeelding van 'n swart man met ontblote geslagsdele nodeloos gevoelens van vernedering en woede by sommige mense

ontlok? Wys die reaksie op die skildery dat die oorgrote meerderheid Suid-Afrikaners preuts, woedend en dweepsiek is, en selfs rassistiese, seksistiese en antidemokratiese uitgangspunte huldig? Word die skildery gebruik om die idee af te dwing dat dit ongeoorloof is om die ANC en sy leiers as die enigste geldige verteenwoordigers van die onderdruktes te kritiseer? Kan of behoort die vernedering van een persoon ooit beskou te word as van toepassing op alle persone van die betrokke ras, en indien laasgenoemde die geval is, volg sodanige beskouing nie die logika van apartheid wat alle swart mense gestraf het vir die "sonde" van een swart persoon nie?

Verder, wat is die status van die kunswerk in 'n demokrasie? Watter soort artistieke uitdrukking/kommentaar is onvanpas in die postkoloniale konteks? Met ander woorde, in watter mate verdien die kunswerk as die draer van 'n sekere politiek sensuur? In welke mate aanvaar die meerderheid Suid-Afrikaners en die meeste van ons leiers die grondwetlike aanvaarding van die reg van ander om hulself uit te druk? En wat is die perke van die reg op vryheid van uitdrukking?

In hierdie artikel beoog ons nie om enige van bogenoemde vrae onweerlegbaar te beantwoord nie. Ons beskou dit eerder as 'n geleentheid om ruimte te skep vir verantwoordelike en ingeligte gesprek, maar ook om 'n tentatiewe posisie aangaande hierdie onderwerp in te neem – 'n posisie wat hoofsaaklik deur die vereistes van die Grondwet en 'n postliberale begrip daarvan beïnvloed word.

Die artikel begin met 'n filosofiese beskouing van die postkoloniale kritiek, aangesien die diskoers oor *The Spear* plaasvind in die temporale (en ten minste ten dele in die epistemologiese) konteks van hierdie kritiek. Voorts beskou ons die regsposisie en spesifiek die aard van menswaardigheid soos dit in die Grondwet beskerm word teenoor die reg op vryheid van uitdrukking.

Die artikel eindig met 'n filosofiese beskouing van die verhouding tussen geweld en beeld/uitbeelding of beeltenis soos dit bedink word in die werk van onder andere Jean-Luc Nancy en, in die postkoloniale konteks, Achille Mbembe. Spesifieke aandag word gegee aan die vraag aangaande die politiek van die estetiese in die postkoloniale konteks. Die spanning tussen etiese en regsverpligtinge in hierdie konteks word ook verwoord. In hierdie verband verwys die artikel ten slotte na kompleksiteit soos dit bespreek word in die werk van die ontslape filosoof Paul Cilliers.

2. Die postkoloniale konteks

2.1 Die postkoloniale soeke na erkenning van die Ander

Temporaal en histories-kontekstueel gesproke verwys die term *postkoloniaal* primêr na die tyd wat aanbreek na kolonisasie of dan by die formele onafhanklikheidswording van 'n kolonie wat gepaardgaan met 'n verdere formele beëindiging van Westerse koloniale

verhoudings van afhanklike en ondergeskikte gebiede.² In Suid-Afrika val die postkoloniale tyd saam met die tydperk wat dikwels as die "postapartheid-era" beskryf word. Daar moet dus van meet af aan beklemtoon word dat hierdie artikel as uitgangspunt stel dat die skilder en uitstalling van *The Spear* en die diskoers daaromheen onmiskenbaar plaasvind in 'n postkoloniale tydsgreep en binne daardie konteks benader behoort te word.

Met die aanbreek van die postkoloniale tydperk kom die postkoloniale studies of kritiek dan ook na die geesteswetenskappe. In hierdie verband kan saamgestem word met Ashcroft, Griffiths en Tiffin³ dat die term *postkoloniale studies* gebruik behoort te word om die geheel van die ryk en diverse praktyke wat deel van die postkoloniale samelewings uitmaak, te beskryf, vanaf die oomblik van kolonisasie tot die hede. Soos die skrywers aandui: "[C]olonialism does not cease with the mere fact of political independence and continues in a neo-colonial mode to be active in many societies."⁴ Daar kan egter nie ontken word nie dat postkoloniale studies, epistemologies gesproke, 'n sterk verband met postmodernisme en poststrukturealisme handhaaf, en in 'n sekere sin "vloei" postkoloniale studies dus uit die breër epistemologie van die poststrukturealisme wat in Europa teen die einde van die Tweede Wêreldoorlog posvat.⁵

Die Kameroense denker Achille Mbembe dui aan dat die postkoloniale kritiek aan die een kant afgelei word van die antikoloniale en anti-imperialistiese stryd. Aan die ander kant steun dit op die Westerse filosofiese erfenis en die dissiplines waaruit die Europese geesteswetenskappe bestaan. Die postkoloniale kritiek stel dit ten doel om die inherente geweld in 'n bepaalde konsep van rede aan te toon. Verder beklemtoon dit die teenstrydighede tussen die Europese moraalfilosofie en die praktiese toepassing daarvan.⁶

In die vroeër werk van Spivak⁷ gaan dit in die postkoloniale kritiek om 'n verzet teen die Europese of Westerse Subjek se pogings om 'n Ander op te lewer wat eenvoudig die Westerse Subjek se subjekstatus sal konsolideer. Met ander woorde, die postkoloniale kritiek behels juis 'n verzet teen die onderdrukking en uitbuiting van die Ander, en spesifiek die nie-Westerse Ander. Met verwysing na Derrida se werk oor grammatologie argumenteer Spivak dat die niefallogosentriese denke nog geskryf moet word, dat dit in 'n sekere sin skuil in die oop spasies van die Europese teks: "That inaccessible blankness circumscribed by an interpretable text is what a postcolonial critic of imperialism would like to see developed within the European enclosure as *the place* of the production of theory."⁸

Mbembe sluit hierby aan deur die idee van *ontologiese* radikale onvoltooidheid in postkoloniale kritiek te beklemtoon deur sy gedagtes oor 'n mens(lik)heid-in-wording – die menslikheid en mensdom wat na vore sal tree wanneer die koloniale figure van onmens(lik)heid en rasverskil eindelijk oorskadu word. Die postkoloniale kritiek steun in hierdie verband ook op 'n begrip van onbewuste selfhaat: "Racism in general, and colonial racism in particular, represents the transference of this self-hatred to the Other."⁹ Hierdie Ander is die gekoloniseerde Ander op wie hierdie selfhaat geprojekteer word. Derdens steun postkolonialisme op die kritiek van die Westerse subjek as 'n subjek wat slegs deur herhaalde verwysing na homself tot stand kom: "[P]ostcolonial thinking stresses the fact that identity

arises from multiplicity and dispersion, that self-referral is only possible in the in-between, in the gap between mark and demark, in co-constitution.”¹⁰

Vir Mbembe is postkoloniale denke en die kritiek van Westerse humanisme en universalisme egter nie ’n doel op sigself nie. Vir hom gaan dit daarvoor om ’n weg te baan vir die moontlikheid van ’n politiek van die medewese:

The prerequisite for such a politics is the recognition of the Other and of his or her difference. I believe that this enrolment in the future, in the interminable quest for new horizons for man through the recognition of the Other as fundamentally human is an aspect of this thinking that is all too often forgotten.¹¹

2.2 Nasionalisme as postkoloniale probleem

Alhoewel die postkolonialisme die idee van die "nasie" ondersteun as een van die belangrikste wyses waarop imperiale oorheersing teengestaan kan word,¹² waarsku dit terselfdertyd teen die grootste gevaar van die nasionalisme, naamlik dat die nasionale bourgeoisie nasionalisme kan aanwend ten einde sy eie mag te konsolideer. Ashcroft e.a.¹³ identifiseer hierdie deurskerming van die gevare van nasionalisme as ’n algemene postkoloniale tendens en waarsku dat die oornam van hegemonistiese koloniale beheer deur ’n nasionalistiese bourgeoisie telkens ontaard in ’n herhaling van die toestande waarteen dit in die eerste plek in opstand gekom het: "It develops as a function of this control, a monocular and sometimes xenophobic view of identity and a coercive view of national commitment." Chatterjee¹⁴ verwys na hierdie probleem as "amptelike nasionalisme", aangesien dit neerkom op die gebruik van die staatsmag en -meganismes ten einde kulturele homogeniteit op te lê.

Wat Suid-Afrika betref, waarsku Mbembe¹⁵ in ’n belangrike vroeër artikel, wat in hierdie dae die ronde doen op sosiale netwerke, teen die gevare van wat hy beskryf as die "huwelik" van chiliasme ("millenarianisme"), nativistiese opwekkingsprediking en politiek wat tot die ondersteuningsbasis van president Zuma behoort. Mbembe beklemtoon dat ’n soortgelyke huwelik vir baie lank die ruggraat van wit oppermagtigheid in Suid-Afrika was. Mbembe skryf: "The emergence, now, of a ‘democratic mob’ led by self-appointed champions of the poor who claim to speak for the ‘common man’ is itself the result of recent seismic shifts in the realm of South African political culture.”¹⁶ In hierdie verband verwys hy met goedkeuring na Moeletsi Mbeki se vergelyking tussen die huidige politieke situasie in Suid-Afrika en die Xhosa-veeslagtings van 1856 en 1857. Met die aanbreek van die tyd van die slagtings was die Xhosa-nasie reeds deur Britse kolonialisme getraumatiseer en ontwortel. ’n Aantal profete verskyn in hierdie tyd. Hulle gee te kenne dat hulle die vermoë het om al die Xhosas se vee uit die dood op te wek. Een van hierdie profete was ’n 16-jarige meisie, Nongqawuse. Volgens ’n visioen op die walle van die Gxarharivier verskyn die voorvaders aan haar met die boodskap dat indien die Xhosas al hulle vee om die lewe bring, die dooies sal opstaan en al die blankes die see ingedryf sal word. Nongqawuse se oom, Mhalakaza, het hierdie visioen aan die volk oorgedra en in Februarie 1856 het die Xhosas hul vee begin uitwis: "They destroyed all their food and did not sow crops for the future. Stored grain was thrown away.

No further work was to be done. Days passed and nights fell. The resurrection of the dead Xhosa warriors never took place".¹⁷ Volgens J.B. Peires¹⁸ het die Xhosa 400 000 stuks vee om die lewe gebring en het 40 000 Xhosas gedurende hierdie periode weens hongersnood gesterf.

Mbembe gebruik bogenoemde geskiedenis om sy idee van wat hy 'n Nongqawuse-sindroom in Suid-Afrika noem, uit te spel: "The Nongqawuse syndrome is a populist rhetoric and a millenarian form of politics which advocates, uses and legitimises self-destruction, or national suicide, as a means of salvation."¹⁹ Mbembe verwys spesifiek na 'n "falokratiese etos" wat deur beide wit en swart in Suid-Afrikaanse kultuur aangehang word. Volgens hom word die evangelistiese retoriek van hierdie kultuur aangevuur deur die oorblyfsels van 'n konserwatiewe stedelike, migrante, *lumpen*-kultuur – 'n kultuur wat verantwoordelik gehou kan word vir die grootste mensevergrype op die vasteland. 'n Gevaarlike deel van hierdie konteks is die hersegregasie van die openbare sfeer en die gevolglike wegdoening met die projek van nierassigheid. Hierdie verskuiwing gaan gepaard met 'n heraktivering van die geestelike ghetto: "To the continuing denial of white privilege, many blacks are responding with an exacerbated sense of victimisation and disempowerment."²⁰

Die kolonialisme van die gees was, nodeloos om te sê, een van die dodelikste wapens van die koloniale projek. Dit is gebruik om gedurende die periode van knegskap maksimum psigiese skade aan te rig deur konsekwent die boodskap aan die onderdruktes te stuur dat selfs al toon hul gedrag ooreenkomste met dié van die "beskaafdes", hulle nooit beskaafd of gelyk aan die gekoloniseerdes sal wees nie. Die bese kern van die apartheidsideologie was juis die rassistiese opvatting dat swart mense nie oor dieselfde vermoë as blankes beskik nie en dus nie rasionele interaksies met blankes kon hê nie, en ook nie hulle eie oordeel kon vel oor wat om te dink en hoe om op te tree nie.

In hierdie verband maak die Sloweense filosoof Slavoj Žižek 'n interessante opmerking.²¹ Žižek neem as uitgangspunt die koloniale opdrag dat die gekoloniseerdes die gedrag en kultuur van die "beskaafde" koloniste moet nastreef terwyl die oorheersers heimlik (en nie so heimlik nie) gedink het dat dit nooit moontlik was vir die gekoloniseerdes om "soos" of gelyk aan hulle te wees nie. Die kolonisering van die gees het bestaan uit hierdie beskadiging van die Ander, uit die boodskap dat die Ander gedoem is om te misluk nog voordat sy probeer het. Vir Žižek bestaan die koloniale mag se grootste vrees juis daarin dat die amptelike ideologiese versoek of opdrag bewaarheid sal word, met ander woorde dat die onderdrukke Ander werklik soos die koloniale mag sal word. Paradoksaal beteken dit dat die fundamentele en meer radikale reg van die onderdruktes juis bestaan in die aandrang op die reg om eenders te wees²² en nie in die reg om eenvoudig as 'n Ander erken te word nie. Later in hierdie artikel sal aangetoon word hoe hierdie reg op verskil in die konstitusionele hof se gelykheidsregspraak korreleer met die reg om eenders behandel te word.

Mbembe waarsku alle Suid-Afrikaners teen die gevare wat vir die *polis* ontstaan wanneer mense nie meer vir hulself dink nie en geen ruimte gelaat word vir sinvolle gespreksvoering, teenstand en (artistieke) uitdrukking nie, omdat dit potensieel moeilik en kwetsend kan wees – veral wanneer hierdie ruimtes afgesluit word in die naam van 'n perverse opvatting van ras-

solidariteit wat in werklikheid menswaardigheid ontken in die naam van 'n konsolidasie van politieke mag. Die vraag is dus uiteindelik steeds hoe om in die postkoloniale konteks sinvolle gesprek te genereer oor *The Spear* teen die agtergrond van die komplekse postkoloniale konteks, asook teen die agtergrond van woede en vrees waarin absolute lojaliteit aan die groep en 'n afwysing van menslike agentskap tot voordeel van 'n eng, selfdienende solidariteit vereis word. In hierdie verband verwys Mbembe²³ na die herontluiking van "amptelike kultuur":

Official culture is the name for the process by which a ruling elite seeks to tame and domesticate its population by establishing official distinctions between the accepted and the unacceptable, the permitted and the forbidden, the normal and the abnormal. It is the process by which it coerces its subjects into internalising and reproducing truths not of their own making.

Dit is egter onvanpas om die reg in te span in 'n poging om die gesag van "amptelike kultuur" te bevorder. Afriforumse saak teen Julius Malema²⁴ is 'n gepaste voorbeeld van 'n politieke liggaam wat hom tot die hof wend ten einde 'n politieke stryd te beslis oor die vraag aangaande wie oor die reg beskik om te besluit wat aanvaarbare uitdrukking van opinie, geloof of oortuiging behels. Hoewel reg en politiek dikwels met mekaar oorvleuel in 'n grondwetlike demokrasie, is dit verder te bevraagteken of die reg die mees geskikte ruimte vir wedersydse politieke gesprek oor *The Spear* is. Die rede vir hierdie "gebrek" van die reg is inherent in die aard van ons regsisteem: een party moet die saak wen en die ander moet verloor.

Die regsargumente aangaande die vraag of 'n finale interdik teen die Goodman-galery en die dagblad *City Press* toegestaan moet word ten einde die uitstalling en publikasie van 'n skildery (wat 'n subjek wat fisieke ooreenkomste met president Zuma toon, uitbeeld met ontblote genitalieë) op die onderskeie partye se webtuistes te verbied, het teen hierdie agtergrond plaasgevind. Alhoewel die aansoek om 'n interdik sedertdien onttrek is,²⁵ betrek die diskoers oor die skildery die betekenis van belangrike grondwetlike regte, begrippe en waardes. Hierdie artikel wil voorstel dat die begin van betekenisvolle gesprek (hetsy regsgebaseer al dan nie) oor *The Spear* geleë is in 'n sobere benadering tot die aard van grondwetlik beskermde menswaardigheid – 'n waarde wat soos 'n goue draad deur die hele (postkoloniale) Grondwet loop en die meeste menseregte, indien nie almal nie, in die handves van regte onderlê. Vervolgens sal, by wyse van 'n bespreking van die regsposisie, ingegaan word op die betekenis van hierdie grondliggende waarde en reg in ons Grondwet en gemenereg. Verder sal ons ook aandag skenk aan die verhouding tussen menswaardigheid en ander grondliggende waardes van die grondwetlike orde.

3. Die regsposisie

3.1 Menswaardigheid en die reg op verskil

Menswaardigheid is eerstens 'n fundamentele ideaal en waarde in die Suid-Afrikaanse Grondwet. Soos regter Kate O'Regan dit in die *Makwanyane*-saak stel: "The recognition and protection of human dignity is the touchstone of the new political order and is fundamental to the new Constitution."²⁶ Benewens hierdie belang is menswaardigheid ook 'n reg wat in artikel 10 van die Grondwet beskerm word. Artikel 10 se effek is tweërlei: dit erken die inherente menswaardigheid van "almal", maar dit bepaal voorts dat almal die reg op respek vir en beskerming van hul menswaardigheid het. Die regte in die handves van regte is egter nie absoluut nie. Soms bots fundamentele regte in die handves met mekaar en dan moet 'n hof hierdie regte teen mekaar afweeg ingevolge artikel 36 ten einde te bepaal of die beperking van een reg deur 'n ander plaasvind ingevolge algemeen geldende reg en redelik en regverdigbaar is in 'n oop, demokratiese samelewing wat gebaseer is op die waardes van menswaardigheid, gelykheid en vryheid. In die konteks van *The Spear* is die argument dat die reg op vryheid van uitdrukking van die kunstenaar met die artikel 10-reg op respek en beskerming van menswaardigheid bots.

Alvorens die afweging van bogenoemde regte verder oorweeg word, is dit toepaslik om sekere algemene opmerkings oor die aard van menswaardigheid te maak.

Immanuel Kant beskou menswaardigheid as gebaseer op die aanname dat menslike wesens oor ingebore morele waarde beskik.²⁷ Kant stel dit soos volg: "[B]ut that which constitutes the condition under which alone something can be an end in itself has not merely a relative worth, that is, a price, but an inner worth, that is, *dignity*."²⁸ Die mens beskik oor hierdie waardigheid omdat hy 'n rasonale wese is.²⁹ Met ander woorde, ons het waardigheid omdat ons vrye, morele agente is. Ons kan ons eie doelstellings navolg, ons eie besluite neem en ons gedrag ooreenkomstig rede rig. As menslike wesens word ons lewens dus nie eenvoudig of in die geheel deur eksterne wette van kousaliteit bepaal nie.³⁰ Volgens Kant behandel ons iemand met waardigheid wanneer ons hulle nie eenvoudig as 'n middel tot 'n doel beskou nie, maar terselfdertyd ook as 'n doel op sigself.³¹

Volgens hierdie Kantiaanse begrip van menswaardigheid beteken die opdrag om die menswaardigheid van ander te respekteer nie die plig om te alle tye op onbaatsugtige wyse morbid en plegtig respek vir die persoonlike gevoelens van ander te huldig nie. Daar word eerder van ons verwag om ander te respekteer as menslike wesens wat oor die vermoë beskik om rasoneel te dink en te redeneer.³² Met ander woorde, die Kantiaanse idee van waardigheid verbied die manipulasie van die medemens om ons eie doelstellings te bereik, ongeag hoe moreel bewonderenswaardig daardie doelstellings mag blyk te wees. Dit is duidelik dat hierdie opvatting van die betekenis van menswaardigheid resoneer met die postkoloniale doelstelling om 'n politiek van die medewese tot stand te bring.

Die Suid-Afrikaanse konstitusionele hof het hierdie Kantiaanse (of postkoloniale) verstaan van menswaardigheid reeds in sy vroeë regspraak aangeneem. In *National Coalition for Lesbian and Gay Equality v Minister of Justice*³³ bevind regter Laurie Ackermann dat die grondwetlike beskerming van menswaardigheid van almal in Suid-Afrika vereis "to acknowledge the value and worth of all individuals as members of our society". In dieselfde

saak oorweeg die hof menswaardigheid in die konteks van die Grondwet se gelykheidsbepalings. Die hof bevind soos volg:

The desire for equality is not a hope for the elimination of all differences. “The experience of subordination – of personal subordination, above all – lies behind the vision of equality.” To understand “the other” one must try, as far as is humanly possible, to place oneself in the position of “the other”. It is easy to say that everyone who is just like “us” is entitled to equality. Everyone finds it more difficult to say that those who are “different” from us in some way should have the same equality rights that we enjoy. Yet so soon as we say any ... group is less deserving and unworthy of equal protection and benefit of the law all minorities and all of ... society are demeaned. It is so deceptively simple and so devastatingly injurious to say that those who are handicapped or of a different race, or religion, or colour or sexual orientation are less worthy.

Hierdie aanhaling beklemtoon dus dat die aanvaarding van ontologiese verskil nie afbreuk mag doen aan die erkenning van ’n persoon se menswaardigheid nie. Regter Albie Sachs verwys na hierdie benadering as die reg op verskil. In die konteks van die gelykheidsbepaling skryf hy:

Equality means equal concern and respect across difference. It does not presuppose the elimination or suppression of difference ... Equality therefore does not imply a levelling or homogenisation of behaviour but an acknowledgment and acceptance of difference. At the very least, it affirms that difference should not be the basis for exclusion, marginalisation, stigma and punishment. At best, it celebrates the vitality that difference brings to any society.³⁴

Die konstitusionele hof se benadering tot substantiewe geregtigheid erken dus die reg op verskil en bepaal verder dat die ontologiese feit van verskil aanleiding gee tot die reg op eenderse behandeling.

In die *Ferreira*-saak³⁵ bevind regter Ackermann dat menswaardigheid ook onlosmaaklik verbonde is aan vryheid:

Human dignity has little value without freedom; for without freedom personal development and fulfilment are not possible. Without freedom, human dignity is little more than an abstraction. Freedom and dignity are inseparably linked. To deny people their freedom is to deny them their dignity.³⁶

Hoewel hierdie woorde deel van ’n minderheidsuitspraak gevorm het, is dit in ’n latere meerderheidsbeslissing van die konstitusionele hof bekragtig.³⁷ Regter Ackermann beklemtoon in sy uitspraak dat die erkenning en beskerming van menswaardigheid nie kan plaasvind waar individue nie oor die nodige vryheid beskik om hul eie keuses te kan uitoefen ten einde persoonlike ontwikkeling en vervulling na te streef nie. Aangesien die konstitusionele hof reeds bevind het dat menswaardigheid onderliggend is aan al die regte in die handves van regte,³⁸ sou ’n mens kon argumenteer dat die vryheidsregte in die handves in diens staan van die erkenning en beskerming van menswaardigheid.

Teen die agtergrond van wat in die vorige afdeling oor die rol van die bekragting van verskil in postkoloniale kritiek gesê is, behoort dit dus geregverdig te wees om na hierdie regsbenadering tot die verhouding tussen menswaardigheid, gelykheid, vryheid en verskil te verwys as 'n integrale deel van 'n postkoloniale regsfilosofie – 'n regsfilosofie wat verskil nie beskou as 'n rede vir onderdrukking nie, maar eerder as 'n bron van bevryding en van die herdenking van die gelyke menswaardigheid van almal. Uit die aard van die saak is dit die geval dat die reg nie van alle beweerde krenkings van menswaardigheid sal kennis neem nie. Hier onder sal gesien word dat die Kantiaanse verband tussen rede en menswaardigheid in ons reg verstaan word as die vereiste dat 'n regtens suksesvolle eis gebaseer op die krenking van menswaardigheid, onderworpe gestel word aan die vereiste dat sodanig beweerde krenking redelik moet wees, met ander woorde, die vereiste is dat 'n redelike persoon (ook) deur die beweerde subjektiewe inbreukmaking gekrenk sou voel.

3.2 Die lasterreg en die grondwetlike menswaardigheidsbelang in die konteks van die reg op vryheid van uitdrukking

Dit is belangrik om daarop te let dat daar in ons reg 'n verskil bestaan tussen die breë (Kantiaanse) begrip van menswaardigheid wat in die Grondwet erken en geartikuleer word en die enger gemeenregtelike begrip van *dignitas*. Die gemeenregtelike begrip word hier beperk tot 'n persoon se eergevoel, teenoor die grondwetlike begrip wat 'n breër aantal waardes vergestalt en verbind word met die ideale van gelykheid en vryheid.³⁹

Dit staan in ons reg vas dat enige persoon (insluitend die president) 'n reg het om nie onregmatig belaster te word nie, met ander woorde, hy het 'n reg op beskerming van sy reputasie (*fama*) in die oë van redelike persone. Verder beskik hy oor 'n gemeenregtelike reg op waardigheid (*dignitas*), wat beteken dat hy 'n reg het om sy eergevoel te beskerm teen die handelinge van ander. Maar soos reeds genoem, geld regte – ook die gemeenregtelike regte – nie absoluut nie. Die president se reg om nie belaster te word nie, word beperk in die sin dat die persoon wat die beweerde laster gepleeg het, 'n verweer kan opper. Hierdie verweer is potensieel tweërlei. Die verweerder kan aantoon dat regverdigingsgronde vir die beweerde laster bestaan. Hierdie regverdigingsgronde het die effek dat die andersins onregmatige laster as regmatig beskou sal word. Verder kan die verweerder steun op 'n gebrek aan *animus*, naamlik 'n gebrek aan die opsetelement wat in beginsel 'n vereiste is vir die suksesvolle onregmatige daad (*delik*) van laster. Tradisioneel bestaan die afwesigheid van onregmatigheid in meerdere verweere, byvoorbeeld dat die publikasie van die beweerde lasterlike materiaal waar en in die openbare belang is, dat die materiaal in 'n geprivilegieerde geval gepubliseer is, of dat die gepubliseerde materiaal billike kommentaar op ware feite daarstel. Die vraag is telkens of die publikasie van die materiaal redelik was.

Vanuit 'n regsoogpunt moet twee verwante maar verskillende vrae beantwoord word. Eerstens moet gevra word of 'n interdik in die saak toegestaan sou kon word om verdere uitstalling en publikasie van *The Spear* te verbied alvorens die hof 'n beslissing gemaak het of die kunswerk op president Jacob Zuma se gemeenregtelike reg op menswaardigheid (*dignitas*) inbreuk gemaak het. Dit is hoogs onwaarskynlik dat die hof so 'n interdik sou

toestaan. Ten einde die hof te oortuig dat interdik toegestaan behoort te word, sou Zuma se regsverteenvoerders op 'n oorwig van waarskynlikheid moet aantoon dat hy oor 'n duidelike reg beskik, dat inbreuk gemaak word op daardie reg, of dat daar 'n versuim was om ooreenkomstig die afdwinging van daardie reg op te tree en dat daar geen ander geskikte remedie is om die dreigende of volgehoue inbreukmaking op die reg tot 'n einde te bring nie.

Wat betref die vraag of daar inbreuk gemaak word op 'n "duidelike" reg, kan geargumenteer word dat dit betwisbaar is dat die skildery die President se menswaardigheid aantas op 'n wyse wat die aantasting regsaanvegbaar maak. Die kern van die President se saak word saamgevat in die volgende sin uit sy funderende beëdigde verklaring:

The portrait depicts me in a manner that suggests I am a philanderer, a womaniser and one with no respect. It is an undignified depiction of my personality and seeks to create doubt about my personality in the eyes of fellow citizens, family and children.⁴⁰

Hieruit is dit duidelik dat die President steun op 'n krenking van sy goeie naam of reputasie (*fama*). Gevolglik plaas die pleitstukke die saak streng binne die domein van die reg aangaande laster. Soos reeds genoem, kan daar egter slegs onregmatige inbreukmaking op die President se menswaardigheid (in hierdie eng gemeenregtelike sin) wees indien geen geldige regverdigingsgronde vir die inbreukmaking bestaan nie en, spesifiek, indien die hof bevind dat die boodskap wat deur die skildery oorgedra word, nie as billike kommentaar beskou kan word nie. Laasgenoemde vraag behoort beantwoord te word in die lig van die feit dat die President 'n verkose lid van 'n politieke party is en dat noodwendig van hom verwag sal word om erger vorme van openbare kritiek te verduur as die gewone landsburger. Gegewe die openbare beskikbare feite oor die President se private lewe, is dit onwaarskynlik dat 'n hof sal bevind dat kommentaar wat suggereer dat die President 'n vrouejagter is, nie billik is nie.

Die skildery sou verder ook geregte binne die konteks van die lasterreg geregverdig kon word deur 'n beroep op die grond van waarheid en openbare belang. Dit is dus hoegenaamd nie seker dat die President oor 'n "duidelike" reg in hierdie verband beskik nie.

Wat die laaste vereiste vir 'n suksesvolle beroep op die interdik betref, is dit belangrik om daarop te let dat 'n ander geskikte remedie bestaan, naamlik om die kunstenaar, die Goodman-galery en *City Press* vir laster te dagvaar. Totdat 'n lastersaak aanhangig gemaak word en suksesvol is, kan die interdik dus nie toegestaan word nie.

Maar die tweede vraag is of die President in 'n latere stadium wel suksesvol sou wees as hy 'n afsonderlike eis sou instel vir die krenking van sy menswaardigheid in die breër grondwetlike sin. Daar is geen klinkklare antwoord op die tweede vraag nie.

In die omstrede saak van *Le Roux v Dey*⁴¹ bevestig verskeie regters van die konstitusionele hof dat afgesien van die reg om nie belaster te word nie, elke persoon verder ook die reg op respek vir hul menswaardigheid het. Die hof bevestig dat eisers in die Suid-Afrikaanse gemene reg verskillende eisgronde tot hul beskikking het ten einde beskerming teen krenkende publikasies te bekom. Eerstens kan 'n persoon sy of haar reputasie (*fama*) beskerm

deur 'n gewone lastereis in te stel. Tweedens kan iemand wat persoonlik gekrenk voel, ook 'n eis instel vir die krenking van sy of haar menswaardigheid (*dignitas*).⁴² In dié saak het skoolseuns 'n foto van twee naakte mans wat oënskynlik besig was om mekaar te masturbeer, aangepas deur foto's van die skoolhoof en die adjunkhoof bo-op die bestaande gesigte aan te bring. Doktor Dey, die adjunkhoof, het die leerders gedagvaar vir laster, asook vir die krenking van sy menswaardigheid.

'n Eis wat gegrond is op die krenking van iemand se menswaardigheid word beoordeel op grond van beide 'n subjektiewe en 'n objektiewe element. Die subjektiewe element vereis dat die eiser persoonlik in sy of haar eer gekrenk moes gevoel het. Die objektiewe element vereis dat die persoonlike gevoel van gekrenktheid regtens relevant sal wees slegs as 'n redelike persoon ook gekrenk sou gewees het deur dieselfde foto of kunswerk van hom of haar.⁴³ Selfs al word 'n mens nie belaster nie, of selfs al is daar 'n regverdigingsgrond vir die laster aanwesig, beskerm die Grondwet ons subjektiewe gevoelens rakende ons gevoel van menswaardigheid.⁴⁴ Dit beteken egter nie dat enige persoon wat gekrenk voel in haar persoon, suksesvol sal wees met 'n eis dat haar menswaardigheid aangetas is nie. Die vereistes vir so 'n suksesvolle eis – in die konteks van *The Spear* – sal nou verder bespreek word aan die hand van die uitspraak van regters Froneman en Cameron in die *Dey*-saak.

Eerstens sal president Zuma moet aantoon dat die kunstenaar en ander wat kopieë van die kunswerk versprei het, die bedoeling gehad het om sy eer te krenk, dat hulle dus oor die nodige *animus iniuriandi* beskik het. *Animus iniuriandi* vereis nie dat die kunstenaar enige kwade gevoelens jeens die geteikende persoon (in dié geval president Zuma) hoef te gekoester het of spesifiek ten doel moet gehad het om die persoon se eer te krenk nie.⁴⁵ Al wat benodig word, is dat die kunstenaar daarvan bewus moet gewees het dat die voorstelling onregmatig was, dat daar dus 'n onregmatigheidsbewussyn teenwoordig was. Die toets is subjektief.⁴⁶ 'n Verweerder wat aanvoer dat hy of sy nie die nodige *animus iniuriandi* gehad het nie, dra die onus om te bewys dat hy of sy, op 'n oorwig van waarskynlikheid, nie oor die nodige *animus iniuriandi* beskik het nie.⁴⁷ Alhoewel Brett Murray aangedui het dat dit nie sy bedoeling was om die President persoonlik seer te maak of sy menswaardigheid te krenk nie,⁴⁸ sou 'n mens kon argumenteer dat Murray wel oor die nodige *animus iniuriandi* beskik het, aangesien hy sekerlik ten minste die moontlikheid voorsien het dat die kunswerk krenkend kon wees, en hom met hierdie moontlikheid versoen het (*dolus eventualis*).

Tweedens is president Zuma se persoonlike interpretasie van die kunswerk belangrik. Hy sal moet aantoon dat hy persoonlik deur die kunswerk in sy eer gekrenk gevoel het. Gekrenkte gevoelens is 'n noodsaaklike bestanddeel vir 'n suksesvolle eis gegrond op die aantasting van iemand se menswaardigheid.⁴⁹ Die subjektiewe vraag sal beantwoord word deur te ondersoek of die geteikende persoon persoonlik deur die kunswerk gekrenk is. President Zuma het in sy aansoek aangevoer dat die kunswerk verwyder behoort te word, aangesien die skildery gesuggereer het dat hy 'n vrouejagter sonder respek is en dit 'n onwaardige uitbeelding van sy persoonlikheid daarstel ten einde twyfel aangaande sy karakter by medeburgers, familie en kinders te wek.⁵⁰

Soos reeds genoem, blyk hierdie stelling meer gemik te wees op die President se reputasie en nie soseer op die President se persoonlike gevoel dat hy gekrenk gevoel het nie. In 'n hofspraak sou die President genoep wees om te getuig hoe die kunswerk hom persoonlik laat voel het en dat hy persoonlik diep seergemaak is deur die kunswerk en dat dit hom gekrenk laat voel het, nie omdat dit sy reputasie by die breër publiek geknou het nie, maar omdat dit hom persoonlik minderwaardig laat voel het. Gebaseer op die bestaande hofstukke sou die President dus nie met 'n eis kon slaag nie, maar as daar 'n verhoor sou plaasvind, sou die President wel kon getuig dat die kunswerk hom verneder laat voel het. Indien hy dit sou doen, sou voldoen kon word aan die eerste vereiste vir 'n suksesvolle eis gebaseer op menswaardigheid.

Derdens sal daar beslis moet word of die uitstalling en publikasie van 'n kunswerk wat ten doel het om kommentaar te lewer op die politieke bestel in Suid Afrika en wat die President van die land met ontblote geslagsdele uitbeeld, onregmatig is. Dit is 'n vraag wat objektief beoordeel moet word.⁵¹ Die uitstalling en publikasie sal onregmatig wees slegs indien die gekrenkte gevoelens van die President sodanig was dat die hof daarvan kennis behoort te neem. Die konstitusionele hof het dit duidelik gestel dat nie elke subjektiewe gevoel dat menswaardigheid gekrenk is, deur die reg as belangrik genoeg geag sal word om dit regtens te beskerm nie.⁵² Daarom moet objektief beoordeel word of die reg dit redelik sal ag dat die gekrenkte persoon in sy of haar menswaardigheid te na gekom is aan die hand van die heersende gemeenskapswaardes.⁵³ Soos die appèlhof dit in *Delange v Costa*⁵⁴ stel:

This is an objective test. It requires the conduct complained of to be tested against the prevailing norms of society (i.e. the current values and thinking of the community) in order to determine whether such conduct can be classified as wrongful. To address the words to another which might wound his self-esteem but which are not, objectively determined, insulting (and therefore wrongful) cannot give rise to an action for injuria.

Die objektiewe element is nodig om te verhoed dat ons howe oorval word deur 'n stortvloed eise deur hipersensitiewe mense.⁵⁵ Die vraag in elke geval sal wees of redelikerwys gesê kan word dat die persoon se eie gevoel van sy of haar sin vir selfrespek (*self-esteem*) aangetas is. Dit gaan hier nie oor hoe ander in die samelewing – insluitende lede van die ANC – deur die kunswerk geraak is nie, maar oor hoe president Zuma self daardeur geraak is. Dit is belangrik om daarop te let dat die objektiewe vraag of dit objektief gesproke redelik geag sou kon word dat iemand persoonlik gekrenk voel deur 'n kunswerk, ook ag moet slaan op ander grondwetlike norme en waardes en dat die toets die waardes moet inkorporeer.⁵⁶ Die vraag is of daar ander grondwetlike waardes is wat 'n hof sal oorreed dat die andersins krenkende uitbeelding van 'n president nietemin redelikerwys nie onregmatig is nie en wat die President sal verhoed om 'n suksesvolle aksie te loods omdat sy persoonlike menswaardigheid gekrenk is. In die *Dey*-saak het regters Froneman en Cameron beslis dat daar ten spyte van ander grondwetlike waardes tog bevind kon word dat die redelike persoon in dokter Dey se posisie gekrenk sou voel indien hy of sy uitgebeeld word of geassosieer word met 'n naakte, onweloweglike en moontlike onkuise foto en dat sulke gevoelens deur ons reg beskerm behoort te word.⁵⁷

Daar is egter belangrike verskille tussen die *Dey*-geval en die geval van *The Spear*. Van belang is dat president Zuma 'n politikus is, dat hy die leier is van die regerende ANC en ook die president van die land, en dat die uitbeelding in 'n kunswerk was wat deel was van 'n groter kunsuitstalling wat fel politieke kommentaar gelewer het op die beweerde immorele en korrupte bewind van die regerende party. Dit is ook van belang dat die kunswerk – anders as in die *Dey*-saak – nie die beswaarmaker met sogenaamde onweloweglike dade (soos die openbare deelname aan groepsmasturbasie) assosieer nie, maar bloot iemand wat soos die President lyk, uitbeeld met ontblote geslagsorgane.

Artikel 1 van die Grondwet bepaal dat die Republiek van Suid-Afrika 'n demokratiese staat is wat gegrond is op, onder andere, die waardes van menswaardigheid, die verwerkliking van gelykheid en die uitbou van menseregte en vryhede, asook 'n veelpartystelsel van demokratiese regering, om verantwoordingspligtigheid, 'n deelnemende ingesteldheid en oopheid te verseker.⁵⁸ In die demokratiese bestel moet die menswaardigheid van openbare verteenwoordigers soos die president dus opgeweeg word teen die vereistes vir 'n dinamiese demokrasie waarin die regering van die dag verantwoordbaar gehou moet word. Verder bepaal artikel 16 van die Grondwet dat elkeen die reg op vryheid van uitdrukking het, waarby inbegrepe is die vryheid van artistieke kreatiwiteit.⁵⁹ Die reg op vryheid van uitdrukking omvat egter nie propaganda vir oorlog nie, of die aanstigting van dreigende geweld nie, of die verkondiging van haat wat op ras, etnisiteit, geslagtelikheid of godsdiens gebaseer is en wat aanhitsing om leed te veroorsaak daarstel nie.⁶⁰

Die konstitusionele hof het in die verlede beslis dat die beskerming van die reg op vryheid van uitdrukking van kardinale belang is vir 'n gesonde demokrasie, maar dat die Grondwet ook erken dat die uitoefening van die reg op vryheid van uitdrukking moontlik ander regte soos die reg op menswaardigheid kan aantast.⁶¹ Ons Grondwet vestig nie 'n hiërargie van regte nie en dit kan in elk geval nie aangeneem word dat die reg op vrye uitdrukking outomaties ander regte sal troef nie.⁶² 'n Balans moet gevind word tussen die reg op vryheid van uitdrukking (met inbegrip van die reg op artistieke uitdrukking) aan die een kant, en die reg op menswaardigheid aan die ander kant. Die balans kan net gevind word as in ag geneem word watter doelwitte die reg op vrye uitdrukking nastreef. Die hof het al bepaal dat die reg op vrye uitdrukking deel is van

“[a] web of mutually supporting rights” in the Constitution. It is closely related to freedom of religion, belief and opinion (s 15), the right to dignity (s 10), as well as the right to freedom of association (s 18), the right to vote and to stand for public office (s 19), and the right to assembly (s 17) ... The rights implicitly recognise the importance, both for a democratic society and for individuals personally, of the ability to form and express opinions, whether individually or collectively, even where those views are controversial.⁶³

Dit beteken dat die beskerming van die reg op vrye uitdrukking 'n voorvereiste vir 'n suksesvolle demokrasie is. Dié reg is as't ware deel van die kern van 'n demokrasie. Dit is ook nodig om die menswaardigheid van individue te beskerm, want dit impliseer dat elke persoon die vryheid het om keuses te maak, nie alleen oor welke party en leiers vir wie hulle wil stem nie, maar ook oor welke tipe persoon 'n individu besluit om te wees en hoe om sy of

haar lewe in te rig en uit te leef.⁶⁴ In *S v Mamabolo* het die hof ook die skakel tussen die reg op vryheid van uitdrukking en die verwerping van die apartheidsverlede benadruk en dit as volg verduidelik:

Freedom of expression, especially when gauged in conjunction with its accompanying fundamental freedoms, is of the utmost importance in the kind of open and democratic society the Constitution has set as our aspirational norm. Having regard to our recent past of thought control, censorship and enforced conformity to governmental theories, freedom of expression – the free and open exchange of ideas – is no less important than it is in the United States of America. It could actually be contended with much force that the public interest in the open market-place of ideas is all the more important to us in this country because our democracy is not yet firmly established and must feel its way. Therefore we should be particularly astute to outlaw any form of thought control, however respectably dressed.⁶⁵

In die verlede is, as deel van 'n sisteem van apartheidsonderdrukking, veral politieke en artistieke uitdrukking deur die staat aan bande gelê. Dit het nie alleen ten doel gehad om die bereiking van die demokrasie te verhoed nie, maar het ook die impak van die sistematiese ontkenning van ander regte in apartheid-Suid-Afrika vererger. Die tipe beperkings op demokratiese spraakvryheid asook artistieke vryheid is nie te versoen met die kultuur van oopheid en demokrasie en die respek vir menseregte wat die Grondwet onderlê nie.⁶⁶

Hoe moet die perke van vrye spraak en artistieke vryheid bepaal word? Volgens die konstitusionele hof sal die perke op die vryhede geregverdig wees as die pluralisme en respek vir ander standpunte (ruimdenkendheid, of *broadmindedness*) self deur die spraak of uitdrukking ondermyn word. Redelike perke kan op vryheid van spraak geplaas word om politieke kommentaar en artistieke uitdrukking te reguleer wat 'n wesenlike gevaar inhou vir die waardes van oopheid en respek vir ander se standpunte asook vir die demokratiese bestel. Dis juis daarom dat haatspraak nie deur die Grondwet beskerm word nie.⁶⁷

Dit is teen hierdie agtergrond dat ons argumenteer dat 'n kunswerk wat politieke kommentaar lewer op een van die magtigste politici in Suid-Afrika, regtens anders hanteer behoort te word as 'n skoolgrap wat teen 'n adjunkhoof gemik is. Ons wil dit dus beklemtoon dat om 'n politikus, die president van die land, in 'n kunswerk naak uit te beeld ten einde 'n politieke boodskap oor te dra, nie gewoonlik as wederregtelik geag behoort te word nie en dat daar in die geval van *The Spear* nie aan die objektiewe vereiste vir 'n suksesvolle menswaardigheidseis voldoen is nie. In 'n demokrasie is dit, so argumenteer ons, nie redelik vir 'n hooggeplaaste politikus om in sy persoonlike waardigheid gekrenk te voel bloot omdat 'n kunswerk hom halfnaak uitbeeld nie.

Alhoewel die howe nog nie finaal uitsluitel oor die saak gegee het nie, en alhoewel daar 'n moontlikheid is dat 'n hof anders sou beslis, voer ons aan dat die reg op artistieke vryheid en die reg om politieke kommentaar te lewer op die morele en politieke karakter van 'n hooggeplaaste politikus soos president Zuma, in dié geval swaarder by 'n hof behoort te weeg as president Zuma se persoonlike gevoel dat hy in sy menswaardigheid gekrenk is. Dit is nodig ten einde die kultuur van oopheid, van respek vir 'n wye verskeidenheid sienings en

van die beskerming (selfs die viering) van die pluralistiese aard van ons grondwetlike demokrasie self, te bevorder en te beskerm en te verseker dat demokratiese debatvoering en die artistieke vryheid van kunstenaars wat kies om kommentaar te lewer op die politieke situasie in Suid-Afrika, nie sodanig aan bande gelê word dat dit die demokrasie verskraal nie.

4. Die geweld van representasie

Terwyl daar in die vorige afdeling aandag geskenk is aan die regsposisie wat betref die balans tussen die reg op vryheid van uitdrukking en menswaardigheid in die konteks van *The Spear*, wil hierdie afdeling ten slotte die spanning tussen die etiese, die estetiese en die regspolitiese dimensies van *The Spear* beklemtoon. Sodanige beklemtoning behels 'n heroorweging van die verhouding tussen representasie (*mimesis*), geweld en die etiese verhouding wat beskryf word as die moontlikheid van 'n niegewelddadige verhouding met die Ander.⁶⁸

In die werk van Emmanuel Levinas word die Westerse ontologie se onvermoë om die etiese verhouding te bedink, aangespreek: in die Westerse diskoers se poging om die Ander te bedink, eien dit die Ander toe as 'n geval van die Self of die Eie.⁶⁹ Hierdie toe-eiening van die Ander kom neer op 'n vorm van geweld, aangesien totaliserende denke die Ander voorstel aan die hand van die Self of aan die hand van dit wat bekend is.⁷⁰ Levinas bedink die Ander aan die hand van wat hy *le visage* noem. *Le visage* is nie eenvoudig die gesig van 'n ander persoon nie; dit is die gesig van dit wat onkenbaar is in die Ander. Edelglass⁷¹ skryf: "The face exceeds any image; it is the very antithesis of the image, which in its hardening congeals into essence and subsumes the Other, 'alienating' exteriority. The image, like the totalizing concept, seeks to circumscribe the Other as a particular essence, capturing him in a form." Volgens Levinas verteenwoordig representasie deur afbeelding of beeltenis altyd 'n soort skadurealiteit.⁷² Om hierdie rede is kuns vir Levinas konstitutief onverantwoordelik en eties gewelddadig: "This shadow reality, characterized by rhythm, beauty, and charm, does not demand an ethical response, but rather contemplation and ethical quietism."⁷³

Volgens Mbembe⁷⁴ is geweld inherent tot representasie, aangesien representasie nooit 'n presiese kopie van realiteit kan wees nie. Jean-Luc Nancy⁷⁵ sluit hierby aan deur te verklaar dat "not only violence but the extreme violence of *cruelty* hovers at the edge of the image, of all images". Nancy⁷⁶ definieer geweld as "the application of a force that remains foreign to the dynamic and energetic system into which it intervenes". Indien hierdie definisie van geweld op *The Spear* toegepas word, kan geargumenteer word dat die blote skepping en uitstalling van *The Spear* in 'n sekere sin eties gewelddadig is, eerstens omdat dit 'n voorstelling is en tweedens omdat dit 'n eksterne ingryping in die Suid-Afrikaanse politiek daarstel. Wat die eerste aspek aanbetref, is *The Spear* dus gewelddadig sonder dat verwys hoef te word na die gewelddadige optredes wat rondom die uitstalling en publikasie van die kunswerk plaasgevind het⁷⁷ as deel van die ge choreografeerde pogings om die betekenis van die werk te beheer.⁷⁸ Volgens Thurman⁷⁹ is die verklaring vir die algemene histerie oor *The Spear*, die protesoptrede en die uiteindelijke beskadiging van die werkjuis geleë in 'n basiese

wanbegrip aangaande die wyse waarop realisme en representasie in kunswerke funksioneer; met ander woorde, die raserny rondom *The Spear* word veroorsaak deur 'n gebrek aan begrip van die basiese beperkinge van *mimesis*.

The Spear voldoen egter ook aan Nancy se definisie van geweld, omdat dit 'n aanwending van die kunswerk behels ten einde politieke kommentaar te lewer. Dit is dus die aanwending van die trefkrag van kuns (as 'n mag wat dikwels as "outonoom" en "ekstern" tot politiek beskryf word) om in die politiek tussenbeide te tree – 'n aanwending, dus, van 'n mag wat oor die algemeen beskou word as 'n mag wat buite die dinamiese en energieke sisteem van die politiek staan.

In hierdie verband wys Thurman op twee belangrike punte. Eerstens is die uitbeelding van president Zuma 'n soort snelskrif of metonomie vir die probleme in die Suid-Afrikaanse politiek – Zuma staan vir iets veel groter: die party en die staat aan die hoof waarvan hy staan.⁸⁰ Tweedens, wat Zuma in sy persoonlike hoedanigheid betref, merk Thurman⁸¹ op:

There is no dispute that, over the last five years, sex has been a major part of Zuma's public identity: one that he flaunts when convenient (each time he marries again) but deflects as 'a private matter' when activists chastise his irresponsible sexual behaviour as the leader of a country beset by unhealthy sexual practices (we cannot forget that rape trial). The spear is a shorthand but evocative description of the damaging phallus.

In meer as een sin is *The Spear* dus 'n *politieke* werk, 'n werk wat geweld pleeg, maar geweld in die naam van 'n herinnering aan die etiese, aan die Ander van die sisteem van geweld wat deur die Suid-Afrikaanse politiek daargestel word. Van hierdie Ander is daar vele voorbeelde: die 11,5 miljoen kinders in Suid-Afrika wat in armoede leef,⁸² die duisende leerders in ons land wat nie toegang tot behoorlike skoling het nie, die miljoene slagoffers van misdaad, honger en haweloosheid.

Maar daar is ook 'n ander kant, en dit bring ons ten slotte by die geweld oor die besonderhede van die uitbeelding van die subjek in die postkoloniale konteks. Daar is immers 'n lang geskiedenis wat verband hou met die koloniale uitbeelding van swart manlike seksualiteit as gevaarlik en gulsig⁸³ – iets wat gevrees moet word of deur blanke koloniseerders "getem" moet word. Die geskiedenis wat die naam van Saartjie Baartman omring, is reeds in hierdie konteks van toepassing gemaak op Murray se uitbeelding van president Zuma.⁸⁴ Baartman is gedurende die 1800's as 'n slaaf na Europa geneem en uitgestal as vermaak weens wat beskou is as haar hoogs ongewone liggaamseienskappe. Na haar dood is haar skedel, brein en genitalieë vir etlike jare in die Musée de l'Homme in Parys vertoon.⁸⁵ Wat betref die vergelyking met *The Spear* merk een kommentator op: "The Zuma portrait, just like the parading of Baartman's private parts across Europe, was motivated by white 'colonial stereotypes' about black sexuality and genitalia".⁸⁶ Mbembe⁸⁷ skryf: "What has irked many is the fact that, once again, the black body (of which Zuma's has become in this instance the cipher) is the repository of all the anxieties, neuroses, phobias and sense of estrangement of white South Africa."

In hierdie opsig stem ons met Mbembe saam dat dit nie binne die postkoloniale konteks wys of artistiek verbeeldingryk is om kontemporêre patriargie te kritiseer deur die gebruik van kategorieë wat in die verlede aangewend is om die swart liggaam te ontmens nie. Dit is in hierdie opsig dat *The Spear* in werklikheid sigself vernietig as doeltreffende postkoloniale kommentaar – ten spyte van die feit dat die reg op vryheid van spraak grondliggend is aan ons demokrasie en ten spyte van die feit dat die President se menswaardigheid waarskynlik nie regtens aangetas is nie. Hierdie spanning tussen die etiese en die regspolitiese hoef egter nie 'n spanning te wees wat die land verdeel of bydra tot vernietigende tendense nie. Die spanning tussen die etiese en die regspolitiese kan produktief wees wanneer alle Suid-Afrikaners besef dat om geweld met geweld te beantwoord, geen antwoord daarstel nie.

5. Gevolgtrekking

Hierdie artikel kom in die geheel neer op 'n poging om die kompleksiteite aangaande *The Spear* te beklemtoon. Die beklemtoning van kompleksiteit beteken egter nie dat 'n posisie in verband met die skildery nie ingeneem kan word nie. In sy werk oor kompleksiteit maak die ontslape filosoof Paul Cilliers⁸⁸ die volgende opmerking:

The failure to acknowledge the complexity of a certain situation is not merely a technical error, it is also an ethical one ... We cannot have complete knowledge of complex systems; we can only have knowledge in terms of a certain framework ... Our knowledge of complex systems is always provisional. We have to be modest about the claims we make about such knowledge.

Met beskeie posisies bedoel Cilliers⁸⁹ refleksiewe posisies wat versigtig omgaan met die bewerings wat gemaak word. In hierdie opsig wil hierdie artikel dus 'n beskeie posisie inneem deur te beklemtoon dat meerdere perspektiewe op *The Spear* van toepassing is.

Ons ontken nie dat ons keuse van kontekste en perspektiewe eties-politiese keuses behels nie, maar erken terselfdertyd dat ons die kontekste (postkoloniaal, grondwetlik en esteties) wat ons in hierdie artikel benadruk, as belangrik en selfs as deurslaggewend ag. In hierdie opsig wys ons op 'n verband tussen die postkoloniale kritiek en grondwetlike aspirasies om 'n politiek van die medewese (Ander) tot stand te bring en te handhaaf.

Die klem op die spanning tussen etiek en reg in die konteks van representasie noop ons om uiteindelik tot die slotsom te kom dat die beoordeling van *The Spear* vanuit 'n regsperspektief en vanuit 'n etiese perspektief verskillende uitkomst oplewer. Regspolitiese gesproke is president Zuma se menswaardigheid waarskynlik nie op ongrondwetlike wyse aangetas deur Murray se uitoefening van sy reg op vryheid van uitdrukking nie. Eties gesproke kan Mbembe se argument dat die skildery verbeeldingloos en gewelddadig omgaan met koloniale representasie, egter nie geïgnoreer word nie.

Aan die einde van 'n artikel oor wat 'n mens sou kon wys word deur 'n posisie van kompleksiteit in te neem, maak Cilliers⁹⁰ die volgende opmerking, 'n opmerking wat ons glo

die belangrikste leersame waarheid uit die *Spear*-saga verwoord: "Faced with the complexities of life, we all have to be artists in some sense of the word."

Bibliografie

- Adam, A.K.M. (red.). 2000. *Handbook of postmodern Biblical interpretation*. St Louis: Chalice Press.
- Ashcroft, B., G. Griffiths en H. Tiffin (reds.). 1995. *The post-colonial studies reader*. London: Routledge.
- Atkinson, B. en C. Britz (reds.). 1998. *Grey areas: representation, politics and identity in contemporary South African art*. Johannesburg: Chalkham Hill Press.
- Barnard-Naudé, A.J. 2009. Beyond the brother: radical freedom. In Barnard-Naudé, Cornell en Du Bois (reds.) 2009.
- Barnard-Naudé, A.J., D. Cornell en F. Du Bois. 2009. *Dignity, freedom and the post-apartheid legal order: The critical jurisprudence of Laurie Ackermann*. Juta: Kaapstad.
- Chatterjee, P. 1995. Nationalism as a problem. In Ashcroft, Griffiths en Tiffin (reds.). 1995.
- Chauke, A., A. Ndlovu en R. Nebhrajani. 2012. Blade: destroy "Spear" painting. <http://www.timeslive.co.za/politics/2012/05/30/blade-destroy-spear-painting> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- Cilliers, P. 2000. What can we learn from a theory of complexity? *Emergence*, 2(1):23-33.
- . 2005. Complexity, deconstruction and relativism. *Theory, Culture and Society*, 22(5):255-67.
- Cornell, D.L. 1992. *The philosophy of the limit*. New York: Routledge.
- Crais, C.C. en P. Scully. 2009. *Sarah Baartman and the Hottentot Venus: A ghost story and a biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Douzinas, C. en A. Geary. 2005. *Critical jurisprudence: The political philosophy of justice*. Portland: Hart Publishing.
- Edelglass, W. 2005. Levinas's language. *Analecta Husserliana*, 85:47-62.
- Gilman, S.L. 1985. Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature. *Critical Inquiry*, 12(1):204-42.

- Hosken, G. 2012. SA children's misery. <http://www.timeslive.co.za/local/2012/05/21/sa-children-s-misery> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- Kant, I. 1996. Groundwork for the metaphysics of morals. In Kant 1996.
- . 1996. *Immanuel Kant: Practical philosophy*. Onder redakteurskap van en vertaal deur M.J. Gregor. Ingelei deur A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knoetze, D. 2012. Marchers reach Goodman Gallery. <http://www.iol.co.za/news/politics/marchers-reach-goodman-gallery-1.1306993#.T9hz4I6Mq8A> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- Masoga, E. 2012. The “Zuma portrait” is barbaric, anti-black and ultra-racist. <http://www.sabc.co.za/news/a/cb37c9004b7865cc925bd2b45f503025/The-Zuma-portrait-is-barbaric,-anti-black-and-ultra-racist-20120602> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- Mbembe, A. 2001. *On the postcolony*. Kalifornië: University of California Press.
- . 2008. What is postcolonial thinking? <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- . 2006. South Africa's second coming: The Nongqawuse syndrome. http://www.opendemocracy.net/democracy-africa_democracy/southafrica_succession_3649.jsp (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- . 2012. The Spear that divided the nation. *Cape Times*, 5 Junie, bl. 11.
- Moore, S.D. 2000. Postcolonialism. In Adam (red.) (2000).
- Nancy, J-L. 2005. *The ground of the image*. Vertaal deur J. Fort. New York: Fordham University Press.
- Neethling, J., J.M. Potgieter en P.J. Visser (reds.). 2005. *Neethling's Law of Personality*. Durban: Butterworths.
- Nicholson, Z. en B. Ndaba. “I didn't intend to hurt”. <http://www.iol.co.za/capetimes/i-didn-t-intend-to-hurt-1.1301988> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- Rancière, J. 2004. *The aesthetics of politics: The distribution of the sensible*. Vertaal deur G. Rockhill. New York: Continuum.
- Sapa. 2012. ANC onttrek “Spear”-aansoek. <http://www.beeld.com/Suid-Afrika/Nuus/ANC-onttrek-aansoek-oor-Zuma-skildery-20120530> (14 Junie 2012 geraadpleeg).
- Spivak, G.C. 1995. Can the subaltern speak? In Ashcroft, Griffiths en Tiffin (reds.) 1995.
- Thurman, Chris. 2012. As in Hamlet, Zuma betrays himself in his moral outrage. <http://www.businessday.co.za/articles/Content.aspx?id=172467> (14 Junie 2012 geraadpleeg).

Zuma, J.G. 2012. Founding affidavit. <http://constitutionallyspeaking.co.za/zuma-affidavit-in-the-willygate-case> (14 Junie 2012 geraadpleeg).

Zupančič, A. 2011. *Ethics of the real*. Voorwoord deur S. Žižek. Londen: Verso.

Eindnotas

* Rancière 2004:9.

¹ Die skildery is vryelik op die internet beskikbaar en word om hierdie rede nie hier gereproduseer nie. Dit kan o.a. besigtig word by <http://constitutionallyspeaking.co.za/on-the-president-his-penis-and-bizarre-attempts-to-censor-a-work-of-art> (16 Junie 2012 geraadpleeg).

² Douzinas en Geary (2005:284).

³ 1995:xv.

⁴ Ashcroft e.a. (1995:xv).

⁵ Moore (2000:182-8).

⁶ Mbembe (2008).

⁷ 1988:88-9.

⁸ Spivak (1988:89).

⁹ Mbembe (2008).

¹⁰ Mbembe (2008).

¹¹ Mbembe (2008).

¹² Ashcroft e.a. (1995:151).

¹³ 1995:151.

¹⁴ 1995:165.

¹⁵ 2006:3.

¹⁶ Mbembe (2006:3).

¹⁷ Mbembe (2006:1).

¹⁸ Aangehaal in Mbembe (2006:1).

- ¹⁹ Mbembe (2006:2).
- ²⁰ Mbembe (2006:3).
- ²¹ Zupančič (2011:xi).
- ²² Zupančič (2011:xi).
- ²³ 2012:11.
- ²⁴ *Afri-Forum v Malema* 2011 4 All SA 293 (GH).
- ²⁵ Sapa (2012).
- ²⁶ *S v Makwanyane* 1995 6 BCLR 665 (KH) par. 329.
- ²⁷ Kant (1996:55).
- ²⁸ Kant (1996:84).
- ²⁹ Kant (1996:56).
- ³⁰ Kant (1996:83).
- ³¹ Kant (1996:79).
- ³² Kant (1996:79–80).
- ³³ *National Coalition for Gay and Lesbian Equality v Minister of Justice* 1999 1 SA 6 (KH) par. 28.
- ³⁴ *National Coalition v Minister of Justice* par. 132.
- ³⁵ *Ferreira v Levin; Vryenhoek v Powell* 1996 2 SA 621 (KH).
- ³⁶ *Ferreira* par. 49.
- ³⁷ *MEC for Education: KwaZulu-Natal v Pillay* 2008 1 SA 474 (KH) par. 63.
- ³⁸ *S v Makwanyane* par. 328.
- ³⁹ Barnard-Naudé (2009:287–8).
- ⁴⁰ Zuma (2012:16).
- ⁴¹ 2011 6 BCLR 577 (KH); BCLR 446 (KH).
- ⁴² *Dey* par. 154.

⁴³ *Dey* par. 143. Sien ook *De Lange v Costa* 1989 2 SA 857 (A) 862A-I; Neethling (2005:195).

⁴⁴ *Dey* par. 154.

⁴⁵ In *Whittaker v Roos and Bateman; Morant v Roos and Bateman* 1912 AD 92 131 is alreeds beslis: “It is not necessary in order to find that there was an animus injuriandi to prove any ill-will or spite on the part of the defendants towards the plaintiffs ...”

⁴⁶ *Dantex Investment Holdings (Pty) Ltd v Brenner* 1989 1 SA 390 (A) 396E; *Minister of Justice v Hofmeyr* [1993] ZASCA 40; 1993 3 SA 131 (AD). Sien ook *NM v Smith* 2007 5 SA 250 (KH) par. 57-9.

⁴⁷ *Dey* par. 130.

⁴⁸ *Nicholson en Ndaba* 2012.

⁴⁹ *Dey* par. 174.

⁵⁰ *Zuma* (2012:16).

⁵¹ *Dey* par. 175.

⁵² *Dey* par. 177.

⁵³ *Dey* par. 178.

⁵⁴ *De Lange v Costa* 862F.

⁵⁵ *De Lange v Costa* 862C-D. Sien ook *Dey* par. 179.

⁵⁶ *Dey* par. 180. Sien bv. ook *Carmichele v Minister of Safety and Security* 2001 10 BCLR 995 (KH) par. 43 waar Ackermann skryf: “This is a proportionality exercise with liability depending upon the interplay of various factors. Proportionality is consistent with the Bill of Rights, but that exercise must now be carried out in accordance with the ‘spirit, purport and objects of the Bill of Rights’ and the relevant factors must be weighed in the context of a constitutional state founded on dignity, equality and freedom and in which government has positive duties to promote and uphold such values.” Sien ook *Fourway Haulage SA (Pty) Ltd v SA National Roads Agency Ltd* 2009 2 SA 150 (HHA) par. 12; *Minister of Safety and Security v Van Duivenboden* 2002 6 SA 431 (HHA) par. 12, 22; *National Media Ltd v Bogoshi* 1998 4 SA 1196 (HHA); *Argus Printing and Publishing Co Ltd v Inkatha Freedom Party* 1992 3 SA 579 (A) 588H-I.

⁵⁷ *Dey* par. 190.

⁵⁸ Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, 1996, art. 1(a) en (d).

⁵⁹ Art. 16(1)(c).

⁶⁰ Art. 16(2).

⁶¹ *Islamic Unity Convention v Independent Broadcasting Authority* 2002 5 BCLR 433 (KH) par. 28.

⁶² *S v Mamabolo* 2001 5 BCLR 449 (KH) par. 41 waar die situasie as volg uitgelê word: “With us the right to freedom of expression cannot be said automatically to trump the right to human dignity. The right to dignity is at least as worthy of protection as the right to freedom of expression. How these two rights are to be balanced, in principle and in any particular set of circumstances, is not a question that can or should be addressed here. What is clear though and must be stated, is that freedom of expression does not enjoy superior status in our law. (Voetnote weggelaat.)

⁶³ *Mamabolo* par. 37.

⁶⁴ *South African National Defence Union v Minister of Defence* 1999 6 BCLR 615 (KH) par. 7.

⁶⁵ *Mamabolo* par. 37.

⁶⁶ *Islamic Unity Convention* par. 25.

⁶⁷ *Islamic Unity Convention* par. 27.

⁶⁸ Cornell (1992:62).

⁶⁹ Edelglass (2005:48).

⁷⁰ Edelglass (2005:48).

⁷¹ 2005:49–50.

⁷² Edelglass (2005:50).

⁷³ Edelglass (2005:50).

⁷⁴ 2001:142.

⁷⁵ 2005:25.

⁷⁶ 2005:16.

⁷⁷ Knoetze (2012).

⁷⁸ Mbembe (2012:11).

⁷⁹ 2012.

⁸⁰ Thurman (2012).

⁸¹ 2012.

⁸² Hosken (2012).

⁸³ Sien bv. Gilman (1985: 204-42) en in Suid-Afrikaanse konteks, Atkinson en Britz (1998).

⁸⁴ Chauke, Ndlovu en Nebhrajani (2012).

⁸⁵ Crais en Scully (2009:98, 154).

⁸⁶ Masoga (2012).

⁸⁷ 2012:11.

⁸⁸ 2005:258-9.

⁸⁹ 2005:256.

⁹⁰ 2000:32.