

Een genealogie van het wetenschappelijk onderzoek naar complottheorieën

Massimiliano Simons

1. Introductie

We leven in de hoogdagen van de complottheorie. Dat is althans een vaak herhaalde claim. De Amerikaanse filosoof Brian Keeley schreef eind vorige eeuw al dat ‘met elk voorbijgaand jaar het Amerikaanse bewustzijn steeds meer in de greep van het complotdenken raakt’ (Keeley, 1999: 109). Die claim is de laatste jaren ook veelvuldig opgedoken, zowel in krantenartikelen als in academische publicaties. Zo lijkt er ook volgens de Nederlandse socioloog Stef Aupers ‘een wildgroei te zijn aan complottheorieën in de laatmoderne cultuur’ (Aupers, 2002: 314). In een recenter artikel, samen met Jarom Harambam, herhaalt hij die boodschap nogmaals. Samenwerkingstheorieën, zo stellen ze, ‘tieren tegenwoordig welig in westerse samenlevingen, en vooral op het internet. Voor veel mensen zijn dit soort verklaringen normaal geworden om te begrijpen wat er daadwerkelijk gebeurt om hen heen’ (Harambam & Aupers, 2017: 134).

Nu steunen die claims uiteraard op een historische aanname, namelijk dat er inderdaad een recente toename is van complottheorieën. Daar is opvallend mager empirisch bewijs voor. Naast wat anekdotes wordt er vaak verwezen naar het hoge aantal mensen die in complottheorieën geloven. Zo zou 20% van de Amerikaanse bevolking het idee onderschrijven dat klimaatverandering een hoax is van klimaatwetenschappers om een centje bij te verdienen (Lewandowsky, Gignac & Oberauer, 2013). Ook de Amerikaanse politieke wetenschappers Joseph Uscinski en Joseph Parent concluderen uit de bestaande enquêtes dat ‘iedereen op z’n minst in een complottheorie gelooft, en de meeste mensen in meerdere’ (Uscinski & Parent, 2014: 78). Maar zelfs als we deze cijfers aannemen, volgt hier nog niet uit dat het een recent fenomeen is. Sterker nog, het geringe beschikbare bewijsmateriaal suggereert het omgekeerde: complotdenken is historisch constant, althans in de twintigste eeuw. Uscinski en Parent (2014) concluderen dit op basis van een uitgebreide analyse van ingezonden brieven aan *The New York Times*, waarin het percentage complottheorieën min of meer constant blijft.

De claim dat er een historische explosie van samenwerkingsstheorieën zou zijn, wordt bovendien vaak gecombineerd met een tweede: dat dit soort theorieën een ernstig maatschappelijk probleem vormt. Maar, zoals we zullen zien, ook daarover bestaat geen consensus. Academici zijn het niet eens over de vraag of complotdenken wel een probleem is, en zo ja, wat de oorzaak en de oplossing zijn. In plaats van meteen mee te gaan in de stelling dat er iets aan complotdenken gedaan moet worden, wil dit artikel daarom een stap terug doen en de vraag stellen: waarom denken bepaalde instanties, instituten en disciplines dat er überhaupt iets gedaan moet worden aan complotdenken? Het beantwoorden van die vraag vereist een onder-

zoek naar de redenen waarom de staat, de media en academici zo gefascineerd zijn door complottheorieën. Wat is de herkomst van deze fascinatie? En wat zijn de onderliggende theoretische aannames die complottheorieën voor hen een maatschappelijk probleem maken? Omdat het geven van een volledig antwoord hierop te ambitieus is voor een artikel, beperkt dit stuk zich tot een eerste analyse van hoe de verschillende academische tradities die complottheorieën analyseren dit fenomeen als een maatschappelijk probleem definiëren.

Het is in die zin dat ik zal spreken van een 'genealogie' van het wetenschappelijk onderzoek naar complottheorieën: een onderzoek naar de herkomst van de verschillende problematiseringen van complotdenken als maatschappelijk probleem binnen de academische literatuur. Ik zal me daarin laten inspireren door de Franse traditie van de 'historische epistemologie', verbonden met auteurs zoals Gaston Bachelard, Georges Canguilhem en Michel Foucault. Elk op hun manier bevragen deze auteurs de wetenschapsgeschiedenis en pogen zij de onderliggende visies en waarden naar boven te brengen, die bepaalde vormen van wetenschappelijk onderzoek drijven en concepten doen ontstaan. Met andere woorden: complotdenken is niet van nature een maatschappelijk probleem, maar er is een historisch verhaal te vertellen over de verschillende wijzen waarop we het als probleem zijn gaan beschouwen. Impliciet maak ik vooral gebruik van de 'genealogische methode', zoals beschreven door Michel Foucault (1971): het gaat om een onderzoek naar de maatschappelijke conflicten die de historisch contingente herkomst vormen, waardoor bepaalde onderwerpen, concepten en fenomenen brandpunten worden van wetenschappelijk onderzoek.

Ik beperk me in dit artikel tot het wetenschappelijk onderzoek naar complottheorieën. Concreet zullen wij de drie voornaamste benaderingen bekijken: een psychologische benadering (par. 2.1), die zich voornamelijk richt op de psychische processen van het complotdenken; een epistemologische benadering (par. 2.2), die in de eerste plaats focust op de specifieke structuur van complottheorieën; en een sociologische benadering (par. 2.3), die nagaat in welke soort maatschappijen complottheorieën gedijen. Deze verschillende benaderingen bestaan enigszins los van elkaar en kunnen het vaak niet met elkaar vinden. Onenigheid over wat een complottheorie is en wat er maatschappelijk mee moet gebeuren, is trouwens niet enkel te vinden tussen deze groepen, maar ook binnen deze groepen. Daarom ga ik zelf ook geen definitie van complottheorieën geven, aangezien zo'n definitie juist centraal staat in de debatten tussen deze verschillende groepen. Geïnspireerd door W.B. Gallie (1956) kunnen we 'complottheorie' als een 'wezenlijk betwist begrip' (*essentially contested concept*) typeren: hoewel heel courant gebruikt, zijn oeverloze discussies over de juiste afbakening en definitie onvermijdelijk.

Mijn centrale claim, die uit mijn genealogie zal volgen, is dat de conflicten tussen deze verschillende benaderingen niet enkel moeten begrepen worden als empirische discussiepunten over hoe de wereld in elkaar steekt, maar als een fundamentele onenigheid over de onderliggende diagnose van wat er bij complottheorieën op het spel staat. Met andere woorden: de conflicten komen deels voort uit politieke verschillen, niet louter uit empirische. Dit laat uiteraard ook toe dat bepaalde empirische verschillen uit de verschillende politieke vertrekpunten volgen: doordat academici zich op andere deelaspecten van het fenomeen van complotdenken toe-

spitsen, zullen ze ook andere dimensies ervan aan het licht brengen en benadrukken. Het doel van dit artikel is daarom vooral om deze verschillende diagnoses terug met elkaar in dialoog te brengen en erop te wijzen dat ze ondanks hun verschillen ook iets gemeenschappelijk hebben: een bezorgdheid over de staat van de hedendaagse democratische instellingen. Naargelang welk project men onderschrijft, zal complotdenken hetzij als oorzaak, hetzij als oplossing van deze democratische zorgen verschijnen. In paragraaf 2 zal ik ingaan op deze drie grote benaderingen en hoe zij elk kijken naar complottheorieën. Vervolgens zal ik in paragraaf 3 ingaan op een genealogie van hun onderliggende problematiseringen van complotdenken en hoe deze radicaal van elkaar verschillen.

2. Drie benaderingen van complottheorieën

Er bestaat tegenwoordig veel onderzoek naar complottheorieën, gebruikmakend van een brede waaier aan methodes en benaderingen. Toch zijn er drie grote benaderingen te onderscheiden: de psychologische, de epistemologisch en de sociologische benadering. In de beschrijving die volgt, gaat het uiteraard om een schematisering en systematisering van een onderzoeksveld waarbinnen nog veel andere subtiele twistpunten bestaan. Toch denk ik hiermee de voornaamste breuklijnen in het academisch landschap bloot te leggen.

2.1 *De psychologie van complottheorieën*

In academische en populaire publicaties worden complottheorieën typisch gekaderd als een cognitief probleem: wat zorgt ervoor dat complotdenkers op zulke vreemde manieren nadenken over de wereld? Hierdoor kan de meeste literatuur over complottheorieën dan ook psychologisch van aard worden genoemd. Naast psychologen bekijken ook diverse andere gedragswetenschappers het fenomeen door een psychologische lens, waarbij complotdenken als een set van een aantal wederkerende elementen wordt geduid. Brotherton (2015), bijvoorbeeld, definieert een complottheorie via de volgende kenmerken: 1) men gelooft dat het complot nog steeds gaande is; 2) het vertrekt van een algemeen wantrouwen tegen hoe de dingen op het eerste gezicht lijken; 3) bovendien wordt alles wat gebeurt, gezien als onderdeel van een perfect uitgestippeld plan; 4) de samenzweerders worden typisch ook geportretteerd als door en door kwaadaardig; 5) toch zijn er kleine barstjes in het complot dat de complotdenker, de held van het verhaal, kan ontrafelen; en 6) de complottheorie zelf heeft de neiging onweerlegbaar te zijn, aangezien al het bewijs tegen de complottheorie wordt geïnterpreteerd als onderdeel van het complot.

Het boek van Brotherton is daarnaast een goed voorbeeld van hoe er binnen de psychologische benadering ook meerdere kampen bestaan. Hoewel het traditionele vertrekpunt is dat complotdenkers een duidelijk af te bakenen groep vormen, die welbepaalde psychologische of psychopathologische kenmerken heeft, wijkt een deel van de recente literatuur daarvan af. Auteurs zoals Brotherton claimen dat *allemaal complotdenkers zijn*: 'Complotdenken is alomtegenwoordig omdat het gedeeltelijk een product is van hoe al onze geesten de hele tijd werken' (Brotherton,

2015: 243). Deze verschuiving lijkt deels geïnspireerd door het invloedrijke werk van, onder andere, Daniel Kahneman (2011) over de rol van heuristieken in het brein. Complottheorieën worden dan opgevat als een nevenproduct van zulke heuristieken, in de vorm van zogenaamde vals positieven en vals negatieven. Voorbeelden zijn de *intentionality bias*, de neiging om intenties toe te schrijven aan gebeurtenissen; de *confirmation bias*, de neiging om alleen oog te hebben voor dat wat je aangenomen standpunt bevestigt, terwijl je tegenstrijdig bewijs negeert of weg verklaart; en de *proportionality bias*, die ervoor zorgt dat we geneigd zijn te denken dat gebeurtenissen met grote gevolgen ook grote oorzaken moeten hebben. Een klassiek voorbeeld van deze laatste bias is het feit dat er talloze complottheorieën bestaan over de moord op JFK, maar amper over de mislukte moordpoging op Ronald Reagan, stelt Brotherton (2015: 208): ‘Complottheorieën over Kennedy zijn mainstream; complottheorieën over Reagan zijn nooit van de grond gekomen.’

De traditionele manier om complottheorieën te begrijpen, was door ze te verbinden met een aantal psychiatrische problemen, zoals paranoia (Imhoff & Lamberty, 2018). Als we echter van het idee vertrekken dat we allemaal complotdenkers zijn, volgt ook een ander begrip van wat de rol van complotdenken is. Eerder dan een pathologie of een fout, worden ze door psychologen vaak ook begrepen als ‘op een bepaalde manier functioneel voor hun aanhangers’ (Imhoff & Lamberty, 2017: 724). Aan bovenstaande heuristieken van het brein worden zo ook positieve functies toegeschreven, die zich tonen in andere situaties waar de heuristieken wel tot goede resultaten leiden. Daarnaast suggereren psychologen dat complottheorieën begrepen kunnen worden vanuit de nood tot *cognitive closure* (Marchlewska, Cichocka & Kossowska, 2018), als een compensatie voor controleverlies (Sullivan, Landau & Rothschild, 2010) of via een verlangen naar uniekheid (Imhoff & Lamberty, 2017).

2.2 De epistemologie van complottheorieën

Naast psychologen, zijn het vooral filosofen geweest die zich in de studie van complottheorieën interesseren. Hun bekommernis is vaak van een andere aard: ze bestuderen complotdenken om te begrijpen wat een juiste en rationele vorm van denken inhoudt (Cassam, 2016; Harris, 2018). Bestuderen hoe het denken in complottheorieën misloopt, helpt filosofen om in kaart te brengen hoe correct te denken. Ook Nederlandstalige filosofen, zoals Johan Braeckman en Maarten Boudry, beschrijven complottheorieën in een context waarin ze in de eerste plaats trachten ‘instrumenten aan [te reiken] voor het kritisch denken’ (Braeckman & Boudry, 2011: 13).

Typisch richten filosofen zich dan ook niet op de psychische toestand en mechanismen van complotdenkers, maar op wat er scheelt aan hun argumenten en theorieën. Het is in deze context dat vaak een verband wordt gemaakt tussen complottheorieën en pseudowetenschap: complottheorieën zijn dan illustraties van wetenschappelijke theorieën waar het misloopt, bijvoorbeeld doordat ze niet falsifieerbaar zijn of gebruikmaken van vaag taalgebruik (zie Braeckman & Boudry, 2011). Dat was ook de inzet van het werk van Karl Popper, die als een van de eerste academici over complottheorieën sprak. Popper focuste op wat hij de *sociale samenwerkingstheorie* noemde:

‘Het gaat om het denkbeeld dat een sociaal verschijnsel kan worden verklaard door uit te vinden welke mensen of groepen belang hebben bij dat verschijnsel (soms is het een verborgen belang dat eerst moet worden onthuld), en plannen hebben gemaakt en hebben samengezworen om dat verschijnsel te laten optreden.’ (Popper, 2009: 335)

Popper stelde dat deze sociale samenzweringstheorie problematisch was in haar aanname dat complotten altijd succesvol zijn. Dit vloekt met de sociale realiteit, die juist gekenmerkt wordt door een grote complexiteit en onbedoelde neveneffecten. In realiteit is het zo ‘dat slechts zeer weinig samenzweringen uiteindelijk succesvol blijken’ (Popper, 2009: 335). Complottheoretici stellen met andere woorden de samenleving te simplistisch voor, alsof alles te verklaren valt vanuit een simpel complot dat alles tot in de kleinste details bepaalt.¹

Er is sinds het einde van de jaren 1990 binnen de filosofie echter een tegenbeweging ontstaan, die ingaat tegen bovenstaande psychologische en filosofische diagnoses van complottheorieën als irrationeel of pathologisch (Coady, 2006; Dentith, 2018). Volgens epistemologen zoals David Coady, Charles Pigden en Lee Basham kunnen complottheorieën niet zomaar in hun geheel worden verworpen als irrationeel, aangezien er in de geschiedenis een hele reeks echte complotten hebben plaatsgevonden. Voorbeelden zijn Watergate, de invasie in Irak (en de onbestaande massavernietigingswapens) of de Dreyfusaffaire. Dentith en Basham (2018: 79) spreken over ‘een gemeenplaats: regeringen en bedrijven spannen op regelmatige basis samen om mensen te misleiden’. Aangezien er ware complotten bestaan, en dus ook ware theorieën over die complotten, kunnen niet alle complottheorieën als irrationeel worden weggezet. In plaats van zo’n ‘generalistische’ positie, pleiten deze epistemologen voor een ‘particularistische’ positie (Buening & Taylor, 2010; Dentith, 2018), volgens welke je elke complottheorie individueel moet benaderen en beoordelen.

2.3 De sociologie van complottheorieën

Daarnaast is er een derde benadering, die minder bekend is, maar wel duidelijk aanwezig in de literatuur. Ik zal haar de sociologische benadering noemen, hoewel het breder is dan sociologie alleen. Het beslaat ook de culturele en politieke geschiedenis van complottheorieën. Wat deze auteurs gemeen hebben, is dat ze de focus verleggen van de complotdenker of de complottheorie naar de maatschappij die complotdenken mogelijk maakt.

Een eerste invulling van zo’n sociologisch project legt de nadruk op hoe complottheorieën iets van alle tijden zijn: er is geen historische periode zonder complottheorieën. Een vaak herhaald voorbeeld is dat van keizer Nero, die de Grote Brand in Rome in het jaar 64 afdeed als een complot van de christenen. Op gelijkaardige

1 De voornaamste aanname voor deze associatie tussen complottheorie en (pseudo)wetenschappelijke theorie is dat complottheorieën in de eerste plaats te beoordelen zijn als *theorieën*. Dat kan in vraag worden gesteld. Juist zoals talloze andere vormen van spreken – bijvoorbeeld een gedicht of een politieke toespraak – heeft een complottheorie misschien een ander doel dan louter informatieoverdracht. Complottheorieën bekritisieren omdat ze onbetrouwbare informatie bevatten, kan dan worden gezien als een categoriseringsfout (zie Simons, 2017).

wijze bestaan er ook studies die kijken naar complottheorieën in de Griekse Oudheid (Roisman, 2006) of tijdens de Franse Revolutie (Cubitt, 2008). Regelmatig wordt zo'n historische studie gecombineerd met een psychologische benadering, die dan moet verklaren waarom mensen ook toen in complottheorieën geloofden (bijv. Brotherton, 2015). Daarnaast zijn er ook studies die stellen dat complottheorieën beter te begrijpen zijn als sociale fenomenen, bijvoorbeeld als 'gecodeerde sociale kritieken' (Miller, 2002), als reacties op verlies van politieke macht (Uscinski & Parent, 2014), als een 'ideologische miskenning van machtsverhoudingen' (Fenster, 1999: 67) of als de 'cognitieve cartografie van de minderbedeelden in de postmoderne tijd' (Jameson, 1991: 355). Complottheorieën zijn dan een symptoom van een reëel sociaal verschijnsel.

Deze studies combineren zulke claims vaak met de bijkomende stelling dat, hoewel complottheorieën van alle tijden zijn, er toch een aantal historische verschuivingen waar te nemen zijn. Melley (2000) stelt bijvoorbeeld dat vroegere complottheorieën vaak gingen over een kleine, afgebakende groep die samenzwoer tegen een specifiek individu (zoals de koning) of instituut (de kroon), terwijl hedendaagse complottheorieën eerder gaan over slecht afgebakende, maar gigantische organisaties die samenzweren tegen abstracte entiteiten zoals 'de samenleving' of 'het gewone volk'.

Een andere suggestie wordt gedaan door Knight (2000), die stelt dat er een verschuiving heeft plaatsgevonden van, zoals hij het noemt, een *secure paranoia* naar een *insecure paranoia*. Terwijl vroegere complottheorieën met de vinger wezen naar een duidelijke externe groep (zoals de Joden of de christenen), is het vandaag de dag onduidelijk wie de samenzweerders nu echt zijn:

'Populair complotdenken is gemuteerd van een obsessie met een gefixeerde vijand tot een veralgemeend wantrouwen over samenzwerende krachten. Het is in feite verschoven van een paradoxale stabiele vorm van paranoia die het eigen identiteitsgevoel versterkte, naar een veel onzekere vorm van een met samenzweringen doordrenkte angst, die alles in een oneindige regressie van wantrouwen stort.' (Knight, 2000: 4)

Er is echter ook een tweede invulling van de sociologische benadering, die men kan onderscheiden van deze eerste groep. Terwijl bovenstaande auteurs verdedigen dat complottheorieën van alle tijden zijn, zijn er ook sociologen en historici die het daarmee oneens zijn. De bovenstaande benaderingen zouden zich volgens deze groep schuldig maken aan een vorm van anachronisme. Hoewel het mogelijk is om voorbeelden in het verleden te vinden van dingen die wij als complottheorie zouden bestempelen ('complotverklaringen'), betekent dat niet dat ze ook door de actoren van die tijdperiode zelf als 'complottheorie' werden gediagnosticeerd. Iets als een complottheorie bestempelen is meer dan een neutrale beschrijving, maar impliceert typisch ook een morele evaluatie: als iets een complottheorie is, dan scheelt er ook iets mee. Deze tweede benadering vertrekt dan ook van de vraag: in welke historische periode zijn wij complotverklaringen als iets problematisch beginnen te bestempelen? Of met andere woorden: wanneer zijn complotverklaringen in complottheorieën veranderd?

Vanuit dit perspectief komt de hypothese naar voren dat over maatschappelijke fenomenen spreken in termen van complotten inderdaad een lange geschiedenis heeft, maar dat deze vormen van spreken tot voor kort werden gezien als acceptabele manieren om sociale en historische gebeurtenissen te verklaren. Gordon Wood stelt bijvoorbeeld in zijn studie van de achttiende eeuw dat ‘het Amerikaanse seculiere denken – in feite al het Verlichte denken van de achttiende eeuw – zo was gestructureerd dat samenzweringsverklaringen van complexe gebeurtenissen normaal, noodzakelijk en rationeel waren’ (Wood, 1982: 421). Complottheorieën waren in essentie gesecculariseerde versies van goddelijke verklaringen, waarbij maatschappelijke gebeurtenissen werden verklaard als een product van de wil en interventie van God.

In die zin waren samenzweringstheorieën voor lange tijd een volstrekt aanvaarde manier om over de wereld te spreken. Pas vanaf de negentiende eeuw krijg je een waarlijk alternatief: de zogenaamde *structurele* verklaring, waar een gebeurtenis wordt verklaard als een onbedoeld neveneffect van de manier waarop de maatschappij is ingericht. Het ontstaan van dat alternatief gaat gepaard met een problematisering van complotverklaringen, die worden afgedaan als een minderwaardige of problematische vorm van spreken. Pas vanaf dat moment kunnen volgens deze sociologen complotverklaringen waarlijk complottheorieën genoemd worden, aangezien de evaluatieve, afkeurende dimensie pas dan toegevoegd wordt.

Deze verschuiving wordt ook gesuggereerd door de geschiedenis van het begrip ‘complottheorie’ zelf, dat pas vanaf het einde van de negentiende eeuw opduikt (McKenzie-McHarg, 2019). Initieel werd de term in kranten meestal in het enkelvoud gebruikt, als een valabel alternatief naast andere ‘theorieën’, zoals de ‘moordtheorie’ of de ‘zelfmoordtheorie’. Het meervoud, complottheorieën, duikt pas in de jaren 1960 op, wat suggereert dat het idee dat er een afgebakende groep van opvattingen is die men allemaal op één hoop kan gooien (gaande van de moord of JFK tot de maanlanding) van veel latere datum is. Ten slotte is de term ‘complottheoreticus’ van nog recentere datum (vanaf 1970-1980) en lijkt samen te hangen met een opkomend academisch debat over een typisch individu dat vatbaar zou zijn voor complottheorieën.

Verscheidene historici hebben dan ook geargumenteed dat complottheorieën pas echt een maatschappelijk probleem (en onderwerp van academisch onderzoek) werden in de twintigste eeuw (Knight, 2000; Butter, 2013), volgens sommigen zelfs pas na de Tweede Wereldoorlog (Moore, 2016). Die problematisering van complottheorieën wordt dan bijvoorbeeld gelinkt met een toenemende focus op ‘nationale veiligheid’ en de Koude Oorlog, waar de angst voor communistische complotten prominent werd en inlichtingendiensten een belangrijkere rol begonnen te spelen in de internationale politiek (zie Olmsted, 2009).

3. De ‘wil tot weten’ achter het denken over complottheorieën

Het is wellicht al duidelijk dat de in dit artikel gekozen benadering het sterkst aansluit bij deze laatste sociologische benadering. Dat klopt inderdaad en in die zin is er een reflexieve dimensie aanwezig in dit artikel: de conclusies die eruit volgen,

zouden moeten kunnen worden toegepast op het eigen onderzoek zelf, dat immers ook deel uitmaakt van de literatuur over complottheorieën. Ik kom daar in de conclusie nog op terug. Tegelijkertijd heb ik me in de inleiding eerder geïdentificeerd met de historisch-epistemologische traditie van Bachelard, Canguilhem en Foucault. Dat is in de eerste plaats een verschil van accent: mijn focus ligt in de eerste plaats op het opsporen van de probleemstellingen waardoor wetenschappers geïnteresseerd zijn geraakt in complottheorieën, eerder dan waarom zo'n interesse in de maatschappij als geheel is ontstaan (hoewel, zoals we zullen zien, die twee zaken niet te scheiden zijn).

In deze paragraaf wil ik dan ook de bovenstaande tradities herbekijken met zo'n genealogische blik: wat zijn de verschillende problematiseringen van complotdenken die historisch aan de oorsprong liggen van deze verschillende tradities? Pas door die afdoende in beeld te brengen zal duidelijk worden dat de onderlinge verschillen ook begrepen moeten worden als verschillen in de achterliggende waarden van waarom complottheorieën überhaupt het bestuderen waard zijn. Omdat mijn vertrekpunt aansluit bij de sociologische benadering, zal ik eerst met die benadering beginnen (par. 3.1), om vervolgens over te gaan tot de psychologische (par. 3.2) en ten slotte de epistemologische (par. 3.3).

3.1 *Wie heeft het recht van spreken over de sociale realiteit?*

Laat ik als vertegenwoordiger van de sociologische methode de Franse socioloog Luc Boltanski nemen, die in 2012 een boek publiceerde getiteld *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*.² Ook hij situeert de oorsprong van complottheorieën aan het einde van de negentiende eeuw. Het startpunt van Boltanski is gefascineerd door het gelijktijdig ontstaan van een aantal fenomenen rond deze eeuwwisseling: detective- en spionageromans, de psychiatrische categorie van 'paranoia', complotdenken, en met name ook de sociale wetenschappen (en dus ook zijn eigen discipline, sociologie). Wat al deze fenomenen volgens hem gemeen hebben, is een fascinatie met mysteries:

'Een mysterie is [...] een singulariteit [...] waarvan het karakter *abnormaal* kan worden genoemd, een die breekt met de manier waarop de dingen zich voordoen onder omstandigheden die we als *normaal* beschouwen, zodat onze geest er niet in slaagt om de ünheimliche gebeurtenis in de gewone realiteit in te passen. Het mysterie laat dus een soort kras achter op het naadloze weefsel van de werkelijkheid.' (Boltanski, 2012: 21-22)

Voor Boltanski is belangrijk dat zulke mysteries niet overal en altijd kunnen verschijnen. 'Alleen tegen [een] vanzelfsprekende achtergrond van de werkelijkheid kan een mysterie opvallen, schitteren en de aandacht trekken' (Boltanski, 2012: 31). Deze gestabiliseerde en zelf-evidente realiteit is volgens Boltanski niet zozeer een natuurlijke realiteit (met natuurwetten), maar in de eerste plaats een *sociale* realiteit:

2 Andere voorbeelden waren ook mogelijk, zoals het werk van Thalmann (2019) of Butter (2018).

‘Met deze term [sociale realiteit] verwijs ik naar een project van het beschrijven van de menselijke omgeving als een georganiseerd geheel, met een specifieke logica en gehoorzaamend aan wetten die er eigen aan zijn, onafhankelijk van de motieven en wil van elk afzonderlijk individu.’ (Boltanski, 2012: 31)

Boltanski typeert de negentiende eeuw als de eeuw waarin het idee van een ‘maatschappij’ met haar eigen specifieke logica en wetten ontstond. Het ging om de ontdekking dat sociaal gedrag, inclusief deviant gedrag zoals criminaliteit en zelfmoord, bepaalde wetmatigheden volgde. De reden waarom dat idee zo prominent naar voren kwam in de negentiende eeuw, was volgens Boltanski het ontstaan van de natiestaat en haar bijhorende interesse in de eigen bevolking, met name haar biologische en economische karakteristieken. Volgens Boltanski

‘beweerde [de staat] de realiteit te kennen, te controleren en tot op zekere hoogte vorm te geven aan de realiteit waarin de onder haar gezag geplaatste bevolkingsgroepen hun leven leidden, en stelde zelfs voor om de opleiding van deze bevolkingsgroepen te verzekeren en de voorwaarden voor hun welzijn te organiseren, voor zover mogelijk.’ (2012: 40)

Dit argument is in feite een herneming van Michel Foucaults claim over het ontstaan van een disciplinemaatschappij (Foucault, 1975) en een biopolitiek (Foucault, 1976), gelinkt met het ontstaan van een reeks nieuwe wetenschappen, zoals statistiek, politieke economie en criminologie.

Boltanski’s claim is dat fenomenen zoals detectiveromans, sociologisch onderzoek, maar ook complotdenken, ontstaan als reactie op deze nieuwe ontwikkelingen en zich steeds situeren in deze spanning tussen een sociale realiteit met haar eigen wetmatigheden en ogenschijnlijk deviante gebeurtenissen (‘mysteries’). Deze fenomenen gedijen dus in het bevragen en contesteren van deze sociale realiteit en haar instituties, en buiten de mogelijkheid uit dat er altijd iets verborgen kan zitten achter deze sociale schijn, zoals seriemoordenaars, klassenconflicten of grote complotten. ‘Deze tweede realiteit wordt bewoond door dingen, handelingen, actoren, niveaus, verbindingen en vooral krachten waarvan het bestaan, inderdaad, waarvan de mogelijkheid door niemand werd vermoed’ (Boltanski, 2012: 36). Het bestaan van een *gekende* sociale realiteit, met haar stabiliteit en orde, is dus volgens Boltanski een voorwaarde voor complotdenken. Enkel wanneer de maatschappij zelfreflexief werd, en allerlei claims over haar eigen wetten, orde en structuur begon te maken, werd het mogelijk deze te bevragen en aan te vechten, vaak resulterend in de claim dat er iets anders schuilging achter deze zogenaamde realiteit.

Het is echter belangrijk om ons af te vragen waarom Boltanski dit verhaal vertelt. Waarom zijn sociologen zoals hij gefascineerd door complottheorieën? Ook zij doen dat niet zomaar. Er staat iets voor hen op het spel. In het geval van Boltanski is dat zeer duidelijk: hij spreekt over complotdenken, omdat hij eigenlijk iets anders wil begrijpen, namelijk de aard en identiteit van de gelijktijdig ontstane sociale wetenschappen. Complottheorieën begrijpen is voor hem een vorm van grenswerk tussen wat ‘echte’ sociale wetenschap is en wat ‘maar’ een complottheorie is.

Boltanski beschrijft dit voortdurende grenswerk als ‘de vloek van Popper’. Als we terugkeren naar de context waarin Popper voor het eerst begint te spreken over complottheorieën, dan zien we dat hij dat steeds doet om op indirecte wijze de juiste methode van de sociale wetenschappen te beschrijven. Dat doet hij niet enkel in *The Open Society and Its Enemies*, maar ook in latere teksten:

‘Om uit te leggen wat, volgens mij, de centrale taak van de sociale wetenschappen is, zou ik willen beginnen met het beschrijven van een theorie die door zeer veel rationalisten wordt aangehangen – een theorie die volgens mij precies het tegenovergestelde inhoudt van het ware doel van de sociale wetenschappen. Ik zal deze theorie de ‘*samenzweringstheorie van de samenleving*’ noemen. Deze theorie, die primitiever is dan de meeste vormen van theïsme, is verwant aan hoe Homerus naar de maatschappij keek.’ (Popper, 1963: 123)

Daartegenover ‘is de echte taak van de sociale wetenschappen het verklaren van dingen die niemand wil – zoals, bijvoorbeeld, een oorlog, of een depressie’ (Popper, 1963: 125). Tegenover de *intentionele* verklaring kwam dus de *structurele* verklaring gericht op de onbedoelde gevolgen.

Voor sociale wetenschappers, van Popper tot Boltanski, draait het spreken over complottheorieën dus om de vraag: wie heeft het recht van spreken over de sociale realiteit? Om de autoriteit van de sociale wetenschappen te bevestigen, moeten hun methodes worden afgezet tegen al wat daar niet in past, zoals complottheorieën. Dat grenswerk tussen sociale wetenschap en complottheorie duikt op in talloze debatten binnen de sociale wetenschappen. Knight (1997) heeft bijvoorbeeld op gelijkaardig grenswerk gewezen binnen het feminisme, waar auteurs zoals Betty Friedan en Naomi Wolf steeds flirten met, maar zich ook afzetten tegen complottheoretisch taalgebruik in hun beschrijving van het patriërchaat. Zo spreekt Wolf in *The Beauty Myth* (1990) van bewuste marktmanipulatie rond dieetvoorschriften, cosmetica en pornografie, maar voegt er meteen aan toe dat ‘dit geen complottheorie is’ (1990: 17-18).

Maar er is nog een tweede punt dat op het spel staat in deze zelfdefiniëring van de sociale wetenschappen, namelijk de *alliantie met de staat*. Als de sociale realiteit, en het recht van spreken daarover, inderdaad in de negentiende eeuw is vormgegeven, was dat in een nauwe relatie tot de staat en de officiële instanties. Vele sociale wetenschappen, gaande van statistiek tot criminologie, ontstonden dan ook als een instrument van de staat. Het recht van spreken van de sociale wetenschapper verdedigen, gaat dan ook vaak gepaard met een verdediging van de autoriteit van de staatsinstanties. Vandaar een tweede vraag die bij de sociale wetenschappen regelmatig opduikt: wat is de taak van de sociale wetenschappen? Moeten zij bondgenoot of criticus zijn van de officiële instanties?

Het gaat met andere woorden over de vraag in welke mate de sociale wetenschappen ‘kritisch’ moeten zijn en in welke mate ze, als ze kritisch willen zijn, gelijkgesteld kunnen worden met complotdenken. Die grens tussen kritiek en complottheorie is niet altijd even duidelijk. In die zin ligt Boltanski’s fascinatie met complottheorieën in het verlengde van zijn vroegere werk, dat een ‘sociologie van de kritiek’ wilde uitwerken (Boltanski, 2009). Een gelijkaardig gevecht tussen com-

plotdenken en de kritische taak van de sociologie is te vinden bij Bruno Latour, met name in zijn controversiële artikel 'Why has critique run out of steam?' Daarin vraagt Latour zich luidop af:

'Wat is het werkelijke verschil tussen complotdenkers en een gepopulariseerde, [...] oppervlakkige lezing van, bijvoorbeeld, een eminente socioloog zoals Pierre Bourdieu? [...] In beide gevallen moet je leren wantrouwig te staan tegenover alles wat mensen zeggen, want we weten natuurlijk allemaal dat ze in de ban van een complete illusie over hun ware motieven leven. Vervolgens, nadat het ongelof heeft toegeslagen en een verklaring gevraagd wordt voor wat er werkelijk aan de hand is, wordt er in beide gevallen opnieuw beroep gedaan op dezelfde groep van machtige krachten die in het donker verborgen zijn en altijd consequent, continu, meedogenloos handelen.' (Latour, 2004: 228-229)

Zowel de complotdenker als de sociale wetenschapper lijkt gelijkaardige verklaringsschema's te gebruiken wanneer ze de staat en de dominante vertogen willen bekritisieren. Wat is werkelijk het verschil tussen het verklaren van het gedrag van mensen op basis van een intentioneel complot of van een abstracte entiteit zoals het neoliberalisme of het patriarhaat? Het is de nood aan dit soort grenswerk dat de complotdenker op de sociologische agenda zet en de identiteit van de sociologie afbakent.

Dat grenswerk uit zich niet steeds in een eenduidige afwijzing van complotdenken, aangezien de socioloog zich wel identificeert met het geven van kritiek. Mijn hypothese is dat het die gedeelde ambitie tussen complotdenker en socioloog is, die de laatste ertoe aanzet dominante vertogen die complotdenken marginaliseren ook regelmatig aan te vallen. Het werk van de socioloog Jarom Harambam (2020) is hier een goed voorbeeld van. Complottheorieën tegen zulke aanvallen beschermen, behelst voor Harambam de verdediging van hun eigen recht op het bekritisieren van de staat. Voor een aantal sociale wetenschappers is de 'emancipatie van complottheorieën' (Simons, 2017) dus een middel om het monopoliserende spreken van de staat en haar officiële instanties te problematiseren en indirect het eigen recht op kritiek te verdedigen. Sociologen en politicologen hebben dan ook de neiging om complotdenken als 'gecodeerde sociale kritiek' (Miller, 2002) te lezen: complottheoretici zijn wel degelijk iets op het spoor, maar missen nog de correcte methodes van sociale wetenschappen om dit adequaat te articuleren. Beide groepen zijn het eens dat er kritiek moet worden gegeven, maar verschillen over de wijze waarop dit moet gebeuren.

Een gelijkaardige spanning lijkt ook op het spel te staan in de recente debatten rond complotdenken, zowel in relatie tot Donald Trump als tot COVID19, waar er typisch een link wordt gemaakt met de opkomst van sociale media, nepnieuws en 'post-truth'. Ook hier lijkt de inzet van het debat rond samenzweringstheorieën de vraag te zijn welke instanties recht van spreken hebben over de sociale realiteit. Wie heeft het recht om 'poortwachters van de waarheid' (Simons, 2020) te spelen? In deze context wordt het grenswerk met complottheorieën nogmaals prangend: in

welke zin kan de sociale wetenschapper kritisch zijn over het officiële beleid, zonder een ongewenste alliantie aan te gaan met complottheorieën?

3.2 Hoe beschermen we ons tegen politieke extremen?

Boltanski's werk is dus vruchtbaar om na te denken over wat er eigenlijk op het spel staat wanneer sociale wetenschappers over complottheorieën spreken. Maar het biedt ons ook een hypothese – ook al is Boltanski zelf geen psycholoog – om te vatten waarom psychologen zo gefascineerd zijn door complotdenken. De hypothese die ik hier wil verkennen, is dat sommige analyses van complotdenken wortelen in een politieke angst voor een collectieve psychose en extremisme als bedreiging voor de democratie en de liberale orde. Complotdenken wordt dan gezien als een vorm van geradicaliseerde massapsychologie die als een bedreiging ervaren wordt voor de 'vertegenwoordigers en verdedigers van de publieke orde' (Graumann, 1987: 246; Bartlett & Miller, 2010).

Twee spelers die grote invloed uitoefenden op het onderzoek naar complotdenken en waarvan men kan stellen dat ze een dergelijke politieke angst delen, zijn de politieke wetenschapper Richard Hofstadter en (nogmaals) filosoof Karl Popper. Hofstadter was een liberaal met een vergaande bezorgdheid over extremistisch gedachtengoed in de Verenigde Staten, zowel aan de linker- als aan de rechterkant van het politieke spectrum. Hij schreef dan ook in de context van het McCarthyïsme in de jaren 1950 en de neoconservatieve beweging van Barry Goldwater in de jaren 1960. In *The Paranoid Style in American Politics* (1966) analyseerde Hofstadter deze vormen van extremistisch gedachtengoed door 'het ontwikkelen van een sociale kritiek op basis van een sociale psychologie die psychoanalytische en/of psychiatrische categorieën gebruikte' (Boltanski, 2012: 268). Zijn psychologisch-politieke lezing heeft veel andere onderzoekers geïnspireerd, maar kreeg de naar mijn mening ook terechte kritiek dat die uitmondt in een ahistorische analyse die uiteenlopende historische contexten en politieke ideologieën als eenzelfde paranoïde stijl van denken typeert. Hoewel Hofstadter nooit de term 'complottheorie' gebruikte, is zijn werk uitermate invloedrijk geweest: in de manier waarop onderzoekers deze probleemstelling van Hofstadter oppikten, namen politieke wetenschappers en psychologen in hun analyses van complottheorieën ook de onderliggende politieke angst over.

Een gelijkaardig verhaal vinden we bij Karl Popper. Net als Hofstadter was Popper een liberaal die, met name in *The Open Society and Its Enemies*, extremistisch gedachtengoed als bedreiging van de open samenleving zag. Bij Popper was de context in de eerste plaats de opkomst van het communisme en fascisme. Popper begreep de Tweede Wereldoorlog dan ook als een product van de massa die zich lieten meeslepen door extremistisch en dogmatisch gedachtengoed.

In zijn werk mobiliseerde Popper de notie van complottheorieën dan ook op twee verschillende manieren. De eerste kwamen we tegen in de vorm van de sociale samenzweringstheorie. Maar er is ook een tweede, en wellicht belangrijker, context waarin Popper over complottheorieën spreekt, namelijk in de vorm van een *complottheorie van onwetendheid*. Het is deze tweede vorm van de complottheorie die ons op het spoor zet te begrijpen wat de achterliggende problematiek is die bij vele psychologische analyses van complotdenken meespeelt. Popper verwijst regelma-

tig naar deze complottheorie in wat misschien de kern van zijn filosofie uitmaakt, namelijk zijn kritiek op

‘(...) de opvatting dat *waarheid manifest is*. Hiermee bedoel ik de opvatting dat, hoewel dwalingen verklaard moeten worden (door een gebrek aan goede wil of door vooringenomenheid of vooroordeel), de waarheid zichzelf altijd kenbaar maakt, zolang ze niet onderdrukt wordt. Zo ontstaat de opvatting dat vrijheid, door onderdrukking en andere obstakels weg te veegen, noodzakelijkerwijs moet leiden tot een Heerschappij van het Ware en het Goede’. (Popper, 1963: 348)

Als waarheid als manifest wordt gezien, dan moet er een verklaring zijn waarom niet iedereen ze accepteert. In deze context introduceert Popper de notie van

‘een *complottheorie van onwetendheid*, die onwetendheid niet louter interpreteert als een gebrek aan kennis, maar als het werk van een of andere kwaadaardige kracht, de oorsprong van onreine en kwade invloeden die onze geesten perverteren en vergiftigen en die ons de gewoonte aanleren om ons te verzetten tegen kennis’. (Popper, 1963: 3)

Volgens Popper heeft de onjuiste opvatting dat waarheid manifest is een historisch belangrijke rol gespeeld. Het zorgde ervoor dat wetenschap en liberalisme konden gedijen, aangezien het gepaard ging met het emancipatorische idee dat iedereen in staat is de waarheid te vinden zonder nood aan een externe autoriteit. Niettemin is dit ooit zo bevrijdende idee volgens Popper verworpen tot een gevaar voor de open samenleving, omdat het leidt tot politiek dogmatisme en extremisme. Dogmatisme in de zin dat de opvatting dat de waarheid manifest is tot een absoluut geloof in de juistheid van de eigen opvattingen leidt; extremisme in de zin dat de acties van tegenstanders alleen kunnen worden verklaard als een kwaadaardig complot:

‘Het aannemen van de complottheorie kan nauwelijks worden vermeden door degenen die geloven dat ze weten hoe ze de hemel op aarde moeten maken. De enige verklaring voor hun falen om deze hemel te produceren is de boosaardigheid van de duivel die een gevestigd belang heeft bij de hel.’ (Popper, 1963: 342)

Het werk van Hofstadter en Popper stond aan de wieg van een opkomende maatschappelijke en wetenschappelijke interesse in complotdenken als een vorm van extremistisch gedachtegoed dat moest worden betreden. Beide auteurs suggereerden al dat dit dogmatisme verbonden moest worden met de psychische kenmerken van het individu of de opzweepende politieke cultuur die resulteerde in een gevaarlijke extremistische massapsychologie. Complottheorieën moesten psychologisch bestreden worden als onderdeel van een liberalistisch programma om de democratie en open samenleving te waarborgen. Deze open samenleving bestond uit een vrij en rationeel debat, waarin iedereen open staat voor de eigen feilbaar-

heid en het potentiële gelijk van de ander. Politieke extremen, zowel aan de linker- als aan de rechterkant, waren daarentegen vatbaar voor een dogmatisme dat vertrok van het eigen gelijk, en al snel verviel in complottheorieën. Latere psychologen en politicologen namen deze taak dan ook op en begonnen de psychologie van het complotdenken in kaart te brengen.

3.3 *Wie beschermt ons tegen de staat?*

Hoewel Poppers werk een cruciale invloed had op het psychologische onderzoek naar complottheorieën, was hij in de eerste plaats filosoof. Dat brengt ons tot de derde groep: de filosofen. De meeste filosofen die met complottheorieën bezig zijn, sluiten zich nauw aan bij het liberale project van Popper. Ook voor hen was het diagnosticeren van complottheorieën een onderdeel van het cultiveren van kritische burgers, die adequaat en open kunnen debatteren. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor Nederlandstalige filosofen, zoals John Braeckman en Maarten Boudry, die sterk bij Poppers politieke project aansluiten.

Maar zoals we al zagen, was er binnen de filosofie ook een tegenbeweging die stelde dat niet alle complottheorieën zomaar als irrationeel mogen worden weggezet. Vanuit onze vraagstelling mag het niet verwonderlijk zijn dat ook zij dat niet louter doen omwille van een neutrale conceptuele analyse. Epistemologen die de rationaliteit van sommige samenzwerings-theorieën benadrukken, delen weer een ander politiek project, vaak van Anglo-Amerikaanse snit en flirtend met vormen van libertarisme en een diep wantrouwen tegenover de staat. Hun pleidooi om complottheorieën ernstiger te nemen is dan niet louter een kwestie van intellectuele eerlijkheid, maar onderdeel van een politieke stellingname: het is cruciaal voor onze maatschappij dat we kritisch staan tegenover de officiële instanties, en complottheorieën kunnen daartoe een middel zijn. ‘Onze zorg is dat in democratieën die op zijn best onvolmaakt zijn, onwetendheid over een daadwerkelijk complot minstens zo gevaarlijk kan zijn als het geloof in een valse complottheorie’, stellen Orr en Dentith (2018: 141) bijvoorbeeld.

Vanuit dit perspectief wordt wantrouwen een burgerplicht en zijn complottheorieën een onderdeel van de uitoefening van die plicht. Daartegenover wordt het pathologiseren en psychologiseren van complottheorieën door deze epistemologen juist gezien als een wapen van de staat om zijn critici in diskrediet te brengen of het zwijgen op te leggen. Door complottheorieën bij voorbaat in de prullenmand te gooien, lopen we het risico dat echte complotten niet ontmaskerd worden. Een typisch voorbeeld dat deze epistemologen aanhalen is de invasie in Irak en het complot rond de niet-bestaande massavernietigingswapens. Of, in de woorden van Pigden (2018: 207): ‘Samenzweringsontkenning werd gebruikt om een massale oorlogsmisdaad te rechtvaardigen. Veel erger dan dat wordt het niet.’ Historisch lijkt dat wantrouwen inderdaad ook gevoed door een aantal reële complotten in de Amerikaanse geschiedenis, gaande van Watergate tot de Iran-Contra-affaire. Vanuit dit perspectief zweert de Amerikaanse regering inderdaad regelmatig samen tegen haar eigen bevolking en kunnen complottheorieën juist een bescherming vormen tegen die staat.

Laat me twee voorbeelden geven. Het eerste voorbeeld is David Coady, professor aan de universiteit van Tasmania, en iemand die veel over complottheorieën heeft

geschreven (Coady, 2006). In een recent artikel waarin Coady een vergelijking maakt tussen complottheorieën en geruchten komt deze politieke dimensie sterk naar voren. Ook geruchten hebben een slechte naam en hun verspreiding wordt typisch gezien als problematisch en zelfs irrationeel. Coady is het daar niet mee eens. Volgens hem is er geen afdoende bewijs dat geruchten over het algemeen inderdaad verkeerd en irrationeel zijn. Volgens hem zijn ze vaak betrouwbaar en zelfs nuttig. Daarom 'zijn geruchten geen bedreiging van de democratie; critici van geruchten, zoals [Cass] Sunstein, die de staat en andere machtige instituties de controle over de informatiestroom willen geven, zijn dat wel' (Coady, 2018: 176). Op gelijkaardige wijze hebben complottheorieën onterecht een slechte reputatie, als resultaat van wat Coady bestempelt als 'antidemocratische propaganda' (Coady, 2018: 178). Het pathologiseren van complottheorieën is dus in dit geval een bedreiging voor onze open samenleving:

'Dit [pathologiserend] gebruik dient om zulke mensen te intimideren en het zwijgen op te leggen, ongeacht of hun overtuigingen verantwoord zijn en of ze waar zijn of niet. Daarom maakt dit gebruik het minder waarschijnlijk dat zulke samenzweringen zullen worden ontmaskerd (of tijdig worden onthuld), en waarschijnlijker dat de daders van samenzweringen ermee weggelopen. Er is daarom reden om te denken dat het feit dat deze uitdrukkingen een pejoratieve connotatie hebben, ervoor zorgt dat onze samenleving minder open is dan ze anders zou zijn.' (Coady, 2018: 182)

Mijn tweede voorbeeld is Lee Basham, een filosofieprofessor uit Texas. Hij is wellicht het meest expliciet over het idee dat complottheorieën bij voorbaat verwerpen een gevaar vormt 'voor democratieën en het alledaagse leven' (Basham, 2018: 41). Een particularisme omtrent complottheorieën daarentegen plaatst 'de redding van de staat in de waakzaamheid van de burger' (Basham, 2018: 42). Ook hij gebruikt het voorbeeld van Irak:

'Gezien de toewijding van de politieke leiders aan de invasie, stond alleen de publiek wijdverbreide en goed onderbouwde samenzweringstheorie hen in de weg. Als deze theorie de juiste politieke macht had gehad, had hij deze levens kunnen redden. Maar omdat het om een complottheorie ging, werd hij op grote schaal afgewezen en gepathologiseerd door de reguliere media in de Verenigde Staten en elders.' (Baham, 2018: 45)

Complottheorieën worden zo een voorwaarde voor de democratische samenleving. 'Samenzweringstheorieën redden levens, duizenden, zelfs miljoenen, als we hen zouden toestaan. Hun automatische verwerping laat bloed aan onze handen achter', stellen Dentith en Basham (2018: 91). In onze maatschappij worden complottheorieën echter gepathologiseerd en genegeerd. Filosofen en sociale wetenschappers die deze pathologisering onderschrijven, dragen volgens deze epistemologen ongewild bij aan het ondergraven van onze open samenleving:

‘Het negeert de sleutelrol die complottheoretici spelen bij het veiligstellen van onze democratie; vaak handelen deze mensen uit onze zelfverdediging. Tegenwoordig kan iedereen een journalist zijn zolang die beschikt over een redeneervermogen en bewijs, en toegang heeft tot een aandachtig publiek. Dit maakt ons internet zo angstaanjagend voor zowel niet-westerse als westerse autoritaire figuren, en een heuse bron van hoop voor voorstanders, zoals ik, dat een veel minder hiërarchisch systeem voor het ontdekken en verspreiden van informatie eindelijk binnen handbereik ligt. Alternatieve kranten van de afgelopen decennia voldeden niet. Het internet, als het niet wordt gesaboteerd door [anti-complottheorie] censuur, zou dat wel kunnen. Samenzweringstheorieën zijn van cruciaal belang voor sociale vooruitgang.’ (Basham, 2018: 54)

Juist zoals Coady benadrukt Basham dus dat censuur niet het product is van de naïviteit van psychologen, maar een strategie die actief gevolgd wordt door de staat om zijn critici de mond te snoeren. ‘Het is een manier om met *dissidente burgers* om te gaan. De formule is simpel: pathologiseren, diskwalificeren, zwijgen, verdwijnen.’ (Dentith & Basham, 2018: 96).

4. Conclusie

In dit artikel hebben we gezien hoe onderzoek naar complottheorieën gedreven wordt door uiteenlopende en vaak conflicterende onderzoeksprogramma’s, die elk vertrekken vanuit een ander idee over wat er bij samenzweringstheorieën op het spel staat. In die zin zijn de verschillen niet enkel empirisch, maar ook politiek van aard.

Zo is de psychologische benadering de erfgenaam van een liberaal project, dat teruggaat op Hofstadter en Popper, en stelt dat complottheorieën uitingen zijn van politiek extremisme, waar rede door emotie wordt overgenomen. Complottheorieën vormen zo een gevaar voor de liberale democratie. Ook vele filosofen onderschrijven een gelijkaardig project. Maar de hedendaagse tegenbeweging binnen de epistemologie laat zich daarentegen eerder inspireren door een libertair programma, dat vertrekt van een diep wantrouwen tegenover de staat. Complotdenken is dan niet zozeer de vijand, maar een broodnodige bondgenoot om echte complotten aan het licht te brengen.

Ten slotte stond er bij de sociologische benadering nog iets anders op het spel, namelijk de vraag wie het recht van spreken heeft over de sociale werkelijkheid. Zowel de sociale wetenschappen als het complotdenken hebben een gelijktijdige geboortedatum in de negentiende eeuw, zo suggereerde het narratief van Boltanski, wanneer de natiestaat zich gaat toeleggen op het vatten van zijn eigen wetmatigheden. Hierdoor getuigen reflecties over complottheorieën door sociale wetenschappers van een dubbelzinnige houding tegenover de staat. Enerzijds spelen ze regelmatig de rol van bondgenoot van de staat, door hem de kennis te verschaffen over zijn eigen bevolking, en zich methodologisch af te zetten tegen complottheorieën. Anderzijds willen ze vaak ook critici van datzelfde beleid zijn, maar zonder zich te identificeren met complotdenken. Het is die dubbele houding die zich ook vertaalt

in een dubbelzinnigheid tegenover complottheorieën: enerzijds verdedigen ze complottheorieën tegen eventuele pathologisering door derden, maar anderzijds benadrukken ze wel de methodologische verschillen.

De bedoeling van deze genealogie is niet om hieruit te concluderen dat, omdat er een politieke inzet meespeelt, deze verscheidene programma's onwetenschappelijk zouden zijn. Integendeel, mijn punt is juist dat zoiets onvermijdelijk is: elk systematisch wetenschappelijk onderzoek over een maatschappelijk probleem onderschrijft, expliciet of impliciet, een politieke diagnose van wat er op het spel staat en welke stappen nodig zijn om tot een oplossing te komen. Onderzoek naar complottheorieën ontsnapt daar niet aan. Die politieke inzet hoeft niet altijd expliciet door de individuele onderzoeker onderschreven te worden. Mijn claim is daarentegen dat de vorm waarin complottheorieën worden geproblematiseerd, en waarvan individuen gebruikmaken, politieke dimensies heeft. Door je eigen onderzoek in te schrijven in een van deze programma's, is het mogelijk dat je bijdraagt aan deze impliciete politieke projecten, zelfs al onderschrijf je die niet zelf. Een analoog punt wordt gemaakt door Quassim Casam met betrekking tot de complottheorieën zelf, wanneer hij benadrukt dat 'door samenzweringstheorieën te onderschrijven, men niet anders kan dan zich associëren met de politieke zaken die door deze theorieën traditioneel werden gepromoot' (Cassam, 2019: 79). Zelfs al is men zelf geen antisemiet, helpt men door mee te gaan in samenzweringstheorieën die traditioneel gelinkt worden aan antisemitisme – zoals complotten over internationale netwerken van bankiers of over George Soros – indirect met het verspreiden van antisemitisme. Hetzelfde punt is volgens mij van toepassing op theorieën over complottheorieën: welke ook je eigen politieke overtuigingen zijn, door mee te stappen in een van deze benaderingen, associeer je je met de politieke programma's die er impliciet in meespelen.

Wat deze genealogie daarom wel beoogt, is bloot te leggen hoe onderzoek naar complottheorieën nooit zomaar beschrijvend is, maar zich steeds inschrijft in een politiek programma (hetzij in een van de vormen hierboven besproken, hetzij in een andere vorm). Dit heeft ook gevolgen voor hoe onderzoek gebruikt kan worden bij beleid ten aanzien van complottheorieën. Simpelweg vragen wat de wetenschap ons vertelt over complotdenken is dan immers misleidend, aangezien men bij elke van deze verschillende projecten al impliciete politieke keuzes maakt over wat het probleem van samenzweringstheorieën juist is. Een beleid ten aanzien van complottheorieën moet zich daarom niet zomaar proberen te verschuilen achter wat de feiten zouden zeggen, maar moet eerst en vooral een reflectie zijn op wat er eigenlijk maatschappelijk op het spel staat bij complottheorieën.

Daarom is het misschien ook belangrijk terug te komen op het statuut van mijn eigen spreken, dat evenmin aan deze politieke dimensie ontsnapt. Laat ik beginnen met twee kanttekeningen. Allereerst heeft mijn spreken niet volledig hetzelfde onderwerp: dit artikel zelf spreekt niet zozeer over complottheorieën, maar over het academisch onderzoek naar complottheorieën. In die zin hoeft niet elke conclusie over het academisch onderzoek rond complottheorieën op mijn eigen spreken van toepassing te zijn. Toch wil ik gerust erkennen dat ook in mijn eigen vertoog een politieke inzet meespeelt. Maar, ten tweede, impliceert dit niet dat mijn spreken *louter* politiek is. Zoals hierboven benadrukt, betekent het enkel dat elk

discours deels gevormd is door een aantal aannames over wat er politiek op het spel staat. Ook dat geldt voor mijn eigen spreken.

Wat is nu de maatschappelijke inzet van dit artikel? Allereerst de ambitie om de verschillende diagnoses van complottheorieën samen te brengen om ze meer met elkaar in dialoog te laten treden. Nog te vaak negeren ze elkaar of leidt een sporadische confrontatie tot vruchteloze debatten. Eens men vertrekt van het besef dat er verschillende invullingen zijn van wat er bij complotdenken op het spel staat, zijn vruchtbare interacties tussen de verschillende scholen mogelijk. Dat heeft met de tweede ambitie te maken, namelijk dat zulke interacties mogelijk zijn als men oog heeft voor wat ze gemeenschappelijk hebben: ook al kan men minstens drie totaal verschillende diagnoses van complotdenken onderscheiden, suggereert het bovenstaande verhaal toch dat bij elk van hen een verband bestaat met vragen rond democratie (met de complotdenker en de staat als vijand of vriend van de democratie naargelang het vertoog).

Ten derde, en dat is het meest fundamentele punt, wijst dit terugkerende verband er ook op dat complotdenken steeds in samenhang met zijn tegenhanger (de staat, de media, de wetenschap) moet worden begrepen. De significantie daarvan ligt deels in de optie om dan die link omgekeerd te bestuderen: de manier waarop we kijken naar complottheorieën, vertelt ons iets over hoe we over die institutionele spelers zelf nadenken. Zeg me wat je denkt over complotdenken en ik zeg je wat je denkt over democratische instellingen. In die zin kunnen complottheorieën en hun diverse interpretaties gelezen worden als een neerslag van de bestaande diversiteit van hoe we naar maatschappelijke instellingen en hun belang kijken. Dat lijkt binnen mijn betoog de ware inzet van de hedendaagse proliferatie, niet enkel van het complotdenken zelf, maar vooral ook van het academische spreken over complottheorieën.

Literatuur

- Aupers, S. (2002). 'Everything is connected': Naar een sociologie van paranoia en complottheorieën. *Sociologische Gids*, 49(3), 313-326.
- Bartlett, J. & Miller, C. (2010). *The Power of Unreason: Conspiracy Theories, Extremism, and Counter-Terrorism*. Londen: Demos.
- Basham, L. & Dentith, M. (2018). The Psychologists' Conspiracy Panic: They Seek to Cure Everyone. In M. Dentith (Ed.), *Taking Conspiracy Theories Seriously* (pp. 79-94). Londen: Rowman & Littlefield International.
- Basham, L. (2018). Conspiracy Theory Particularism, both Epistemic and Moral, Versus Generalism. In M. Dentith (Ed.), *Taking Conspiracy Theories Seriously* (pp. 39-58). Londen: Rowman & Littlefield.
- Boltanski, L. (2009). *De la critique: précis de sociologie de l'émancipation*. Parijs: Gallimard.
- Boltanski, L. (2012). *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*. Parijs: Gallimard.
- Braeckman, J. & Boudry, M. (2011). *De ongelovige Thomas heeft een punt: een handleiding voor kritisch denken*. Antwerpen: Houtekiet.
- Brotherton, R. (2015). *Suspicious Minds: Why We Believe Conspiracy Theories*. Londen: Bloomsbury.
- Buenting, J. & Taylor, J. (2010). Conspiracy Theories and Fortuitous Data. *Philosophy of the Social Sciences*, 40(4), 567-578.

- Butter, M. (2013). *Plots, Designs and Schemes: American Conspiracy Theories from the Puritans to the Present*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Butter, M. (2018). 'Nichts ist, wie es scheint'. *Über Verschwörungstheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- Cassam, Q. (2016). Vice Epistemology. *The Monist*, 99(2), 159-180.
- Cassam, Q. (2019). *Conspiracy Theories*. Londen: Polity Press.
- Coady, D. (2006). *Conspiracy theories: The philosophical debate*. Aldershot: Ashgate.
- Coady, D. (2018). Anti-Rumor Campaigns and Conspiracy-Baiting as Propaganda. In M. Dentith (Ed.), *Taking Conspiracy Theories Seriously* (pp. 171-188). Londen: Rowman & Littlefield.
- Cubitt, G. (2008). Robespierre and conspiracy theories. In C. Haydon & W. Doyle (Eds.), *Robespierre* (pp. 75-91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dentith, M. (2018). *Taking Conspiracy Theories Seriously*. Londen: Rowman & Littlefield.
- Fenster, M. (1999). *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire, 145-172. In S. Bachelard, G. Canguilhem & F. Dagognet, *Hommage à Jean Hyppolite*. Parijs: PUF.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Parijs: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*. Parijs: Gallimard.
- Gallie, W. (1956). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198.
- Graumann, C. (1987). Conspiracy: history and social psychology – a synopsis. In C. Graumann & S. Moscovici (Eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York: Springer-verslag, pp. 245-251.
- Harambam, J. (2020). *Contemporary Conspiracy Culture: Truth and Knowledge in an Era of Epistemic Instability*. New York: Routledge.
- Harambam, J., en Aupers, S. (2017). 'Ik ben geen complotdenker': Relationale identificaties in het Nederlandse complotdenkersmilieu. *Sociologie*, 13(2/3), 133-163.
- Harris, K. (2018). What's Epistemically Wrong with Conspiracy Theorizing?. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 84, 235-257.
- Hofstadter, R. (1966). *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York: Knopf.
- Imhoff, R. & P. Lamberty (2018). How paranoid are conspiracy believers? Toward a more fine-grained understanding of the connect and disconnect between paranoia and belief in conspiracy theories. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 909-926.
- Imhoff, R. & Bruder, M. (2014). Speaking (Un-)Truth to Power: Conspiracy Mentality as a Generalised Political Attitude. *European Journal of Personality*, 28(1), 25-43.
- Imhoff, R. & Lamberty, P. (2017). Too special to be duped: Need for uniqueness motivates conspiracy beliefs. *European Journal of Social Psychology*, 47(6), 724-734.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or The cultural logic of late capitalism*. Londen: Verso.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Londen: Allen Lane.
- Keeley, B. (1999). Of Conspiracy Theories. *The Journal of Philosophy*, 96(3), 109-126.
- Knight, P. (1997). Naming the problem: Feminism and the figuration of conspiracy. *Cultural Studies*, 11(1), 40-63.
- Knight, P. (2000). *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X Files*. Londen: Routledge.
- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248.
- Lewandowsky, S., Gignac, G. & Oberauer, K. (2013). The role of conspiracist ideation and worldviews in predicting rejection of science. *PLoS One*, 8(10), E75637.

- Marchlewska, M., Cichocka, A. & Kossowska, M. (2018). Addicted to answers: Need for cognitive closure and the endorsement of conspiracy beliefs. *European Journal of Social Psychology*, 48(2), 109-117.
- McKenzie-McHarg, A. (2019). Conspiracy Theory: The Nineteenth-Century Prehistory of a Twentieth-Century Concept. In J. Uscinski (Ed.), *Conspiracy Theories & the People Who Believe Them* (pp. 62-81). New York: Oxford University Press.
- Melley, T. (2000). *Empire of Conspiracy: the Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Miller, S. (2002). Conspiracy Theories: Public Arguments as Coded Social Critiques: A Rhetorical Analysis of the Twa Flight 800 Conspiracy Theories. *Argumentation and Advocacy*, 39(1), 40-56.
- Moore, A. (2016). Conspiracy and Conspiracy Theories in Democratic Politics. *Critical Review*, 28(1), 1-23.
- Olmsted, K. (2009). *Real Enemies: Conspiracy Theories and American Democracy, World War I to 9/11*. New York: Oxford University Press.
- Orr, M. & Dentith, M. (2018). Clearing Up Some Conceptual Confusions about Conspiracy Theory Theorizing. In M. Dentith (Ed.), *Taking Conspiracy Theories Seriously* (pp. 141-154). Londen: Rowman & Littlefield.
- Pigden, C. (2018). Conspiracy Theories, Deplorables, and Defectibility: A Reply to Patrick Stokes. In M. Dentith (Ed.), *Taking Conspiracy Theories Seriously* (pp. 203-216). Londen: Rowman & Littlefield.
- Popper, K. (1963). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. Londen: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K. (2009). *De open samenleving en haar vijanden* (vert. H. Daalder en S. Van Luchene). Rotterdam: Lemniscaat.
- Roisman, J. (2006). *The Rhetoric of Conspiracy in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Simons, M. (2017). Naar een emancipatie van de complottheorie. *Tijdschrift voor Filosofie*, 79(3), 473-497.
- Simons, M. (2020). De nieuwe poortwachters van de waarheid. *Tijdschrift voor Filosofie*, 82(1), 33-56.
- Sullivan, D., Landau, M. & Rothschild, Z. (2010). An Existential Function of Enemyship: Evidence That People Attribute Influence to Personal and Political Enemies to Compensate for Threats to Control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(3), 434-449.
- Thalman, K. (2019). *The Stigmatization of Conspiracy Theory since the 1950s: 'a Plot to Make Us Look Foolish'*. New York: Routledge.
- Uscinski, J. & Parent, J. (2014). *American Conspiracy Theories*. New York: Oxford University Press.
- Wolf, N. (1990). *The Beauty Myth*. Londen: Chatto and Windus.
- Wood, G. (1982). Conspiracy and the Paranoid Style: Causality and Deceit in the Eighteenth Century. *William and Mary Quarterly*, 39(3), 402-441.