

## Sandheden som en udfordring af det liberale demokrati

*Ejvind Hansen*

Begrebet “fake news” spiller i disse år en stor rolle i italesættelsen af forholdet mellem medier og demokrati. Jeg vil i denne artikel gennem en sammenstilling af Arendt, Habermas og Badiou's teorier om sandheden og dens rolle ind i den offentlige debat argumentere for, at det største problem ved fænomenets fremkomst ikke er, at folk kommer til at mangle oplysning. Problemet er derimod, at fake news ikke udfordrer os. Problemet med fake news er grundlæggende, at de bekræfter os i de opfattelser, som vi har på forhånd, og dermed bliver vi i sidste ende begrænset af den allerede eksisterende tænkning.

Diskussioner af begrebet “fake news” har spillet en stigende rolle i 2010'erne, og fik en særlig fremtrædende plads omkring det amerikanske præsidentvalg i 2016, hvor præsidentkandidat Donald Trump gjorde det til sit eget begreb i en polemik imod etablerede medier, efter at disse medier gennem længere tid havde kritiseret ham for ikke at have et troværdigt forhold til sandheden og derfor havde indført en række nye formater for faktatjek (Bach et al. 2018).

Af åbenlyse grunde er dette et fænomen, der har interesseret den journalistiske verden (fx i Carson and Titcomb, 2017; Collignon, 2018; Waisbord, 2018; Örnebring, 2018). Det har også været behandlet en smule i den filosofiske verden (herhjemme fx i Hendricks and Vestergaard, 2017; Pedersen et al., 2018), men ikke i nær samme omfang. Denne lidt sporadiske tematisering kan til dels forklares med, at fake news et stykke hen ad vejen kan ses som blot et nyt udslag af den årtusinde gamle filosofiske diskussion af sandhedens rolle ind i diskussioner af den samfundsmæssige indretning. At der i dette perspektiv med andre ord ikke er noget særligt nyt ved fænomenet.

At forholdet mellem løgn og sandhed i den demokratiske indretning er afgørende er ganske rigtig ikke et nyt fænomen. Jeg vil imidlertid i denne artikel, gennem en læsning af Arendt, Habermas og Badiou påvise, at det problematiske ved fake news ikke udelukkende drejer sig om, om de er sande eller falske. Fake news kan godt være sande (de er således ikke definerede ved

at være falske), og stadig udgøre et demokratisk problem. Problemet med fake news er nemlig (som vi vil se nedenfor), at sandheden i dem er tilfældig, og vi ikke umiddelbart gives en mulighed for at vide, hvornår vi kan stole på dem, og hvornår vi ikke kan. Samtidig er det et problem, at de ligner sande nyheder, men kun er det nogle gange, og at de dermed tilbyder alternative eller ligefrem modstridende påstande som ligeværdigt sande, hvorved sandheden i sidste ende mister sin kraft til at kunne udfordre etablerede magthavere. Vi risikerer at miste evnen til at skelne mellem nyheder, der reelt forsøger at formidle et sandt billede af samfundets udfordringer, og så de forlorne nyheder, der udelukkende forsøger at tildrage sig opmærksomhed. Og dette vil være et demokratisk problem, fordi vi derved ikke udfordres på vores virkelighedsopfattelse.

Når man vil fremføre en sådan påstand, må man af naturlige grunde læne sig op af en demokratisk normativitet. Imidlertid er "demokrati" som begreb "essentially contested" (fx i Collier, Hidalgo & Maciuceanu, 2006), og derfor må det præciseres, hvilken opfattelse af demokrati, der refereres til. Idet jeg trækker på Habermas og Arendts teorier er det oplagt, at det demokratiske ideal, som jeg læner mig op ad går i retning af det liberale demokrati i den særlige deliberative form (Habermas, 1992; Bohman and Rehg, 1997; Bruns, 2008; Cohen, 1989; Gutmann and Thompson, 2004; Hansen, 2018b). Samtidig rummer den badiouiske komponent dog åbenlyst en påpegning af et problem i selve kernen af det liberale demokrati, eftersom Badiou's kritik af demokratiet netop udpeger fokuseringen på meningsfriheden som et grundlæggende problem ved demokratiet. Hos Badiou tænkes sandheden som det, der altid udfordrer den eksisterende viden (Badiou & Tarby, 2013: 10; Badiou, 1992: 237). Idet fake news imidlertid, som vi vil se nedenfor, bryder fri af at være forpligtet på sandheden, kommer fake news også til at repræsentere en vrangside af demokratiet, hvor meningsfriheden får mulighed for at overtrumfe forpligtetheden på at være i overensstemmelse med sandheden. Fordi der er alternative (såkaldte) sandheder at vælge imellem. Derfor mister man som deltager i demokratiske samtaler muligheden for at kunne udfordre hinanden på hvordan meninger stemmer overens med forhold i verden.

For at bære dette argument frem vil jeg i det følgende starte med (I) at præcisere begrebet om fake news. Her vil jeg argumentere for, at det afgørende ved fake news ikke er, at vi som borgere gennem disse nyheder bliver dårligt oplyste. Det afgørende er, at de snylter på en genre (nyhedsgenren i bred forstand), som tildeler dem et særligt skær af troværdighed, som derved udhules og mister sin legitimitet. Med udgangspunkt i Arendt og Habermas viser jeg herefter (II) hvorfor en sådan underminering af sandheden er uheldig i et liberalt demokrati, fordi det medfører at borgerne mister et fælles udgangspunkt i den offentlige samtale, som muliggør en demokratisk debat. Det er netop i fremsættelsen af sandhedshævdelse at de samtalende indbyrdes kan udfordre hinanden på hævdelsernes legitimitet. Når den talende bevæger sig fra blot at mene noget til at hævde, at noget er sandt, kan den talende blive udfordret og afkrævet legitimering på en radikal anderledes måde. For både Arendt og Habermas tænkes sandheden her som et slags hold imod en subjektiv form for frihed. Gennem (III) en læsning af Badiou argumenterer jeg imidlertid videre for, at sandheden ikke kun bør tænkes som en begrænsning af friheden. Tværtimod bliver det en pointe at sandheden også gennem sin udfordring af de bestående tankestrukturer også bliver noget, der udvider vores forståelseshorisonter, hvorved vi i virkeligheden slippes fri til at forstå verden på nye måder. Derfor (IV) konkluderer jeg, at debatten om fake news må suppleres med en diskussion af, hvordan fake news ikke kun formidler falske informationer (hvilket ganske vist er problematisk nok i sig selv, men måske knap så problematisk, som vi går og tror – Guess et al. 2018). Fake news er ydermere et problem, fordi de holder os fangne i snævre virkelighedsopfattelser, hvor vi kan tilvælge og fravælge sandheder og verdensbilleder efter forgodtbefindende.

## *I*

Når et begreb kommer til at spille en stor rolle i pågående politiske diskussioner kan det ikke overraske, at det bruges på mange forskellige måder. Det samme gælder også begrebet om “fake news”, der for alvor blev

almindelig anvendt fra 2016 og frem (Bach et al. 2018: 42). En del af denne manglende stringens skyldes givetvis, at begrebet ofte bruges med henblik på at opnå strategiske fordele i den offentlige diskussion, så det ville nok være naivt at håbe på en form for stringens i denne brug.

I den akademiske litteratur har der naturligvis været flere forsøg på at skærpe sprogbrugen. Således har det været foreslået at definere begrebet gennem dets forhold til *vildledning*, hvor nyhedernes sandhedsværdi i snæver forstand ikke er det afgørende (Søe 2018); Det har været foreslået at betegnelsen burde reserveres til “falske oplysninger bragt med forsæt i et format, der ligner rigtig journalistik” (Collignon 2018: 52); og det har været foreslået, at tænke fake news som “fingerede nyheder [...], der simulerer journalistik og således sandfærdighed” (Hendricks & Vestergaard, 2017: 101).

Fra ovenstående forslag vil jeg medgive, at hvis man skal indfange det særlige i nutidens offentlige landskab, så giver det næppe mening at fokusere på sandhedsværdien alene. Fremsættelsen af falske påstande har altid været en udfordring for demokratiske offentligheder. Det særlige ved fake news er således at de fingerer *nyhedsgenren*, der traditionelt tænkes som baseret på journalistisk arbejde, der er kendetegnet ved en forpligtelse på sandfærdighed, research og en grad af objektivitet, der i et filosofisk perspektiv kan betvivles (Haslebo and Haslebo 2010), men som i praksis ikke desto mindre giver de journalistiske produkter en form for troværdighed. Det nye ved fake news er med andre ord, at flere har fået mulighed for at formidle synspunkter og påstande i en form, der ligner den kodificerede nyhedsformidling (Hendricks & Vestergaard, 2017: 71-75 + 98-101), hvorved disse påstande kan trække på disse formaters troværdighed.

Det særlige ved fake news er altså ikke, at de er falske, men at de underminerer troværdigheden af en genre for oplysning, hvorved offentligheden kommer til at kunne splitte ud i parallelvirkeligheder, der alle synes at være baseret på sande oplysninger. Et par år før fake news blev et omdiskuteret emne, gav H.G. Frankfurt følgende analyse af “bullshit”, som uden videre kan overføres på fake news:

For the essence of bullshit is not that it is *false* but that it is *phony*. [...O]ne must recognize that a fake or a phony need not be in any respect (apart from authenticity itself) inferior to the real thing. [...] What is wrong with a counterfeit is not what it is

like, but how it was made. [...]Although it is produced without concern with the truth, it need not be false. (Frankfurt, 2005: 47-8, kursiv i originalen)

Fake news kan være sandt eller delvist sandt, men det er i en vis forstand tilfældigt om de er det. I en sammenligning med almindelige nyheder, kan man sige, at det særlige ved fake news er, at sandheden ikke er målet, men allerhøjest er et middel (Golovchenko 2018: 2; Søe 2018). Målet med fake news er ikke at informere modtagerne, men at tiltrække sig opmærksomhed. En del af ægte nyheders opmærksomhedsgenererende kraft ligger i, at modtageren har en forventning om gennem disse at blive informeret. Denne forventning trækker de falske nyheder på – uden dog reelt at indfri den. Og som Arendt har påpeget, så gælder det, at i en offentlighed, hvor man ikke kan skelne mellem de sande og usande ytringer, vil løgnen alt andet lige vinde:

Since the liar is free to fashion his “facts” to fit the profit and pleasure, or even the mere expectations, of his audience, the chances are that he will be more persuasive than the truth-teller. (Arendt, 1967: 564; se også Arendt, 1972: 6-7)

I en situation, hvor opmærksomhed er blevet den begrænsede ressource (Simon 1971; Dahlberg 2005; Lanham 2007; Wu 2016), kommer denne mekanisme til at få en stigende betydning. Arendt påpeger dertil, at den tiltagende løse forpligtelse overfor sandheden ikke kommer som en tilfældighed i det liberale demokrati. I Arendts analyse af det politiske aspekt ved mennesket påpeger hun, at politikken essentielt set er grundet på en løbsagtighed overfor sandheden:

[T]he deliberate denial of factual truth – the ability to lie – and the capacity to change facts – the ability to act – are interconnected; they owe their existence to the same source: imagination. [...] We are *free* to change the world and to start something new in it. [...] let us remember that the lie did not creep into politics by some accident of human sinfulness. (Arendt, 1972: 5-6, kursiv i originalen; se også Arendt, 1967: 563)

Politikken forudsætter menneskets evne til at forestille sig noget, der ikke er. Det politiske aspekt ved mennesket består ikke kun i at administrere den konkret givne verden. Det handler også om at overveje (og agere på) forholdet mellem den konkret givne verden (fortid/nutid), og de forestillinger man måtte have om, hvad der kunne være en ønskelig udvikling (fremtid) for verden. I den forstand handler politikken aldrig kun om at få husholdningen til at blive ved med at kunne hænge sammen. Politisk tænkning handler om at

kunne tænke længere end til beretninger om, hvad der er sandt og hvad der er falskt – de er begge tæt knyttede til menneskelig *frihed*.

Analysen har således godtgjort at fake news er forbundet med det politiske aspekt af menneskets vilkår. Samtidig påpeger Arendt imidlertid også, at den tiltagende ligegyldighed overfor sandheden er problematisk:

[t]he ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist. (Arendt, 1973: 474)

Fake news legemliggør netop den situation, som Arendt her advarer imod. Fake news erstatter en genre (nyheden), hvor sandfærdigheden er afgørende, med en genre, der ligner, men hvor sandfærdigheden er underordnet. Afsenderne af fake news betragter allerhøjest sandheden (eller grader af sandhed) som et middel til det egentlige mål om at generere opmærksomhed. Vel at mærke et middel, som kan til- eller fravælges i en anden sags tjeneste.

Problemet bliver i et større perspektiv, at det bliver tiltagende svært for borgerne og brugerne at skelne mellem troværdige og utroværdige oplysninger som følge af, at fake news ligner traditionelle nyheder. Dette giver naturligvis en epistemologisk udfordring – hvordan kan man som borger så være ordentligt oplyst? I det følgende vil vi imidlertid snarere fokusere på den sociologiske og kommunikative udfordring, der ligger i, at den offentlige samtale mister et orienteringspunkt, hvis magten ikke stilles til ansvar overfor dens evne til at forholde sig til en fælles virkelighed.

## II

Vi skal se nærmere på Arendt og Habermas' bud på, hvordan hævdelser om sandhed netop består i at hævde noget, som den anden selvstændigt kan forholde sig kritisk til i en grad, som taleren er nødt til at tage alvorlig. Hvis taleren allerede i udgangspunktet har afvist at stille sine påstande under en sådan kritisk evaluering, falder den fællesskabsdannende kraft ud af den kommunikative situation, og totalitarismen truer i horisonten (jvf. Arendt citatet ovenfor).

Siden Platons hulelignelse har det været almindeligt accepteret, at der til tider kan være et anspændt forhold mellem sandheden og magthavernes interesser. Det er ikke altid populært at konfrontere magthaverne med sandheden, særligt hvis sandheden stiller magthaverne i et dårligt lys. Den sene rationalismes og oplysningstidens tanker om ytringsfrihed kan i høj grad ses som et svar på denne udfordring, idet ytringsfriheden netop er et demokratisk bud på, hvordan vi kan sikre borgerne imod de etablerede politiske magthaveres utilfredshed (Hansen, 2018a).<sup>1</sup>

Når ytringsfriheden særligt trænger sig på i den demokratiske indretning, hænger det ifølge Arendt sammen med et særligt aspekt ved det repræsentative demokrati, idet sandheden bør spille en afgørende rolle ind i den magtmæssige udfordring, der ligger i, at det på den ene side er folket, der skulle forestille at have magten, men at det i realiteten er en udvalgt repræsentation, der udøver magten. Ytringsfriheden udgør her et forsøg på at håndtere denne grundlæggende udfordring ved det repræsentative demokrati, idet ytringsfriheden sikrer at relationen mellem folket og repræsentanterne holdes åben. Derved mindskes risikoen for, at det repræsentative demokrati udarter til reelt at være et fåmands- eller enevælde. Det kan den fordi ytringsfriheden alt andet lige giver større plads til at sandheden kommer frem, og sandheden er et af de få forhold, som magten ikke kan sætte sig fri af:

Seen from the viewpoint of politics, truth has a despotic character. It is therefore hated by tyrants, who rightly fear the competition of a coercive force they cannot monopolize, and it enjoys a rather precarious status in the eyes of governments that rest on consent and abhor coercion. Facts are beyond agreement and consent, and all talk about them – all exchanges of opinion based on correct information – will contribute nothing to their establishment. (Arendt, 1967: 555-6)

Set fra Arendts perspektiv er sandheden således så grundlæggende neutral, at magten ikke for alvor kan kontrollere den. Det skyldes at magten grundlæggende bygger på frihed i den forstand, at den forudsætter *tilslutning* og *holdninger* blandt dem, der støtter magten. I forhold til dette foregår sandheden indenfor en radikalt forskellig modalitet. Når man hævder, at noget

---

1 Ytringsfriheden er naturligvis ikke kun legitimeret som et middel til sandhed (Barendt, 2007: 7-23; Steel, 2012: 14-22; Hansen, 2016: kap. 3; 2017: kap. 4). Men eftersom ytringsfriheden ikke er temaet for denne artikel, vil vi ikke gå nærmere ind på denne problematik.

er sandt, så hævder man ikke noget om, hvad folk synes, tror, mener, osv. Vores påstande om, hvad der er sandt, er forsøg på at beskrive noget uafhængigt af, hvad vi mener om det. Dermed ikke sagt, at dette faktisk er muligt – den epistemologiske tradition fra den britiske empirisme og frem har om noget bevist, at en neutral sandhed næppe er tilgængelig. Men dette ændrer ikke ved, at vi ikke desto mindre forpligter os på en anden argumentationsmodalitet, når vi fremsætter sandhedspåstande i forhold til, når vi ytrer holdninger, synspunkter, meninger, osv.

Holdninger, overbevisninger, synspunkter, meninger, osv. handler om bevidsthedsmæssige tilstande hos den enkelte. Vi kan naturligvis godt diskutere disse, men en forskellighed i sådanne holdninger og overbevisninger mellem de samtalende er ikke i samme grad et problem, som det ville være, hvis man diskuterer påstande, der påberåber sig sandhedsgyldighed. Når vi hævder at noget er sandt, så implicerer vi, at andre kan bringes til at indse denne sandhed. I praktisk forstand er der naturligvis ofte forskel på, hvor god adgang vi har til informationer, og derfor er der naturligvis også forskel på, hvor let vi har ved at indse forskellige påstande om virkeligheden. Men der ligger ikke desto mindre i sandhedspåstande en implikation om, at i den udstrækning vi havde de samme informationer (og den samme kapacitet til at overskue og forstå dem), vil vi alle kunne indse påstandenes gyldighed. Derfor forventer vi også at sandhedspåstande kan underbygges og begrundes i langt højere grad end udsagn om holdninger og synspunkter.

Dette blev oprindeligt formuleret af Habermas i 1970'erne, hvor han påpegede at sandhed netop står i modsætning til holdninger ved meget mere grundlæggende at være åben for intersubjektiv diskussion og evaluering (Habermas, 1973). Dette synspunkt blev sidenhen kritisk kaldt for en "konsensusteori for sandhed", hvor man oplagt påpegede, at sandhed ikke *udtømmende* kan defineres ved, at vi er enige om den (Wellmer, 1989; 2001; Lafont, 1993: 505; 1995: 112-69). Det er naturligvis et vigtigt element i sandheden, at vi kan tage fejl, selvom vi er nok så enige. Selvom man tilbage i historien har ment at jorden var flad, så er de fleste i dag enige om, at den daværende konsensus var forkert. Det er ikke nok, at vi faktisk har en



opfattelse, som vi er lykkedes med at retfærdiggøre. Det er ikke givet at den er sand for det.<sup>2</sup>

Denne kritik har Habermas taget til sig (Habermas, 1999: 50-53 + 286-294).<sup>3</sup> Pointen er den samme som ovenfor: Det er ikke et spørgsmål om de enkelte aktørers vilje, om en given påstand er sand eller falsk. En sandhedshævdelses gyldighed ligger udenfor de involverede parters herredømme. Et udsagn skal i en vis forstand *korrespondere* med noget faktisk for at kunne siges at være sand. Den pragmatiske konsensusteori for sandhed skal med andre ord suppleres med elementer fra en korrespondensteori for sandhed – ikke nødvendigvis i den forstand, at der skal være en *overensstemmelse* eller *spejling* mellem den fremsatte påstand og det forhold, som påstanden gælder om, men i den forstand, at forholdet i det mindste kan påvises at være problematisk – hvis det f.eks. kan påvises at den fremsatte påstand er inadækvat i forhold til kendsgerninger.<sup>4</sup> Men dette afgøres ikke udelukkende af den enkelte aktørs private erfaringer:

Erfahrungen *stützen* einen Wahrheitsanspruch von Behauptungen; an diesem halten wir, solange keine dissonanten Erfahrungen auftreten, fest. Aber *einlösen* lässt sich ein Wahrheitsanspruch nur durch Argumentation. Ein durch Erfahrung *fundierter* Anspruch genießt seine Rückendeckung bis auf weiteres; sobald er problematisch wird, zeigt sich, dass ein durch Erfahrung fundierter noch keineswegs ein *begründeter* Anspruch ist. (Habermas, 1970/71: 108-9)

Den tidlige Habermas' formulering af, hvad der skal til, for at en sandhedshævdelse er "begrundet", slår ikke til, og den skal vi derfor ikke hverken udlægge eller forpligte os på her. Men en vigtig pointe står imidlertid tilbage i ovenstående citat: For at noget skal gælde for at være sandt – i hvert fald i vores samliv med andre – er det afgørende, at vi kan *begrunde* vores påstande<sup>5</sup>, at vi kan forklare for de andre *hvorfor* vi mener, det er sandt – forklaringer der naturligvis ofte vil skulle bygges på erfaringer, men som ikke

---

2 Jvf. teorien om sandheden som en "justified true belief".

3 I en vis forstand har det altid været lidt unfair at reducere synspunktet til en *konsensusteori* for sandhed, eftersom han allerede i de første formuleringer understregede at konsensus ikke i sig selv var tilstrækkeligt. Den opnåede enighed skulle også være "fornuftig" (Habermas, 1973: 137). Vi vil dog ikke gå nærmere ind i detaljerne her (se evt. Hansen, 2005a: 54-5).

4 Jeg har i (Hansen, 2005a: 50-71) foreslået at kalde dette for et kritisk sandhedsbegreb.

5 Det er i sådanne samtaler med andre ord ikke tilstrækkeligt at man har en opfattelse, man skal også kunne vise at opfattelsen kan retfærdiggøres.

desto mindre skal kunne forklares på en måde, som er forståelig for de andre. Erfaringer kan være enten en støtte eller en underminering af sådanne påstande, men for at erfaringerne kan blive en del af vores diskursive udvekslinger, skal de tillægges en betydning, og dette foregår i vores sproglige forhandling af, hvordan vores erfaringer skal udlægges. Sandhedspåstande er således karakteriserede ved *både* at forudsætte en grad af overensstemmelse (korrespondens i bred forstand) med virkeligheden *og* at vi kan stå til regnskab overfor hinanden i en forklaring af, hvorfor vi mener, at de er sande (kritisk konsensus).

For at tage et eksempel: Jeg kan godt ytre, at “jeg er af den overbevisning, at det er storken, der kommer med børnene”, men hvis denne formulering skal tjene som andet end en beskrivelse af mine overbevisninger, hvis jeg med fremsættelsen af påstanden med andre ord ønsker mere end at beskrive mine personlige holdninger, er jeg nødt til at kunne forklare, *hvorfor* jeg har denne overbevisning. Hvis jeg ønsker at overbevise mine tilhørere om, at min holdning er sand, så må jeg ifølge Habermas kunne begrunde eller retfærdiggøre den. En stor hjælp vil her kunne være, hvis jeg kan henvise til understøttende erfaringer, men hvis sådanne ikke er til rådighed, kan man også henvise til andre forhold, som man mener, tilhørerne vil fæste lid til.

Forholdet mellem sandhed og begrundelse er naturligvis ikke udtømt med ovennævnte beskrivelse af, hvordan begrundelser bruges i en kommunikativ udveksling. I herværende sammenhæng er det imidlertid dette aspekt, vi vil bygge på i det følgende. Sandhedshævdelse har i en kommunikativ sammenhæng den sammenhængsskabende mekanisme ved sig, at den forpligter de samtalende til at række ud mod hinanden i et forsøg på at komme til indbyrdes forståelse af, hvorfor det er, at vi har de opfattelser, som vi fremsætter. Naturligvis findes der andre måder at påvirke de andres opfattelser på end den argumentativt begrundende, men det er kun når parterne gensidigt forpligter hinanden på at kunne indløse sandhedshævdelseernes gyldighed, at vi reelt kan forvente en kommunikativ gensidighed og reciprocitet.

Denne fordring på at kunne formulere sandhedspåstande ind i et felt, der er tilgængeligt for alle deltagere, gør argumenterne attraktive set fra et

deliberativt demokratisk synspunkt. Selvom nogle sandheder kan være svære at forstå, medmindre man har en højt specialiseret viden, så ligger det hele tiden som en potentiel fordring i hævdelser af sandhed, at man rationelt kan forklare begrundelserne for påstandene. Magthavere og eksperter kan ganske vist påkalde sig særlige former for indsigt, men grundige lægfolk (ofte i form af journalister eller andre typer af vidensformidlere) vil altid kunne afkræve disse magthavere og eksperter en tålmodig forklaring, hvorved afstanden mindskes.

Derfor er det vigtigt, at påstande, som påberåber sig en sandhedsværdi, fylder meget i offentligheden. Ligesom det er vigtigt at der er en klar skillelinje mellem sandhedspåstande og holdningstilkendegivelser:

What seems even more disturbing is that to the extent to which unwelcome factual truths are tolerated in free countries they are often, consciously or unconsciously, transformed into opinions... (Arendt, 1967: 552) The same is true when the liar, lacking the power to make his falsehood stick, does not insist on the gospel truth of his statement but pretends that this is his "opinion," to which he claims his constitutional right. (ibid.: 562-3)

Som vi så ovenfor, kobler Arendt det politiske snævert med nataliteten, som vi kan oversætte til menneskets mulighed for ikke at være bestemt af det givne. Det politiske udspringer af den menneskelige handleevne – af menneskets frihed. Men hvis denne frihed tager overhånd, ender vi med at miste et modtræk i forhold til de etablerede magthavere. Derfor må den liberale forståelse af demokratiet (hvor den individuelle frihed har primaritet) suppleres med et hensyn til sandheden – "freedom of opinion is a farce unless factual information is guaranteed and the facts themselves are not in dispute" (ibid., 554). Sandheden kan med andre ord tænkes som et middel til en form for modmagt.

### *III*

Læsningen af Habermas og Arendt viser os, at diskussionen af fake news og den heraf følgende negligering af påstandes sandhedsværdi ikke bør begrænses til en diskussion af, hvorvidt vi som borgere ender med et være dårligt oplyste. Det handler også om den demokratiske sammenhængskraft. Vi

vil i dette afsnit nu dykke ned i Arendts pointe om, at løgnens stærke placering ikke kommer til de demokratiske samfund ved en tilfældighed. Det vil vi gøre ved at dykke ned i Badiou's pointe om, at sandheden nødvendigvis vil have svære vilkår i et liberalt demokrati, hvor friheden tænkes som det primære orienteringspunkt, og hvor sandheden derfor (set fra et magtperspektiv) kommer til at fremstå som en klods om benet. Imod dette syn vil vi se nærmere på Badiou's ide om, at sandheden tværtimod udvider vores frihed, ved at udfordre de individuelt holdte opfattelser.

Som en indledning til denne refleksion er det imidlertid vigtigt at konstatere, hvordan Badiou's syn på sandhedens forskel både ligner og adskiller sig fra Habermas og Arendts samme. Hvor Habermas og Arendt, som ovenfor vist, reflekterer over sandheden som noget, der bringer de talende nærmere hinanden (gennem den kritiske udveksling), så tænker Badiou helt grundlæggende sandheden som et slags opgør med den etablerede italesættelse:

Les vérités sont en trouée, en défection du sens. (Badiou, 1992: 237)

Som sådan tænker Badiou sandheden snævert sammen med sit begreb om *hændelsen*, der netop handler udgør et brud med det etablerede. Sandheden er et forsøg på at begribe, hvordan noget er trådt frem som påtrængende, som ikke ikke bliver begrebet i den allerede gældende tænkning (Badiou & Tarby, 2013: 9-10). Hvor sandheden særligt for Habermas skrives ind i en procedure, hvor den kan retfærdiggøres i forhold til allerede eksisterende viden, griber Badiou tværtimod fat i måden hvorpå sandheden netop sprænger den eksisterende italesættelse, og påviser hvordan den eksisterende italesættelse ikke slår til.<sup>6</sup> Som vi vil se, ender de imidlertid ud med at være enige om, at sandheden spiller en vigtig rolle som et værn mod etablerede magthavere – dog ud fra forskellige ideer om, hvad det er sandheden yder i den sammenhæng.

Badiou's refleksioner over forholdet mellem sandhed og demokrati tager et andet udgangspunkt end Arendt og Habermas, idet han argumenterer for,

---

6 Jeg har i en anden sammenhæng reflekteret over disse to sider af tænkningens forhold til sandheden som en refleksion over erkendelsens fordring om at være hhv. systematisk sammenhængende og adækvat (Hansen, 2005a: ch. IV.2 and IV.3; se også Hansen, 2005b).

at deres bud netop repræsenterer et syn på demokratiet, hvor negligeringen af sandheden er en naturlig konsekvens. Problemet med demokratiet i den liberale form er ifølge Badiou, at det ophøjer den negative frihed, forstået som meningspluralitet og -frihed (Badiou, 1998: 31-34), til at være det styrende princip:

To the extent that the ultimate aim of philosophy is thoroughly to clarify the distinction between truth and opinion, evidently there can be no genuine philosophical interpretation of the great democratic principle of the freedom of opinion. Philosophy opposes the unity and universality of truth to the plurality and relativity of opinions. (Badiou, 2012: 28)

I en anden sammenhæng skærer han det endnu skarpere op:

[T]ruth methodically reached is heterogeneous to freedom of opinion. (Badiou, 2011: 10)

I sidste instans bliver samfundet i et sådant demokrati regeret gennem en optælling af, hvor mange der tilslutter sig et synspunkt. Hvis du vil igennem med din politik, er det afgørende, at flest mulige finder, at den er rigtig – det er tilslutningen, fremfor sandheden af synspunktet, der afgør magten.

Dermed ikke sagt, at sandheden er fuldstændig irrelevant, men den er for den liberale demokrat kun et middel til et højere mål: Sandheden bliver for den liberale demokrat et middel til at realisere friheden (de individuelle ønsker og behov). Og i den optik må det for den liberale demokrat være således, at hvis sandheden i konkrete situationer står i vejen for det egentlige mål, friheden, så må sandheden ofres (Badiou, 2011: 10-12). Falske nyheder, der tiltrækker sig opmærksomhed, og overbeviser tilhørerne, er med andre ord mere attraktive, end sande nyheder, som folk ikke interesserer sig for.

Hvor denne pointe hos Arendt og Habermas bliver et paradoks, der søges afhjulpet inden for den liberalt demokratiske forståelse gennem en deliberativ præcisering (Habermas, 1992), fører det hos Badiou til et opgør med den liberale grundide: Ideen om, at demokratiet grundlæggende handler om at skabe rum for, at den enkelte kan realisere sine egne inderste ønsker og ideer om det gode liv. For Badiou bør de politiske procedurer handle om at realisere det *unik*t menneskelige, og som han siger:

L'intérêt n'est pas une capacité proprement humaine. Tous les vivants ont pour impératif de survie de traiter leurs intérêts.. (Badiou, 1998: 111)

Det unikt menneskelige handler ikke om at kunne forfølge sine egne interesser.<sup>7</sup> Badiou's bud på det unikt menneskelige handler om evnen til at tænke:

La capacité proprement humaine est la pensée, précisément, et la pensée n'est rien d'autre que ce par quoi le trajet d'une vérité saisit et transit l'animal humain. (Badiou, 1998: 111)

Som påpeget ovenfor, så handler sandhed for Badiou om at forsøge at begribe den måde, hvorpå hændelser i verden bryder med tænkningen. Sandhed handler om at reagere med troskab overfor det, der hænder i verden (Badiou & Tarby, 2013: 48-9). De hændelser, som vi kommer ud for, er altid mere komplekse, end hvad vi kan begribe i sproget og tænkningen. Der er altid mere i verden end det, vi tænker på.

Forsøget på at komme overens med dette foregår altid i et dialektisk forhold. På den ene side prætenderer denne tænkning om hændelserne en form for universel gyldighed. Hvis jeg hævder, at noget er sandt, så hævder jeg, at det er sandt uafhængigt af, hvem der siger og hører det. Det kan godt være, at jeg er bevidst om, at jeg kan fejle i min påstand, og en sådan tvivl kan man tage højde for ved at modificere sin skråsikkerhed eller ved at præcisere under hvilke vilkår, det sagte gælder. Men i selve hævdelser af sandhed ligger dels, at det ikke blot er noget, jeg tror, dels at det også vil gælde for andre. Vi fremsætter en påstand, som vi kan tage fejl om på en radikalt anden måde end ved tros- og meningssætninger.

Den universelle prætention skal imidlertid på den anden side kobles med det grundlæggende vilkår, at jeg altid er nødt til at udsige de universelle sandheder fra et partielt, specifikt, konkret synspunkt (Badiou, 1998: 111-2), hvorfra jeg dels reelt ikke har mulighed for at tage højde for de uendeligt mangfoldige mulige indvendinger, der kan være til min påstand, og dels vil enhver sandhedshævdelse være en navngivning, der begrænser det overkomplekse til noget fatteligt.

---

7 Badiou er derfor naturligvis heller ikke tilhænger af kapitalismen, der netop er kendetegnet ved at strukturere samfundet gennem en gensidig behovstilfredsstillelse i udvekslingen af varer. Vi vil ikke forfølge Badiou's kritik af kapitalismen i denne sammenhæng, da det ikke er relevant for argumentet i det følgende.

Politikken er for Badiou et eksempel på, hvordan vi på den ene side er nødt til at reagere på de givne hændelser ved at tænke over dem, og handle på tænkningen, samtidig med at vi vedvarende bliver mindet om, at de aktuelt gældende strukturer for den politiske forståelse og handlen grundlæggende er fejlbarlige. Ellers risikerer vi dels, at den politiske handlen bliver undertrykkende, dels at den bliver ude af trit med, hvad verden kræver af os (Badiou, 1998: 159-60), og dels ender vi med at miste blikket for de muligheder og potentielle ideer, der kan opstå ved at lade sig udfordre af impulser, der kunne komme til os udefra (Badiou, 1989: 41).

I problematiseringen det liberale demokrati rækker Badiou tilbage til en århundrede gammel diskussion af, hvorvidt et demokratisk samfund bedst bygges op ved at bygge det på frihed eller lighed/retfærdighed, og Badiou tager parti for sidstnævnte. Nyere filosofisk og sociologisk refleksion har godtgjort, at det næppe lader sig retfærdiggøre at tænke frihed og lighed som rene modstillinger. Fx har Honneth overbevisende argumenteret for, at der i de samfundsmæssige forhandlinger af, hvilke former for lighed, der skal anerkendes som relevante, ligger afgørende komponenter af magtkampe, der bygger på forskellige grader af frihed (Honneth, 1985, 1992, 2003, 2011; se også Couldry 2010). Badiou's ærinde med at vælge side i diskussionen er imidlertid heller ikke at negligere eller ofre friheden som sådan. Badiou's ærinde er derimod at gøre op med et bestemt syn på friheden, som han mener for alvor blev dominerende omkring den franske revolution. Ifølge Badiou blev det her almindeligt at koble frihed snævert til den eksklusive private ejendom ejendomsret (Badiou & Tarby, 2013: 15). Problemet ved denne måde at tænke frihed på er, at den kodificerer en grundlæggende modstilling mellem frihed og lighed. Frihed bliver en ophøjelse af den enkeltes ret til at holde noget væk fra andre (den eksklusive private ejendomsret). Med denne forståelse af frihed, ophøjes den enkeltes særinteresser til at være den drivende kraft for politikken. Den enkelte borger forventes at lukke sig omkring sin egen interessesfære, at kæmpe for sin overlevelse i en kamp mod, og på bekostning af, de andre.

Badiou's sympati for en kommunistisk revision (i en særlig form) af politikken ligger naturligvis lige for her – ligesom han dog bestemt også har

kritiske bemærkninger til kommunistiske styreformer. Det behøver vi imidlertid ikke abonnere på her. Der ligger ikke en kodificering af bestemte politisk styreformer i synspunktet. Tværtimod er Badiou's pointe netop, at sandheden aldrig lader sig indordne under bestemte regimer. For Badiou må en offentlig forhandling af det politiske altid have et begreb om lighed og retfærdighed som målestok. Men så snart vi begynder at formulere konkrete bud på lighedens og retfærdighedens kriterier, bliver disse bud selv umiddelbart sårbare overfor sandhedens grænsesprængende kraft (Badiou, 1989: 111-2).

Begreber eller idealer om lighed og retfærdighed griber i Badiou's optik kritisk ind i konkrete politiske bud på, hvordan vi skal håndtere givne udfordringer. Det gør de ved at udfordre etablerede tanke- og handlestrukturer, eftersom de stiller spørgsmålstejn ved, om disse faktisk lever op til u håndterbare begreber om retfærdighed (Badiou, 1998: 162-7). Man kan altid udfordre de konkret givne begreber om lighed og retfærdighed som utilstrækkelige, men man kan på den anden side ikke have en fordring om politisk handling uden på én eller anden måde at underforstå, at det vil give en eller anden form for lighed eller retfærdighed. Jeg kan ikke overbevise andre om, at de skal følge mine konkrete forslag omkring det politiske, hvis ikke jeg overbeviser dem om, at disse forslag kan andet og mere end at befordre mine personlige ønsker og behov.

Det politiske er derfor i Badiou's optik en *sandhedsprocedure*. Det vil sige, at for at træde ind i det politiske, er vi nødt til at overskride vore personlige ønsker og behov. Vi er nødt til at træde ud i de konkrete hændelser, forsøge dels at forstå dem, men dels også forstå, hvordan de udfordrer den allerede eksisterende tænkning og handle derefter. Som vi så ovenfor, er denne forståelse nødvendigvis begrænset og utilstrækkelig. En vedvarende lytten til de konkrete hændelser i verden hjælper os imidlertid til at se, at de eksisterende tankeformer er utilstrækkelige. Derfor kan man i sidste ende sige, at denne lytten i virkeligheden er en hjælp til at udvide vores tænkeevne. Vi bliver hjulpet til at bryde fri af eksisterende tankestrukturer, som måske befordre visse parter på bekostning af andre, og vi får mulighed for at se, at verden er større, end vi troede. Ved at verden bliver større, bliver mine



muligheder også større, og derfor fører denne måde at tænke det politiske på, i sidste ende til en større frihed, fordi friheden ikke begrænses af mine egne og mine omgivers fantasier og tankehorisonter (Badiou, 1989: 41).

#### *IV*

Hermed er vi fremme ved det, der kunne være Badiou's pointe i diskussionerne af fake news. For selvom det er en åbenlys rigtig pointe, at fake news kan være problematiske, fordi vi gennem dem til tider modtager falske oplysninger, så kan vi nu konkludere at problemet ikke er udtømt med den manglende viden. I sidste ende medfører fake news også at vi bliver holdt fangne i vores forudgivne forståelse. Vi bliver blinde for de hændelser, der gør oprør imod den allerede eksisterende forståelse og tænkning. Problemet ikke udtømt ved at påpege, at vi gennem tabet af sandheden mister en mulighed for at begrænse magthaverne. Vi mister også en mulighed for at lytte troværdigt til verdens hændelser, hvorved vores egen frihed i sidste ende begrænses.

For Badiou bliver det nemlig en pointe, at sandheden ikke alene skal tænkes som en begrænsning af magthavernes frihed. Den deliberative forståelse af sandhedens rolle som en sætten sig selv på spil i en kritisk dialog med den anden indebærer ganske rigtigt, at det enkelte individ må give køb på den individuelle negative frihed. Og dette har vi naturligvis brug for, når vi vil stille magthaverne til ansvar for deres beslutninger. Nok så relevant er det imidlertid, at fake news rummer en trussel om, at den samtalemæssige logik, som sådanne diskussioner udspiller sig indenfor, risikerer at forarmes, hvorved det samtalemæssige udsyn mindskes.

Hermed er vi bragt frem til den berømte distinktion mellem positiv og negativ frihed som Isaiah Berlin har fremført (Berlin, 1958), hvor pointen netop er, at friheden ikke udtømmende kan forstås som en individuel given størrelse, som man kan forsøge at beskytte (negativ frihed – både i liberal forstand (frihed fra indblanding) og republikansk forstand (frihed fra

undertrykkelse)), men også må tænkes som en størrelse, der kan dannes og udvikles på.<sup>8</sup>

Det har været påvist, at den deliberative forståelse af demokratiet grundlæggende indebærer en nuancering af frihedsbegrebet i forhold til mere traditionelle forståelser af det liberale demokrati (Rostbøll, 2008: 3). I Badiou's optik er det imidlertid vigtigt at påpege, at den frihedsmæssige udviklingsproces ikke kun må ses som en logisk forhandling, men også en forhandling af logikken – sandhed som en procedure skal ikke kun tænkes som en forhandling af, hvordan vi kan række ud mod hinanden gennem en retfærdiggørelse af vores opfattelser; sandhed handler nok så meget om at indse, at hændelser i verden bryder med tænkningen. Den deliberative forståelse af sandhedens forhold til den magtregulerede frihed viser sig i en vis forstand ikke at slippe fri af det negative frihedsbegreb, idet sandheden primært tænkes som en frisættelse gennem stækkelsen af undertrykkende magthavere (se også Ufel, 2012).

Overfor dette perspektiv tilbyder Badiou en pointe om, at frisættelsen også handler om at blive frisat fra sin egen tænkning. Skarpt skåret op kan man sige, at fake news ifølge dette synspunkt er problematiske, fordi de ikke hjælper os med at blive frisat fra os selv. Fake news muliggør at vi kan shoppe mellem divergerende former for nyhedsformidling, at man kan frasortere de nyheder, som ikke stemmer overens med de synspunkter og forståelseshorisonter, som man sympatiserer med – ved at henvise til alternative nyheder, der understøtter egne overbevisninger.

Fake news holder os i sidste ende fanget i den forståelse af verden, som vi allerede befinder os i. Fake news' eneste adkomst til at blive taget alvorligt er, at vi *vælger* at tro på dem. Men i et deliberativt demokrati, hvor vi seriøst forsøger at diskutere uenigheder på en måde, hvor vi rækker ud efter hinanden, har vi brug for at skændes om forhold og hændelser, hvor vi ikke selv kan vælge. For først når vi giver os i lag med den slags forhold, bliver vi

---

8 Bemærk at jeg i den følgende italesættelse af den positive frihed ikke holder mig strengt til Berlins forståelse af den positive frihed som friheden til at kunne være sin egen mester (Berlin, 1958: ch II). I Badiou's analyser af den ontologiske hændelsesstruktur er pointen i en vis forstand, at den frihedsmæssige dannelse netop opstår i påpegningen af selvbeherskelsens mangler.

for alvor bedre til at kunne leve sammen i et demokrati med folk, som vi er uenige med. I den deliberative bestræbelse på at komme til gensidig forståelse ligger et element af at række ud mod hinanden. Men denne bestræbelse forudsætter netop at vi ikke blot kan erklære os uenige ved at henvise til alternative nyhedskilder. Det forudsætter, at de samtalende sidder i en nødvendighed af at forholde sig til den samme verden, og lade sig afficere af, at de andre kritisk kan påpege mangler ved vores egen italesættelse. Først derved får vi mulighed til at lade samtalen blive en anledning til at udvide vores forståelseshorisont, hvorved vi i sidste ende bliver mere frie borgere i den demokratiske samtale.

## Litteratur

- Arendt, Hannah. 1967. Truth and Politics. In: *The Portable Hannah Arendt*, hg. von Peter Baehr, 545–576. New York: Penguin Books.
- . 1972. Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers. In: *Crises of the republic: lying in politics civil disobedience on violence thoughts on politics and revolution*, 1–47. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
- . 1973. *The Origins of Totalitarianism*. 2.ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bach, Daniel, Anders Grundtvig, Ronja Ingeborg Lofstad, Asbjørn Fleinert Mathiasen, Asger Gehrt Olesen, Andreas Birckbak, Anders Koed Madsen und Anders Kristian Munk. 2018. Whack-a-mole: En undersøgelse af falske nyheder og deres økosystemer. *Politik* 21, Nr. 1: 41–58.
- Badiou, Alain. 1989. *Manifeste pour la philosophie*. L'Ordre philosophique. Paris: Seuil.
- . 1992. *Conditions*. L'ordre philosophique. Paris: Editions du Seuil.
- . 1998. *Abrégé de métapolitique*. L'ordre philosophique. Paris: Seuil.
- . 2011. The Democratic Emblem. In: *Democracy in what state?*, hg. von Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, und Slavoj Žižek, übers.

- von William McCuaig, 6–15. *New directions in critical theory*. New York: Columbia University Press.
- . 2012. *Philosophy for militants*. Übers. von Bruno Bosteels. London ; New York: Verso.
- Badiou, Alain und Fabien Tarby. 2013. *Philosophy and the event*. Übers. von Louise Burchill. Cambridge: Polity.
- Barendt, E. M. 2007. *Freedom of speech*. 2nd ed. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 1958. Two Concepts of Liberty. In: *Four Essays on Liberty*, 118–173. Oxford: Oxford University Press.
- Bohman, James und William Rehg, Hrsg. 1997. *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Bruns, Axel. 2008. Life beyond the Public Sphere: Towards a Networked Model for Political Deliberation. *Information Polity* 13, Nr. 1–2: 71–85.
- Carson, James und James Titcomb. 2017. What is Fake News? Its Origins and How It Grew in 2016. *The Telegraph*. 12. Januar. <https://www.telegraph.co.uk/technology/0/fake-news-exactly-has-really-had-influence/> (zugegriffen: 12. Dezember 2018).
- Cohen, Joshua. 1989. Deliberation and Democratic Legitimacy. In: *The Good polity: normative analysis of the state*, hg. von Alan P. Hamlin und Philip Pettit, 17–34. Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell.
- Collier, David, Fernando Daniel Hidalgo und Andra Olivia Maciuceanu. 2006. Essentially contested concepts: Debates and applications. *Journal of Political Ideologies* 11, Nr. 3 (1. Oktober): 211–246. doi:[10.1080/13569310600923782](https://doi.org/10.1080/13569310600923782), .
- Collignon, Pierre. 2018. *Tilbage til virkeligheden: Kampen mod fake news, løgne og manipulationer*. København: Gyldendal.
- Couldry, Nick. 2010. *Why voice matters : culture and politics after neoliberalism*. Los Angeles ; London: SAGE.
- Dahlberg, Lincoln. 2005. The Corporate Colonization of Online Attention and the Marginalization of Critical Communication? *Journal of Communication Inquiry*, Nr. 29:2: 160–180.
- Frankfurt, Harry G. 2005. *On bullshit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Golovchenko, Yevgeniy. 2018. Introduktion: Løgn og sandhed - fakta og fiktion. *Politik* 21, Nr. 1: 1–7.
- Guess, Andrew, Benjamin Lyons, Brendan Nyhan und Jason Reifler. 2018. Avoiding the Echo Chamber about Echo Chambers: Why Selective Exposure to Like-minded Political News is Less Prevalent than you Think. *Knight Foundation White Paper*.
- Gutmann, Amy und Dennis Thompson. 2004. *Why deliberative democracy?* Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 1970. Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984:11–126. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1973. Wahrheitstheorien. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984:127–183. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. In: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, 230–270. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hansen, Ejvind. 2005a. Embedded Critique in a Tensed World. <http://uploads.ejvindh.net/PhDThesis.pdf>.
- . 2005b. The Foucault-Habermas Debate: the Reflexive and Receptive Aspects of Critique. *Telos* 130: 63–83.
- . *Kugleregn moder kuglepen*. Aarhus: Philosophia, 2016.
- . *Tal! - sammen*. Kbh.: Mindspace, 2017.
- . “Aporias of Courage and the Freedom of Expression”. *Philosophy & Social Criticism* 44, nr. 1 (2018): 100–117.
- . “Deliberation and Forgiveness in the Public Sphere”. *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory* 19, no. 1 (2018): 49–66.
- Haslebo, Gitte und Magnus Harald Haslebo, Hrsg. 2010. *Nye veje for journalistik: når sprog skaber virkeligheder*. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Hendricks, Vincent F. und Mads Vestergaard. 2017. *Fake News*. København: Gyldendal.

- Honneth, Axel. 1985. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1992. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2003. Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“. In: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, 10–27. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2011. *Das Recht der Freiheit Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp-Verlag.
- Lafont, Cristina. 1993. Welterschließung und Referenz. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, Nr. 3: 491–507.
- . 1995. Truth, Knowledge, and Reality. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 18, Nr. 2: 109–126.
- Lanham, Richard A. 2007. *The economics of attention: style and substance in the age of information*. Paperback ed. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Örnebring, Henrik. 2018. Journalism cannot solve journalism’s problems. *Journalism* 2018 (online first): 1464884918808690. doi:[10.1177/1464884918808690](https://doi.org/10.1177/1464884918808690), .
- Pedersen, David Budtz, Andreas Brøgger Jensen, Jacob Lauge Thomassen und Rolf Hvidtfeldt. 2018. Information og misinformation i politiske beslutningsprocesser. *Politik* 21, Nr. 1: 8–23.
- Rostbøll, Christian F. 2008. *Deliberative freedom: deliberative democracy as critical theory*. Albany: State University of New York Press.
- Simon, Herbert A. 1971. Designing organizations for an information rich world. In: *Computers, communications, and the public interest*, hg. von Martin Greenberger, 37–72. Baltimore: The Johns Hopkins Press. <http://opacplus.bsb-muenchen.de/search?isbn=0-8018-1135-X>.
- Søe, Sille Obelitz. 2018. Nej, det er ikke bare løgn. *Politik* 21, Nr. 1: 24–40.
- Steel, John. 2012. *Journalism and free speech*. New York: Routledge.
- Ufel, Wojciech. 2012. The Idea of Freedom in Radical and Deliberative Models of Democracy. *Journal of Education Culture and Society*, Nr. 1: 73–81.
- Waisbord, Silvio. 2018. Truth is What Happens to News. *Journalism Studies* 19, Nr. 13 (3. Oktober): 1866–1878. doi:[10.1080/1461670X.2018.1492881](https://doi.org/10.1080/1461670X.2018.1492881), .

- Wellmer, Albrecht. 1989. Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? In: *Zwischenbetrachtungen: im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, hg. von Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, und Albrecht Wellmer, 318–370. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2001. Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit? In: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas*, hg. von Lutz Wingert und Klaus Günther, 13–52. Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp.