

NAAR EEN EMANCIPATIE VAN DE COMPLOTTHEORIE

door Massimiliano SIMONS (Leuven)

1. INTRODUCTIE

Binnen de filosofie komt het fenomeen van de complottheorie niet vaak ter sprake en als het toch een onderwerp van enige interesse vormt, dan is dat in de context van een verdediging van rationaliteit en wetenschap. Het komt enkel op tafel om het te bekritisieren als een irrationeel en te vermijden fenomeen. Het wordt beschouwd als perfecte illustratie van de bredere categorie van pseudowetenschappen. De term ‘pseudowetenschap’ zelf heeft dan ook een negatieve bijklank, voornamelijk doordat de term zo wordt gedefinieerd dat het gaat om zaken die falen in vergelijking met echte wetenschap. Pseudowetenschappen worden dan met name besproken in teksten van liefhebbers van ‘kritisch denken’ en de wetenschappelijke methode. Bijvoorbeeld in het boek *De ongelovige Thomas* waarin pseudowetenschappen uitgebreid aan bod komen, beogen de auteurs, Johan Braeckman en Maarten Boudry, “instrumenten aan [te reiken] voor het kritisch denken”.¹ Ze stellen

Massimiliano SIMONS (1992) is doctoraatstudent aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Recente publicaties: Massimiliano Simons, “The Many Encounters of Thomas Kuhn and French Epistemology,” *Studies in History and Philosophy of Science* 61 (2017): 41-50. Tim Christiaens en Massimiliano Simons, “Franco ‘Bifo’ Berardi en de economische wetenschap als ideologie,” *De Uil van Minerva: Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur* 30, nr. 1 (2017): 44-68.

¹ Johan Braeckman en Maarten Boudry, *De ongelovige Thomas heeft een punt: Een handleiding voor kritisch denken* (Antwerpen: Houtekiet, 2011), 13.

immers vast dat “wie vandaag in een westerse stad leeft in wezen nog altijd kwetsbaar is voor bijgeloof en irrationeel denken”.²

Dat is uiteraard een nobele politieke strijd, want hoewel de pseudowetenschappen onschuldig lijken, hebben pseudowetenschappen reële effecten.³ Denk bijvoorbeeld aan de (voormalige) ontkenning van aids door de Zuid-Afrikaanse regering of Donald Trumps suggestie dat klimaatverandering een door China bedachte hoax is. Doch als filosofische analyse schiet deze insteek te kort. Zoals we zullen zien, zijn hier twee redenen voor. (a) Allereerst omdat het eenzijdig focust op hoe complottheorieën falen in hun pogingen om voor reguliere wetenschap door te gaan. Een definitie van een complottheorie als pseudowetenschap, als mislukte (poging tot) wetenschap is weinigzeggend en getuigt meer van een politieke stellingname. (b) Door deze eenzijdige focus op de epistemische dimensie bestaat ten tweede het gevaar om andere aspecten van het fenomeen ‘pseudowetenschap’ of ‘complottheorie’ te missen, dat wil zeggen wat het dan *wel* is.

In plaats van mee in de epistemologische loopgraven van voor- en tegenstanders te klimmen, dienen filosofen enige afstand te bewaren en de controverse zelf te begrijpen. De term ‘(ir)rationeel’ is zelf vrij onwetenschappelijk wanneer men sociale fenomenen wil begrijpen: hij voegt weinig toe, behalve een soort moreel oordeel. Dit artikel wil echter een aanzet zijn tot een volwaardige filosofie van de pseudowetenschappen, een filosofie die in wezen een analyse van beide kanten van het debat vereist, dus zowel een filosofische reflectie op de pseudowetenschappers als op de sceptici, eerder dan een eenzijdige focus op waarom pseudowetenschappen falen te voldoen aan de eisen van de sceptici. Zo’n project is echter te ambitieus voor een artikel. Hier zal enkel gefocust worden op een aspect daarvan, namelijk een eerste analyse van de positieve invulling van pseudowetenschap, dus wat pseudowetenschap wel is als het geen wetenschap is. De claim is dat door het fenomeen van pseudowetenschap enkel te bekijken vanuit een normatief epistemologisch

² Ibid., 23. Een ander goed voorbeeld is Brecht Decoene, *Achterdocht tussen feit en fictie: Kritisch omgaan met complottheorieën* (Brussel: VUB Press, 2016).

³ Massimo Pigliucci and Maarten Boudry, *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 3.

kader, men het risico loopt dimensies van deze pseudowetenschappen te onderbelichten. Pseudowetenschappen kunnen bijvoorbeeld begrepen worden als bestaande uit een zingevende dimensie, die weinig met het testen van hypothesen te maken heeft. Of preciezer: het gaat om een graduele kwestie, waarbij er meerdere dimensies spelen, en naargelang de pseudowetenschap is de epistemische dimensie misschien wel aanwezig, maar niet noodzakelijk de belangrijkste.

De term ‘pseudowetenschap’ zelf is heel breed en beslaat allerlei theorieën en beweringen. Daarom zal hier gefocust worden op een specifieke variant, namelijk de ‘complottheorie’, en hoe deze in de filosofie wordt behandeld. Dit geval is interessant, omdat de complottheorie binnen de pseudowetenschappen een van de duidelijkste voorbeelden is van een fenomeen waar er meer aan het werk lijkt te zijn dan enkel een kennisinteresse. Concreet worden er twee filosofische duo’s opgevoerd om twee verschillende, maar mogelijk complementaire punten over complottheorieën te beargumenteren. Allereerst ga ik in op hoe complottheorieën traditioneel worden behandeld binnen de filosofie, namelijk als dwaze en foute theorieën, en waarom deze analyse tekortschiet. Vervolgens ga ik via enige literatuur uit de sociologie over tot een positievere invulling, die wil aangeven wat een complottheorie dan wel is als ze geen wetenschap is. Dat vul ik verder aan via de wetenschapsfilosofie van Bruno Latour en Isabelle Stengers en via het werk van Arnold Burms en Herman De Dijn. De eerste auteurs zullen met name gebruikt worden om te tonen hoe je de epistemische dimensie van complottheorieën kunt beschrijven vanuit een minder normatief kader. Burms en De Dijn, daarentegen, creëren dan weer ruimte voor een ander perspectief op de doelstellingen van complottheorieën: er spelen naast de kennisinteresse, ook andere interesses mee. Vanuit beide perspectieven is de verwerping van complottheorieën niet meer zo simpel als klassiek gesteld, maar vereist ze een andere vorm van kritiek.

Tot slot nog een conceptuele opmerking: over wat juist een complottheorie is, is enige discussie en controversie. Hoewel een precieze definitie niet cruciaal is voor deze tekst, is enige afbakening wel gewenst. Vaak komen de definities neer op het volgende: “een ‘complottheorie’ is een verklaring van belangrijke gebeurtenissen die beroep doet op het

intentionele bedrog en de manipulatie van zij die betrokken zijn bij, getroffen door en getuigen zijn van deze gebeurtenissen.”⁴ Of, om de eerdere vernoemde Braeckman en Boudry te citeren:

We verdedigen de stelling dat samenzweringstheorieën in essentie onbewezen *veronderstellingen* zijn die ervan uitgaan dat achter bepaalde belangrijke gebeurtenissen mensen of groepen zitten die intentioneel, in het grootste geheim en illegaal die gebeurtenissen hebben veroorzaakt, waarbij ze het officiële en algemeen aanvaarde verhaal als dekmantel gebruiken.⁵

Er zijn verder nog eventuele andere karakteristieken aan te halen, zoals het feit dat een complottheorie vaak te typeren is als een ‘alternatieve verklaring’, die tegenover de ‘officiële’ uitleg staat.⁶ Hoewel ik het niet volledig eens ben met deze definities, zullen ze wel als startpunt van dit artikel dienen.

2. EPISTEMOLOGIE VAN DE COMPLOTTHEORIE

Als samenzweringstheorieën ter sprake komen bij filosofen is dat steeds binnen een epistemologische discussie. Men gaat dan onderzoeken of een complottheorie voldoet aan de normatieve eisen die men aan overtuigingen kan stellen vanuit de kennistheorie. Dat is bijvoorbeeld het geval in het werk van Karl Popper, een van de eerste filosofen die zich uitlaat over complottheorieën. Hij stelt dat het problematische van de ‘sociale samenzweringstheorie’ vooral ligt in het feit dat ze vertrekt van het postulaat dat deze complotten altijd succesvol zijn. Dat staat in contrast 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”.⁷

⁴ Lee Basham, “Malevolent Global Conspiracy,” in *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*, ed. David Coady (Aldershot: Ashgate, 2006), 93-106 (p. 93) (eigen vertaling).

⁵ Braeckman en Boudry, *De ongelovige Thomas*, 64.

⁶ Coady, ed., *Conspiracy Theories*, 2.

⁷ Karl Popper, *De open samenleving en haar vijanden*, vert. Hessel Daalder en Steven Van Luchene (Rotterdam: Lemniscaat, 2009), 335. Originele tekst in: Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), 94.

Complottheoretici stellen met andere woorden de samenleving te simplistisch voor, alsof alles te verklaren is vanuit een simpel complot dat alles succesvol tot in de kleinste details bepaalt.

Hoewel deze opmerkingen van Popper onderdeel uitmaakten van een grotere argumentatie, werden ze vanaf de jaren 90 geïmagineerd door een reeks analytische filosofen, zoals Charles Pigden en David Coady.⁸ Zij stellen dat Popper een stropopargument geeft. Bestaande complottheorieën vertrekken vaak niet van zo'n algemene stelling, maar van specifieke doofpotoperaties, die evengoed kunnen mislopen en ontmaskerd worden. Ook wijzen ze op het bestaan van reële complotten, zowel de talloze koningsmoorden als hedendaagse voorbeelden zoals het Watergateschandaal. Er bestaan dus reële complotten, waarom zou men dan per definitie elke complottheorie moeten verwerpen? Een complottheorie kan volgens hen epistemologisch deugzaam zijn en verdient niet zo'n slechte reputatie. Of zoals Pigden het uitdrukt: "het idee dat complottheorieën *op zich* op een bepaalde manier intellectueel verdacht zijn, is een bijgelovige en irrationele overtuiging, aangezien er geen enkele reden is om te denken dat deze klopt."⁹ Hier zijn op hun beurt weer een hele reeks reacties op gekomen door auteurs als Brian Keeley en Lee Basham. Keeley wijst er bijvoorbeeld op dat complottheorieën epistemologisch falen doordat ze hun argumentatie vaak bouwen op zogenaamde onverklaarde of tegenstrijdige data (*errant data*): data die door de officiële theorie niet worden verklaard of er juist tegenin lijken te gaan.¹⁰ Denk bijvoorbeeld aan het feit dat de instorting van het gebouw 7 World Trade Center tijdens de aanslagen van 9/11 volgens complottheoretici niet verklaard kan worden vanuit het officiële verhaal.

⁸ Zie Coady, ed., *Conspiracy Theories*. Recentere publicaties zijn Coady, "Are Conspiracy Theories Irrational?," *Episteme* 4 (2007): 181-92; Cass R. Sunstein and Adrian Vermeule, "Conspiracy Theories: Causes and Cures," *The Journal of Political Philosophy* 17 (2009): 202-27.

⁹ Charles R. Pigden, "Complots of Mischief," in Coady, *Conspiracy Theories*, 156-66 (p. 165) (eigen vertaling).

¹⁰ Brian L. Keeley, "Of Conspiracy Theories," in Coady, *Conspiracy Theories*, 45-60 (p. 52). Keeley zal verder stellen dat we, analoog aan hoe Hume het geloof in mirakels verwerpt, een reeks complottheorieën op voorhand als irrationeel mogen verwerpen. Basham stelt dat ze epistemologisch niet op voorhand kunnen worden uitgesloten, maar wel op pragmatische gronden. Zie Basham, "Malevolent Global Conspiracy," 95.

Een andere reeks auteurs neemt de epistemologische ondeugd van complottheorieën simpelweg als vertrekpunt aan, terwijl ze vervolgens beroep doen op een aantal theorieën uit de psychologie om de oorsprong van deze redeneerfouten in kaart te brengen. De eerder vermelde Braeckman en Boudry stellen bijvoorbeeld dat complottheorieën “gebaseerd zijn op selectieve waarneming en cognitieve illusies”.¹¹ Een ander voorbeeld is Steve Clarke, die verwijst naar de fundamentele attributiefout: men neigt gebeurtenissen te verklaren op basis van de intenties van personen, eerder dan te verwijzen naar de sociale context.¹² Binnen de psychologie zelf is er dan ook veel onderzoek naar complotdenken en ook daar neigt men te vertrekken van de premisse dat het gaat om een soort ziekte of afwijking. Bij de filosofen is dat minder eenduidig, want men wil zo’n eenvoudige verwerping vaak vermijden. Zo stelt Keeley bijvoorbeeld: “een complottheorie als ‘paranoïde’ bestempelen is slechts herhalen dat de claim ongerechtvaardigd is; het is geen bewijs op basis waarvan men haar kan verwerpen.”¹³ Toch neigt hun taalgebruik vaak naar zo’n pathologisering van complotdenken, onder meer door het veelvuldig beroep op pathologisch taalgebruik. Cass Sunstein en Adrian Vermeule spreken bijvoorbeeld over een ‘kreupele epistemologie’ (*crippled epistemology*).¹⁴ Ook Boudry en Braeckman lijken in die richting te gaan wanneer zij spreken over een ‘epidemiologie’¹⁵ van de complottheorieën waarvoor mensen ‘vatbaar zijn’ en welke zich via ‘immunisatiestrategieën’¹⁶ nestelen in onze cultuur. Zij zijn geïnspireerd door de antropoloog Dan Sperber, die zo’n epidemiologisch perspectief op heel de cultuur toepast: hoe verklaren we de vatbaarheid van mensen

¹¹ Braeckman en Boudry, *De ongelovige Thomas*, 83.

¹² Steve Clarke, “Conspiracy Theories and Conspiracy Theorizing,” in Coady, *Conspiracy Theories*, 77-92 (p. 79).

¹³ Brian L. Keeley, “Nobody Expects the Spanish Inquisition! More Thoughts on Conspiracy Theory,” in Coady, *Conspiracy Theories*, 107-14 (p. 110).

¹⁴ Sunstein and Vermeule, “Conspiracy Theories: Causes and Cures,” 211.

¹⁵ Maarten Boudry and Johan Braeckman, “How Convenient! The Epistemic Rationale of Self-validating Belief Systems,” *Philosophical Psychology* 25 (2011): 341-64 (p. 352). Cf. Maarten Boudry, Stefaan Blancke, and Massimo Pigliucci, “What Makes Weird Beliefs Thrive? The Epidemiology of Pseudoscience,” *Philosophical Psychology* 28 (2015): 1177-98.

¹⁶ Zie bv. Boudry and Braeckman, “How Convenient!,” 355.

voor bepaalde ideeën?¹⁷ Deze inspiratiebron toont meteen een grote vooronderstelling, namelijk het cognitivisme: cultuur gaat in de eerste plaats over representaties, die dan weer neerkomen op al dan niet geëxpliciteerde proposities of overtuigingen. ‘Quasi-irrationele’ overtuigingen, waaronder complottheorieën, vallen te verklaren als slecht gearticuleerde overtuigingen die een bijproduct zijn van evolutionair nuttige mentale modules.¹⁸ Het bestuderen van zaken zoals complottheorieën blijft zo instrumenteel: de foute passen van de rede bestuderen om zo een beter zicht te krijgen op hoe we correct (moeten) redeneren.¹⁹

Deze benadering kent een groot gebrek: ze weet in feite niet afdoende te verklaren waarom complotdenken momenteel zo wijd verspreid is, waarom mensen in complottheorieën blijven geloven en hoe het überhaupt komt dat men in zulke samenzweringen gelooft. De enige en magere verklaring die terug te vinden is, is dat het gaat om een soort psychische valkuil die om vage redenen verleidelijk blijkt te zijn, terwijl de regel het rationele denken blijft.²⁰ Neem enkele voorbeelden van Braeckman en Boudry. Zo verwijzen ze naar een reeks films over het zogenaamde complot rond 9/11, waarin duidelijk gebruikgemaakt wordt van selectief gekozen beelden, die suggestief aan elkaar worden gemoniteerd. Analyseert me de bredere context van de fragmenten, dan is duidelijk te zien dat ze bewust verdraaid zijn om de complottheorie kracht bij te zetten.²¹ De vraag waarom mensen dit doen blijft echter onbeantwoord. Als hun doel erin zou bestaan een wetenschappelijke hypothese

¹⁷ Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Oxford: Blackwell, 1996). Toch blijft ook hier een zekere normativiteit meespelen, hoewel Sperber lippendienst bewijst aan het feit dat cultuur niet gelijk staat aan een ziekte (25). Doch zijn conclusies resulteren in een sterk onderscheid tussen volledige en ‘halfbegrepen overtuigingen’, waarbij de laatste een restcategorie lijkt voor alle overtuigingen die Sperber als irrationeel ziet. Religieus geloof is daarnaast bijvoorbeeld te wijten aan zijn ‘verslavend’ karakter (90).

¹⁸ Voor een kritiek op het cognitivisme van Sperber, zie bijvoorbeeld Paul Cortois, “De actualiteit van Wittgensteins kijk op cultuur,” *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap* 47 (2007): 40-50.

¹⁹ Zie bv. Keeley, “Of Conspiracy Theories,” 60 en Clarke, “Conspiracy Theories and Conspiracy Theorizing,” 91. Cf. voetnoot 1 en 2.

²⁰ Dat zorgt soms voor absurde standpunten, zoals de stelling dat men theïstische religies kan beschouwen als complottheorieën. Zie Basham, “Afterthoughts on Conspiracy Theory: Resilience and Ubiquity,” in Coady, *Conspiracy Theories*, 133-56 (p. 135). Cf. Keeley, “God as the Ultimate Conspiracy Theory,” *Episteme* 4 (2007): 135-49.

²¹ Braeckman en Boudry, *De ongelovige Thomas*, 95.

uit te werken over wat er gebeurd is rond 9/11, hoe kunnen ze dan zo bewust zondigen tegen cognitieve standaarden om tot deze waarheid te komen? En waarom gaan ze bij kritiek enkel nog meer onwaarschijnlijke verklaringen toevoegen en de theorie steeds verder immuniseren? Hier krijgen we niet echt een antwoord op, tenzij de gemeenplaats dat niemand graag zijn eigen opvattingen weerlegd ziet. Regelmatig worden er ook parallellen getrokken met het geloof in 'magische krachten' en andere overtuigingen die voor velen als dwaas overkomen.²² Maar gaat het bij deze gevallen wel om slecht onderbouwde *theorieën* gevangen in wat psychische illusies? Of moeten we via een ander model over samenzweringstheorieën nadenken?

De grote leegte in de analyse van het complotdenken is te wijten aan het feit dat men steeds een specifieke premisse onderschrijft, namelijk dat een complottheorie *in de eerste plaats* een theorie of hypothese is die een bepaalde waarheid op het spoor wil komen over de werkelijkheid, maar die vervolgens fout of ongefundeerd blijkt te zijn. Een complottheorie is volgens deze opvatting een slechte hypothese, die men normaal niet zou onderschrijven, maar waar sommige mensen toch bij uitkomen door psychische valkuilen. Hierdoor heeft men enkel oog voor de vraag in welke mate deze complottheorieën verkeerde opvattingen over de werkelijkheid zijn, een feit dat vrij evident is. Er is echter geen oog voor een mogelijke andere doelstelling van complottheorieën (wat wil een complottheoreticus bereiken?), voor eventuele verschuivingen in het soort van complotdenken (zijn er verschillen in complottheorieën doorheen de tijd?) en de reden waarom complotdenken zo wijd verspreid is (hoe komt het dat, als complottheorieën zo hard falen voor alle cognitieve standaarden en nooit tot waarheid zullen leiden, er toch zo vaak op teruggegrepen wordt?).

Hiertegenover zullen twee stellingen verdedigd worden. Allereerst zal een alternatief en minder normatief kader worden uitgewerkt waarin complottheorieën epistemisch beoordeeld kunnen worden. Ten tweede zal worden onderzocht of bij complottheorieën niet meer aan het werk is dan louter de epistemische dimensie. De stelling dat complottheorieën

²² Ibid., 260-61.

louter neerkomen op theoretische hypothesen is te betwijfelen. Uit zo'n vertrekpunt zou bijvoorbeeld moeten volgen dat complottheorieën niet cognitief onzinnig mogen zijn door contradictoire stellingen tegelijkertijd te bevestigen (te onderscheiden van cognitief fout). Er is echter psychologisch onderzoek dat aangeeft dat het geloof in een complottheorie vaak samenhangt met het geloof in andere complottheorieën, ook als deze totaal ongerelateerd lijken.²³ Waarom hangen theorieën die zogenaamd totaal verschillende aspecten van de werkelijkheid willen 'verklaren' überhaupt samen?²⁴ Uit een andere studie blijkt ook dat complotdenkers geen moeite hebben om samenzweringstheorieën te geloven die qua propositionele inhoud simpelweg tegenstrijdig zijn: als men gelooft dat Diana eigenlijk vermoord is, is er een grotere neiging om ook te geloven dat ze eigenlijk nog leeft; "geloven dat Osama bin Laden nog steeds leeft is blijkbare geen obstakel om te geloven dat hij al jaren dood was."²⁵ Dat is cognitief niet zinvol. Hoe is dat überhaupt te begrijpen als men blijft vasthouden aan de stelling dat complotdenken gaat om hypothesen over hoe de werkelijkheid in elkaar zit?

In sommige gevallen blijken complottheorieën paradoxaal genoeg weinig met 'theorieën' te maken te hebben. Ze lijken in zulke gevallen misschien op het eerste gezicht op simpele, maar allesomvattende theorieën. Dat komt echter niet omdat het ambitieuze hypothesen zijn of omdat complottheoretici een soort psychische bias hebben naar simpele verklaringen, maar omdat de waarheidswaarde van de dingen die ze beweren en hun toetsing er eigenlijk niet zozeer toe doen.²⁶ Om tot een

²³ Viren Swami et al., "Conspiracist Ideation in Britain and Austria: Evidence of a Monological Belief System and Associations between Individual Psychological Differences and Real-world and Fictitious Conspiracy Theories," *British Journal of Psychology* 102 (2011): 443-63.

²⁴ De stelling dat complotdenkers een psychische bias hebben om patronen te zien waar er geen zijn, lijkt ook niet ondersteund te worden door psychologisch onderzoek. Zie Sebastian Dieguez, Pascal Wagner-Egger, and Nicolas Gauvrit, "Nothing Happens by Accident, or Does It? A Low Prior for Randomness Does Not Explain Belief in Conspiracy Theories," *Psychological Science* 26 (2015): 1762-70.

²⁵ Michael J. Wood, Karen M. Douglas, and Robbie M. Sutton, "Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories," *Social Psychological and Personality Science* 3 (2012): 767-73 (p. 772).

²⁶ Uit psychologisch onderzoek is er bijvoorbeeld geen bewijs dat complottheorieën populair zijn bij mensen die nood hebben aan eenvoudige en simpele theorieën om zaken te verklaren. Zie Marina Abalakina-Paap et al., "Beliefs in Conspiracies," *Political Psychology* 20 (1999): 637-47.

vruchtbaar begrip te komen van zulke samenzweringstheorieën dient men dus de premisse los te laten dat het slechts gaat om een epistemische activiteit. Kijk niet enkel naar de waarheidswaarde van complottheorieën, want dit soort denken draait niet louter om een soort wetenschappelijke hypothese die slecht onderbouwd is. Achter de valse sluier van wetenschap schuilt er eveneens iets anders en het is precies dit achterliggende fenomeen dat filosofisch gezien interessant is.

3. SOCIOLOGIE VAN DE COMPLOTTHEORIE

Een poging om tot deze inhoud te komen ziet men aan het werk binnen de sociologische literatuur, een literatuur waaruit filosofen veel kunnen leren. Sociologen vertrekken niet van een verwerping van complotdenken als irrationeel, maar willen juist begrijpen hoe samenzweringstheorieën populair zijn geworden en wat de interne ‘culturele logica’ is die achter deze fenomenen schuilgaat.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit het werk van de socioloog Stef Aupers, die zo’n moreel oordeel over de juistheid van samenzweringstheorieën expliciet afzweert.²⁷ In navolging van verschuivingen binnen de wetenschapsociologie wordt het onderscheid tussen waar en onwaar, rationeel en irrationeel juist zelf als onderzoeksobject genomen.²⁸ Men gaat dus kijken hoe hier *boundary work* aan het werk is, tussen wetenschap en ‘minderwaardige’ zaken zoals complottheorieën. Dat doet men niet enkel vanuit het perspectief van de wetenschap, maar ook vanuit dat van de complottheoretici. Zo is er bijvoorbeeld op basis van interviews met complotdenkers in Nederland een typologie ontwikkeld van wat de kritieken zijn van de complotdenkers op de gevestigde wetenschap.²⁹ Hun kritieken zijn

²⁷ Zie Stef Aupers, “Everything is Connected: Naar een sociologie van paranoia en complottheorieën,” *Sociologische Gids* 49 (2002): 313-26 (p. 316); Aupers, “‘Trust no one’: Modernization, Paranoia and Conspiracy Culture,” *European Journal of Communication* 27 (2012): 22-34 (p. 23).

²⁸ Zie David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1976).

²⁹ Jaron Harambam and Stef Aupers, “Contesting Epistemic Authority: Conspiracy Theories on the Boundaries of Science,” *Public Understanding of Science*, 24 (2014): 1-15 (p. 11). Zie ook Harambam and Aupers, “‘I Am Not a Conspiracy Theorist’: Relational Identifications in the Dutch Conspiracy Milieu,” *Cultural Sociology* 11 (2017): 113-29.

drievoudig: (1) ze verwijten de conventionele wetenschap dogmatisch te zijn, omdat ze *op voorhand* bepaalde zaken uitsluiten en zo de vrije geest van het onderzoek, die ze zichzelf toeschrijven, vernietigen; (2) ze staan sceptisch tegenover het feit dat wetenschappelijke kennis neutraal zou zijn, aangezien ze tegenwoordig afhangt van externe *funding* en vatbaar is voor sturing; en (3) de autoriteit die aan wetenschappers wordt toegeschreven is problematisch, omdat ze hun onterecht een monopolie op de waarheid toeschrijft en andere vormen van kennis bij voorbaat stigmatiseert. De conclusie is dat complotdenkers niet per se kritisch tegenover wetenschap op zich staan, maar tegen specifieke vormen van wetenschap. Ze zien zich eerder als een correctie op deze ontsporing.³⁰

Naast een begrip van deze sociale strijd willen deze sociologen ook onderzoeken of er historische veranderingen zijn binnen het complotdenken. In navolging van auteurs als Peter Knight en Timothy Melley stelt Aupers een verschuiving vast binnen het complotdenken. Hedendaagse complottheorieën dienen niet begrepen te worden als de laatste resten van een achterhaald wereldbeeld, maar juist als inherent modern en hedendaags fenomeen.³¹ Er is zowel een kwantitatieve als een kwalitatieve verschuiving vast te stellen. Zo lijkt er allereerst “een wildgroei te zijn aan complottheorieën in de laatmoderne cultuur”.³² Kwalitatief gezien is er verder een verandering qua inhoud. Waar vroegere complottheorieën gericht waren op minderheden binnen de samenleving, zoals Joden, die tegenover de instellingen van de meerderheid werden geplaatst, neigen hedendaagse theorieën juist de eigen instellingen zelf te viseren als de bron van complotten. Zoals Knight al vaststelde, krijgt men een verschuiving van een *secure paranoia* naar een *insecure paranoia*: terwijl klassiek sterk werd uitgegaan van een wij-zij denken, is in de laatmoderne cultuur niet meer duidelijk wie nu nog de vijand is:

Populair complotdenken is gemuteerd van een obsessie met een gefixeerde vijand tot een veralgemeend wantrouwen over samenzwerende krachten. Het is in feite

³⁰ Ibid., 11.

³¹ Zie Peter Knight, *Conspiracy Culture: From Kennedy to the x files* (London: Routledge, 2000); Timothy Melley, *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 2000).

³² Aupers, “Everything is Connected,” 314. Er worden echter geen concrete empirische data aangehaald om deze toename kracht bij te zetten.

verschoven van een paradoxale stabiele vorm van paranoia die het eigen identiteitsgevoel versterkte, naar een veel onzekerder vorm van een met samenzweringen doordrenkte angst, die alles in een oneindige regressie van wantrouwen stort.³³

Als verklaring voor deze verschuiving verwijst Aupers naar een driedovoudige onzekerheid die vandaag de dag onze bestaansconditie is geworden: (a) een *epistemologische onzekerheid*: een toegenomen onzekerheid tegenover de hedendaagse wetenschappen en een overvloed aan informatie, die geen eenduidige, maar hoogst tegenstrijdige claims lijkt te bevatten; (b) een *sociaal-ontologische onzekerheid*: door de toegenomen bureaucratisering en globalisering is het niet meer duidelijk door welke instituties en sociale krachten ons leven wordt bepaald; en (c) een *existentiële onzekerheid*: in het huidige ontoverde wereldbeeld is het moeilijk om nog enige vorm van (persoonlijke) zingeving uit te werken om de gebeurtenissen waarmee men geconfronteerd wordt te verklaren.³⁴ Complotdenken dient dus in de eerste plaats begrepen te worden als een hedendaagse reactie op het wegvallen van deze zekerheden en een poging om desondanks alles toch nog een zinvolle plaats te geven.

4. EEN FILOSOFIE VAN DE COMPLOTTHEORIE

Hoewel deze sociologische studies goede aanzetten zijn om tot een volwaardig begrip te komen van complottheorieën, kennen ze toch twee grote gebreken. Allereerst delen ze nog het vertrekpunt van de eerder vernoemde filosofen en psychologen. Binnen de interviews met de complottheoretici werd bijvoorbeeld vooral gekeken naar hoe ze de epistemische kwaliteiten van wetenschap beoordelen. Complottheorieën lijken nog steeds in de eerste plaats om kennisclaims te gaan en een product te zijn van de toegenomen onzekerheid over welke kennis men vandaag de dag nog kan geloven. Door de focus op de kennisclaims is deze positie ten tweede vatbaar voor de kritiek dat deze analyse afglijdt naar een onhoudbaar relativisme, aangezien het enkel te verdedigen is

³³ Knight, *Conspiracy Culture*, 4.

³⁴ Aupers, "Trust no one," 25-31.

als men werkelijk aanneemt dat wetenschap niet succesvoller is in het produceren van kennis en niet directer in contact staat met de werkelijkheid dan de complottheorieën.

Er zijn meerdere paden om deze impasse op te lossen. Als men wil blijven focussen op complottheorieën als epistemische fenomenen, moet men het verwijt van relativisme ontkrachten. Hierdoor kan men beroep doen op verdere ontwikkelingen binnen de wetenschapsfilosofie, met name op het werk van Bruno Latour en Isabelle Stengers. Ten tweede, indien men aan de fixatie op epistemologie voorbij wil gaan, kan men op de derde vorm van onzekerheid voortborduren, namelijk de existentiële onzekerheid, via het werk van Arnold Burms en Herman De Dijn.

4.1. *Van absoluut naar relatief relativisme*

Auteurs als Aupers zijn in hun cultuursociologie geïnspireerd door het zogenaamde ‘sterke programma’ van auteurs zoals David Bloor binnen de wetenschapssociologie. Daarin staat het symmetrieprincipe centraal: men dient ware en onware theorieën op een symmetrische wijze te analyseren. Er is volgens dit programma geen reden om asymmetrisch te werk te gaan, want dat draagt juist het risico in zich om de door de overwinnaar geschreven geschiedenis te herhalen. Volgens het asymmetrische denken gelooft iedereen de relativiteitstheorie van Einstein bijvoorbeeld simpelweg omdat de natuur zo in elkaar steekt. De onjuistheid van een theorie wordt dan de verklaring voor zijn ondergang (frenologie is ten onder gegaan omdat het nu eenmaal niet klopt) of men doet eenzijdig beroep op sociale factoren om het succes van onware theorieën ten verklaren (eugenetica is enkel populair geworden omdat er politieke groepen achter stonden). Bij ware theorieën zouden zulke sociale invloeden geen (positieve) rol spelen. Dat is volgens de sociologische benadering die het symmetrieprincipe centraal stelt een gebrekkige vorm van wetenschapsgeschiedenis.³⁵ De waarheid van een theorie

³⁵ Deze aandacht voor het sociale vindt men ook bij analytische auteurs zoals Helen Longino of Philip Kitcher, die argumenteren dat sociale waarden ook een (positieve) rol spelen in de wetenschappelijke praktijk. Ze gaan echter niet zo ver als dit sociologische programma en claimen bijvoorbeeld geen symmetrie. Eerder pleiten zij voor de uitbreiding van de epistemische cirkel om er

is niet simpelweg ‘manifest’, maar haar verspreiding gaat altijd gepaard met sociale factoren waardoor anderen overtuigd raken. Het idee is dat waarneming en theorie zowel een rol spelen in ware als onware overtuigingen, en dat beide nooit los van het sociale staan. Zowel waarneming als theorievorming zijn in de kern sociale processen en dus ook het onderzoeksobject van de socioloog.³⁶

De kritiek hierop is echter de volgende: deze eis tot symmetrie lijkt te stellen dat het succes van de huidige wetenschappelijke theorieën een product is van bepaalde sociale factoren, *en niet* van het feit dat ze beter overeenkomen met de werkelijkheid. Op deze manier wordt het onmogelijk te verklaren waarom een complottheorie minder succesvol is in kennisproductie dan een hedendaagse wetenschappelijke theorie, behalve op basis van sociale factoren. De werkelijkheid lijkt zo geen fundamenteel grotere rol te spelen in het succes van wetenschappelijke theorieën in vergelijking met dat van complottheorieën.³⁷ Om iets met de bovenvermelde sociologische studies aan te vangen moet er dus een oplossing gevonden worden voor het volgende dilemma: hoe kan men een complottheorie serieus in kaart brengen zonder haar daarbij op dezelfde hoogte als een conventionele wetenschappelijke theorie te plaatsen?

Een oplossing hiervoor is te vinden in het werk van Bruno Latour, die een gelijkaardige kritiek uitwerkt op dit sterke programma, maar tegelijkertijd niet simpelweg stelt dat de wetenschap een werkelijkheid onafhankelijk van de mens afspiegelt.³⁸ Zijn positie tracht zowel het radicaal relativisme als het klassiek wetenschappelijk realisme te

ook enkele sociale elementen in op te nemen als de epistemische elementen tekortschieten. Sociale elementen zijn zo niet altijd een obstakel, maar ze blijven wel trouw aan een traditioneel epistemologisch kader dat voor de sociologen die het symmetrieprincipe centraal stellen problematisch is. Zie bv. Helen Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton Univ. press, 1990); Philip Kitcher, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions* (Oxford: Oxford Univ. press, 1993). Bovendien verwijzen sociologen zoals Aupers niet naar deze literatuur, en zal deze hier ook niet verder behandeld worden.

³⁶ Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 16.

³⁷ Zie Braeckman en Boudry, *De ongelovige Thomas*, 296-99; Maarten Boudry and Filip Buekens, “The Epistemic Predicament of a Pseudoscience: Social Constructivism Confronts Freudian Psychoanalysis,” *Theoria* 77 (2011): 159-79.

³⁸ Bruno Latour, “One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World,” in *The Social Dimensions of Science*, ed. Ernan McMullin (Notre Dame: Notre Dame Univ. Press, 1992), 272-92.

vermijden. Samenvattend kan men stellen dat zijn stelling erop neerkomt dat de werkelijkheid wel degelijk een constructie is, maar een constructie die zowel door mensen als door niet-mensen (zoals atomen en cellen) wordt gevormd en ondersteund. Dat volgt uit zijn algemene benadering van het sociale, dat voor hem bestaat uit netwerken van *zowel* menselijke als niet-menselijke elementen.³⁹ Dat de aarde 4,54 miljard jaar oud is, is een constructie die wordt bevestigd door zowel wetenschappers, hun artikels, mensen op straat, bodemstalen, televisieshows, radiometrische datering enzovoort. Deze elementen doen dat niet van nature noch allemaal even goed, want ze zijn vaak meerzinnig te interpreteren. Ze dienen actief gerekruteerd te worden binnen het netwerk om een bepaalde wetenschappelijke theorie te bevestigen. De verschillende elementen komen dus naar voren als getuigen die de waarheid van een theorie bevestigen en de theorie is waar zolang en in zoverre het netwerk standhoudt. De werkelijkheid bevestigt dus niet zomaar, en ook niet alles, maar dient als ‘derde partij’ actief aangezet te worden dingen te bevestigen in de discussie – en hier komt het sociale binnensluipen. Of zoals Isabelle Stengers het stelt:

De uniekheid van wetenschappelijke argumenten is dat ze er *derde partijen* bij betrekken. Of deze nu mens of niet-mens zijn, is niet essentieel: wat wel essentieel is, is dat wetenschappers *ten aanzien van hen* discussies hebben en dat, als deze enkel in een discussie kunnen interveniëren door vertegenwoordigd te worden door een wetenschapper, de argumenten van de wetenschappers zelf enkel invloed hebben als ze naar voren komen als vertegenwoordigers van deze derde partij. Met de notie van derde partij, is het overduidelijk dat het ‘bestudeerde fenomeen’ tevoorschijn komt, maar in de gedaante van een *probleem*. Voor wetenschappers is het feitelijk een zaak van fenomenen te constitueren als *actoren* in de discussie, wat niet enkel wil zeggen dat men ze moet laten spreken, maar ze ook moet laten erkennen als betrouwbaar.⁴⁰

Wetenschappers presenteren hun resultaten alsof ze slechts de natuur onvervormd hebben waargenomen, maar in de praktijk vereist het een mobilisatie van een heel netwerk om deze onvervormde getuigen tot stand

³⁹ Dat is de zogenaamde actor-netwerktheorie. Zie Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005).

⁴⁰ Isabelle Stengers, *La volonté de faire science: À propos de la psychanalyse* (Paris: laboratoires Delagrangé, Département communication, 1992), 22-23 (eigen vertaling).

te brengen. Dat beschrijft Latour ook als het onderscheid tussen *science in the making* en *ready-made science*.⁴¹ De geschiedenis van een wetenschappelijk feit bestaat uit een enorme mengeling van mensen en niet-mensen die interageren, zogenaamde sociale en wetenschappelijke factoren, maar eens de controverse afgelopen is zal het zich aan de buitenwereld voordoen als product van een rationeel proces in de klassieke zin: vrij van sociale invloeden, enkel op basis van empirisch bewijs en goede argumenten.

Dat lijkt op het eerste gezicht te eindigen in hetzelfde soort relativisme, maar het verschil is dat het wel degelijk een onderscheid tussen wetenschap en complottheorie toelaat. Hoewel beide praktijken kunnen bestaan uit hetzelfde soort bouwstenen, zijn hun netwerken niet even sterk en uitgebreid. Omdat deze getuigen steeds worden gerekruteerd en in feite geconstrueerd, kan men hen ook altijd bekritisieren door te stellen dat deze getuigen niet werkelijk bevestigen wat de theorie zegt. Hoewel de complottheoreticus het instorten van het gebouw 7 World Trade Center inroept als een getuige voor een complot rond 9/11, kan men deze vrij makkelijk 'ompraten' en rekruteren voor een concurrerende theorie, die bijvoorbeeld stelt dat het simpelweg beschadigd was door vallend puin van de torens ernaast.

Het punt is nu dat hier een verschil qua schaal mogelijk is: niet alle theorieën houden evengoed en evenveel getuigen in het gareel. Een complottheorie roept zeker een hele reeks elementen in ter bevestiging van zichzelf, denk aan de zogenaamde *errant data*, maar ze zijn beperkt in aantal en makkelijk te bekritisieren. Hun getuigen zijn van een bedenkelijke kwaliteit. Wetenschappers daarentegen zijn meesters in het vormen van geschikte getuigen voor hun theorieën. Om een bepaalde heersende theorie te weerleggen moet men vaak talloze andere theorieën, instrumenten, laboratoria, papers en fenomenen ontkennen. Of om Stengers nog eens aan het woord te laten:

Het hele vraagstuk voor de wetenschapper is dus een getuigenis te produceren die niet ontkracht kan worden, door het toe te schrijven aan zijn of haar eigen 'subjectiviteit', naar zijn gekleurde lezing; een getuigenis die anderen moeten aanvaarden, een getuigenis waarvoor hij of zij zal worden gezien als

⁴¹ Zie Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1987).

een betrouwbare vertegenwoordiger en die hem of haar niet voor de eerste collega verraadt die voorbijkomt.⁴²

Er zijn maar weinigen die de moeite willen doen om alle getuigen die een gevestigde wetenschappelijke theorie ondersteunen daadwerkelijk te ontkennen, en onder deze weinigen bevinden zich complottheoretici. In die zin is een complottheoreticus iemand die zelfstandig een geheel wereldbeeld creëert, aangezien hij of zij het merendeel van de bestaande kennis dient te ontkennen om de eigen alternatieve theorie stand te doen houden. Denk bijvoorbeeld aan klimaatontkenning of mensen die de maanlanding afdoen als een complot. Om deze theorieën te ontcrachten dient men er maar op te wijzen dat de concurrerende opvattingen enorm veel adequate getuigen kunnen inroepen, zowel mensen als niet-mensen. Niet enkel de beweringen van de talloze wetenschappers moet men ontkennen, maar ook zoiets als het CO₂-niveau, de databases, de afgebroken ijskappen in het eerste geval; of de getuigenissen van astronauten, het vele beeldmateriaal, de bestaande raketontwerpen of de talloze fysieke maanstenen die naar de aarde zijn gebracht in het tweede. De maanstenen zijn letterlijk getuigen die het complot van de maanlanding ontkennen.

In die zin bevat de benadering van Latour geen ‘absoluut relativisme’, dat stelt dat elk kennissysteem epistemisch equivalent zou zijn, maar wat Latour zelf een ‘relatief relativisme’ noemt:

De universalisten definieerden een enkelvoudige hiërarchie. De absolute relativisten maakten ze allemaal gelijk. De relatieve relativisten, bescheidener maar empirischer, wijzen op welke instrumenten en welke ketens dienen om asymmetrieën en gelijkheden, hiërarchieën en verschillen te creëren.⁴³

Er bestaan verschillen tussen de sterkte van theorieën, maar het gaat dan om geconstrueerde verschillen door toedoen van de grotere mobilisatie van getuigen in het netwerk. Dat maakt het mogelijk om complottheorieën op een symmetrische wijze te analyseren, zonder daarbij de waarde van wetenschap zelf te ontcrachten. Hun netwerk is kwalitatief niet verschillend, maar kwantitatief.

⁴² Stengers, *La volonté de faire science*, 24.

⁴³ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes* (Paris: Seuil, 1992), 153 (eigen vertaling).

4.2. *Complotdenken als zingevende interesse*

Doch ook deze benadering via Latour en Stengers blijft getypeerd door een fixatie op epistemologische vragen, dat wil zeggen: vragen naar hoe cognitieve overtuigingen tot stand komen en op welke grond deze verdedigd worden. Zo'n epistemische interesse speelt zeker mee binnen complottheorieën, maar de vraag is of op deze wijze doelstellingen buiten het epistemische worden genegeerd. In recent werk lijkt Latour tot het besef te komen dat mensen ook andere relaties aangaan met de dingen rondom hen, niet louter vanuit een cognitieve interesse in de dingen als feiten of '*matters of fact*'. Er zijn volgens hem meerdere 'bestaanswijzen' waarop de dingen onderling en met mensen relaties aangaan.⁴⁴ Interessant genoeg spreekt Latour in deze context ook over complottheorieën, maar juist omdat deze de fout maken te vertrekken van een ontologie waarin enkel *matters of fact* bestaan: een foto met een ufo is voor complottheoretici genoeg om het bestaan van een ufo aan te tonen, aangezien de foto naar voren komt als onbetwifelbaar feit, en het productieproces (en eventuele manipulatie) van deze feiten geheel verborgen blijft:

Vreemd genoeg worden deze mensen 'irrationalisten' genoemd, terwijl hun grootste fout eerder komt van het onbezonnen vertrouwen dat ze tentoonspreiden in een wetenschappelijke methodologie van de 19e eeuw, om de enige bestaanswijze te verkennen die ze zich kunnen inbeelden: dat van het ding, reeds daar, aanwezig, koppig, wachtend om bepaald te worden, bekend. Niemand is positivistischer dan creationisten of ufologen, want zij kunnen zich geen andere wijzen van bestaan en van spreken inbeelden dan het beschrijven van '*matters of fact*'. Geen onderzoeker is zo naïef, althans niet in het laboratorium.⁴⁵

De vraag is of dit wel het hele verhaal is van complottheoretici. Kan men hier niet dezelfde vraag stellen als Latour over de wetenschap: is het

⁴⁴ Zie Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes* (Paris: La Découverte, 2012). Gerard De Vries gebruikt ook de volgende vergelijking: Latours vroegere werk komt neer op de stelling dat alle netwerken met dezelfde middelen worden geconstrueerd, maar zijn recentere project verdedigt dat er wel andere zaken doorheen deze netwerken circuleren. Zie Gerard De Vries, *Bruno Latour* (Cambridge, MA: Polity, 2016). Religie, kunst of wetenschap vertrekken dus van dezelfde middelen om hun netwerken op te bouwen, maar ze verschillen in wat ze stabiel willen houden in de netwerken.

⁴⁵ Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* (Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1996), 80-81 (eigen vertaling).

mogelijk dat, juist zoals er naast de *ready-made science* ook een *science in the making* bestond, er ook naast een *ready-made conspiracy theory* een *conspiracy theory in the making* bestaat? Ik wil deze sterkere hypothese dan ook verdedigen: hoewel complottheorieën zich misschien naar buiten voordoen als wetenschappelijke hypothesen op zoek naar *matters of fact*, vertrekken ze vaak vanuit een andere interesse dan de pure kennisinteresse. Ze afrekenen omdat ze epistemologisch ondeugdzaam zijn of hun netwerk enkel beoordelen op de sterkte waarmee het de waarheid van de onderliggende hypothese ondersteunt, is dan onvoldoende, juist omdat hun doelstelling niet in de eerste plaats epistemisch is.

Dat kan verhelderd worden door een onderscheid van Arnold Burms en Herman De Dijn. Een centrale stelling in hun werk is dat er (op z'n minst) drie menselijke interesses bestaan die de grondslag vormen van ons handelen en die onderling niet te reduceren zijn.⁴⁶ Allereerst is er de kennisinteresse, die zich uit in onze wens kennis op te doen over hoe de wereld in elkaar zit; ten tweede is er de manipulatieve interesse, bestaande uit de wens de wereld te veranderen naar onze eigen wensen; en ten slotte is er de zingevende interesse, die moeilijker te definiëren valt, maar verwijst naar onze neiging onszelf in contact te brengen met een groter betekenisvol geheel dat niet samenvalt met een reeks overtuigingen over de wereld noch volledig onder onze individuele controle valt. Het belangrijke punt is dat geen van deze interesses minderwaardig of illusoir, maar elk een volwaardig deel van het menselijke bestaan is.

De stelling is nu dat, hoewel de andere interesses wel een rol spelen, in complottheorieën vooral de derde interesse meespeelt. Bij de zingevende interesse gaat het om fenomenen zoals het kind dat per se die ene teddybeer wil hebben en ontroostbaar is als hij of zij het speeltje kwijt is. Of het verlangen van mensen om een goede indruk te maken op mensen die ze nooit meer zullen tegenkomen. Of de benauwdheid over de persoonlijke reputatie na hun dood: hoe zullen ze me herinneren? Zullen ze mijn geschriften of gedichten nog lezen over 100 jaar? In deze

⁴⁶ Zie Arnold Burms en Herman De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen, kritiek en deconstructie* (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1986), 1-11. Merk de parallel op met de drie onzekerheden die Aupers aankaart.

voorbeelden willen mensen op een adequate wijze in contact staan met concrete objecten en personen zonder begoocheld te worden.

Zo'n zingevende interesse is niet te reduceren tot de kennisinteresse, alsof het zou gaan om het verlangen naar kennis over dat ene specifieke object of over wat er met mijn geschriften gebeurt na mijn dood. Ook dat is aan te tonen met enkele voorbeelden. Zo zijn bepaalde praktijken duidelijk niet gebaseerd op overtuigingen, maar toch zinvol. Denk aan de afkeer voor vloeken in een kerk of de weerszin om een foto van een geliefde te verscheuren,⁴⁷ niet omdat men werkelijk gelooft dat de doden of geliefden hier last van zullen hebben, maar omdat men dit zinvol en belangrijk vindt. Deze praktijken steunen niet op cognitieve overtuigingen, en worden er niet eenduidig door veroorzaakt of ontkracht. Burms zelf spreekt van een causale theorie van het verlangen naar analogie met Kripkes causale theorie van naamgeving. Kripke zet zich af tegen de idee dat de referent van een persoonsnaam (zoals 'Saul Kripke') bepaald wordt door een reeks beschrijvingen (zoals 'de auteur van *Naming and Necessity*'). Dat een naam refereert aan een persoon is te wijten aan een causale en materiële link die ons gebruik van die naam kan herleiden tot de initiële 'doopact' van die persoon (bijvoorbeeld door de ouders). Die wordt vervolgens doorgegeven en doorverteld. Het gaat dus niet om abstracte eigenschappen buiten de referent die de naam vastpinnen, maar om een concreet te volgen materieel spoor doorheen de wereld.⁴⁸ Volgens Burms gaat hetzelfde op voor bepaalde vormen van menselijke interesses en verlangens. Wat bij het verlangen van tel is, is niet een reeks propositionele inhouden over het object van het verlangen, die dan verwijzen naar eender welk object dat eraan voldoet, maar het materieel contact met dit concrete object. De zingevende interesse steunt op zo'n authentiek contact met het object van het verlangen.⁴⁹

Mijn hypothese is dat hetzelfde geopperd kan worden voor complottheorieën: hoewel ze zich vaak voordoen als een geval van de kennisinteresse,

⁴⁷ Ik ontleen deze voorbeelden aan Paul Moyaert, *De mateloosheid van het christendom: Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde* (Nijmegen: SUN, 1998), 109-10.

⁴⁸ Zie Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1970).

⁴⁹ Arnold Burms, "Proper Names and Magical Symbols," *Leuvense Bijdragen* 67 (1978): 309-17.

zit er daarnaast ook een heel sterke zingevende interesse achter.⁵⁰ In navolging van Aupers kan men stellen dat de complottheoreticus tracht te ontsnappen aan de hedendaagse onzekerheden door het materieel contact te herstellen met de werkelijkheid. Wat van tel is, is niet zozeer de juiste overtuigingen hebben, maar het vermijden van scenario's waarin je onwetend op het verkeerde gericht bent in het leven of waar mensen je bijvoorbeeld achter je rug eigenlijk geheel niet serieus nemen. Het wantrouwen ten opzichte van alle instituties en wetenschappelijke claims is dan een product van de vrees voor dit soort begoocheling. Het complotdenken komt vooral voort uit een verlangen naar zingeving, niet naar kennis. De complottheoreticus wil vermijden dat wat hij als belangrijk acht in de wereld eigenlijk maar bijzaak of bedrog is, met als resultaat de levenslange persoonlijke zoektocht naar de 'waarheid' zonder te steunen op mediërende instanties.

In die zin moet hij zijn wereld geheel zelf opbouwen, op basis van connecties waarvan hij zeker kan zijn dat ze verbonden zijn met het echte. Empirisch toetsbare feiten spelen hierin een bijkomende rol en kunnen daarom bijvoorbeeld ook gewoon contradictoir zijn, zoals het psychologisch experiment rond complottheorieën over Osama bin Laden suggereerde. Wat voor de complottheoreticus van tel is, zijn niet de concrete hypotheses of beschrijvingen die hij gebruikt, maar het verlangen om in een zinvol contact te komen met deze (veronderstelde) achterliggende realiteit om tot existentiële zekerheid te komen. Maar, zoals hierboven aangegeven, is dat iets wat alle mensen in meerdere of mindere mate doen. Het is geen afwijking van het rationele pad dat mensen anders bewandelen, maar speelt in het gedrag van alle mensen een zinvolle en zelfs redelijke rol.

5. BESLUIT

In deze tekst heb ik betoogd dat complottheorieën een betere filosofische analyse vereisen. Dat wil zeggen dat men niet zelf in de loopgraven

⁵⁰ Zoals nog in de conclusie zal worden toegelicht, komt deze zingevende interesse naar voren in een problematische vorm.

moet kruipen, maar een symmetrische analyse mogelijk is, waarbinnen meer ruimte is voor de eigenheid van complottheorieën. Ook dienen ze niet enkel vanuit een epistemologisch kader benaderd te worden, maar ook vanuit de zingevende interesse die bij mensen aanwezig is.

Complottheorieën waren een voorbeeld van een breder fenomeen, namelijk de zogenaamde pseudowetenschappen. Analyses van pseudowetenschappen kunnen veel winnen als er oog zou zijn voor de praktijken, en met name de zingevende dimensie, die er mede achter schuilgaan zonder daarbij meteen van een normatief onderscheid te vertrekken. Te vaak wordt pseudowetenschap beschouwd als louter slechte wetenschap, terwijl de redenen waarom mensen hierin geloven en hoe deze precies tot stand komen niet afdoende worden bestudeerd — behalve door ze af te doen als cognitieve blunders. In die zin is een ‘emancipatie van de complottheorie’ nodig, waarin ze volwaardig kan geanalyseerd en aan bod komen binnen filosofische discussies. Een open vraag is of bij alle pseudowetenschappen deze zingevende interesse even sterk de overhand heeft. Pseudowetenschappen zoals creationisme of homeopathie lijken sterker op kennis gericht, terwijl zaken zoals complottheorieën dieper binnen het zingevende geworteld lijken. In welke mate andere interesses bij overige pseudowetenschappen spelen, blijft hier nog onbeantwoord en moet geval per geval bekeken worden.

Tot slot wil dat niet zeggen dat ik complottheorieën tracht goed te praten. Ik ben geen voorstander van samenzweringstheorieën, maar een voorstander van deftige filosofische analyses. Eerder dan een blinde politieke strijd te voeren die er niet in slaagt om deze complottheorieën uit te roeien, pleit ik voor een nieuwe en bredere benadering, die bruikbaar is — zelfs voor zij die deze fenomenen willen bestrijden. Een kritiek op complottheorieën is mogelijk, maar enkel na het fenomeen eerst volwaardig te hebben geanalyseerd. De oude benadering lijkt met zichzelf overhoop te liggen en geeft dat ook toe: “Verdwijnen zullen ze niet, maar dat mag geen argument zijn om ze niet intellectueel te bestrijden.”⁵¹ Maar wat houdt het bestrijden dan in? Slagen ze er in om mensen te weerhouden zich te identificeren met deze samenzweringstheorieën?

⁵¹ Braeckman en Boudry, *De ongelovige Thomas*, 117.

Hun project lijkt overhoop te liggen doordat het steeds op hetzelfde moment wil analyseren en verwerpen. Weerlegging door cognitieve argumentatie, zoals dat in studies over kritisch denken wordt gebezigd, lijkt weinig effect te hebben.⁵² Het is dan niet duidelijk wat het doel is van deze filosofen, behalve dan misschien nieuwe ‘slachtoffers’ te voorkomen — maar de vraag is nu juist of zo’n ‘bekering’ tot complottheorieën gebeurt op basis van cognitieve argumentatie.⁵³

Naast een serieuzere filosofische analyse, is er vanuit dit nieuwe perspectief ook een andere kritiek op complottheorieën mogelijk. Dat kan hier nog kort worden aangestipt. De besproken auteurs lijken allen uit te komen bij een specifieke kritiek: de complottheoreticus dicteert te zeer zijn eigen denkbeelden aan de objecten waarmee hij zich inlaat. Hoewel bijvoorbeeld bij Stengers het onderscheid rationeel/irrationeel niet meer opgaat, is er bij haar toch een criterium te vinden dat goede van slechte wetenschap onderscheidt: goede wetenschap neemt risico’s door toe te laten dat het onderzoeksobject de wetenschapper en wat de relevante vragen zijn die hij of zij moet stellen herdefinieert.⁵⁴ Chemie is bijvoorbeeld tot een volwaardige wetenschap uitgegroeid doordat het zich heeft laten herdefiniëren en niet meer op zoek gaat naar een ultieme verborgen substantie, maar juist naar de aanwezige relaties en interacties — dat omdat de chemische elementen niet aan de eerste vragen gehoor wilden geven en geen goede getuigen leverden. Complottheorieën, daarentegen, neigen geen enkel risico te nemen en hun getuigen zo te manipuleren dat ze altijd wel bevestigen wat op voorhand al gegeven was.

Vanuit het perspectief van Burms en De Dijn is een analoge, maar iets andere kritiek te geven: aangezien dit perspectief vooral focust op de zingevende praktijk, is het probleem niet zozeer dat complottheorieën

⁵² Sunstein and Vermeule, “Conspiracy Theories: Causes and Cures,” 210. Zulke sceptici lijken het ook zelf toe te geven, zo spreekt Pigliucci van een ‘*rationalistic fallacy*’ als men probeert pseudowetenschappen met argumenten te weerleggen. Zie Massimo Pigliucci, *Denying Evolution: Creationism, Scientism, and the Nature of Science* (London: W.H. Freeman, 2002), 234-236.

⁵³ Het tegengestelde kan zelfs beargumenteerd worden: loutere blootstelling aan informatie over complottheorieën kan al een trigger zijn voor meer geloof erin. Zie Swami et al., “Lunar Lies: The Impact of Informational Framing and Individual Differences in Shaping Conspiracist Beliefs about the Moon Landings,” *Applied Cognitive Psychology* 27 (2013): 71-80.

⁵⁴ Stengers, *La volonté de faire science*, 76-77.

er niet in slagen goede wetenschap te zijn, maar juist dat ze het proberen. Het grote probleem is de reden waarom ze dit doen: ze misbruiken de wetenschappelijke manier van spreken om de inherente breekbaarheid van de zingeving te overwinnen door ze een soort wetenschappelijke zekerheid te geven. Volgens Burms en De Dijn is het gebrek aan een grond voor deze zingeving en de bijhorende mogelijkheid tot betekenisverlies juist de kern van de zingevende interesse: je bent maar geïnteresseerd in de mening van je naaste in zoverre hij jouw werk ook waardeloos kan vinden; of de relatie tussen ouder en kind verkrijgt juist haar intensiteit door het feit dat het zo'n contingente relatie is (waarom hou ik nu precies zo veel van *dit* kind?).⁵⁵ Daartegenover staan dan bijvoorbeeld pogingen om de liefde voor het eigen kind te funderen in sociobiologische gronden door ze te herleiden tot een bepaalde genetische aanleg. Moreel gezien maakt zo'n fundering eigenlijk geen verschil, maar ze geeft de illusie dat deze betekenisvolle relatie een werkelijke stabiele grond heeft. Voor Burms en De Dijn zijn dit futiele pogingen. Complottheoretici beogen eigenlijk iets gelijkaardigs: ze zoeken naar zingeving die ze tevens kunnen funderen in zogenaamde *matters of facts*. In die zin kunnen ook complottheorieën, die niet enkel begrepen worden als slechte cognitieve opvattingen, toch nog bekritiseerd worden.

SLEUTELWOORDEN: complottheorie, pseudowetenschap, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Arnold Burms, Herman De Dijn.

KEYWORDS: conspiracy theory, pseudoscience, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Arnold Burms, Herman De Dijn.

SUMMARY: *Towards an Emancipation of the Conspiracy Theory*

This article argues that pseudoscience lacks an adequate philosophical analysis. Using conspiracy theories as a case study, it is claimed that such an analysis needs to go beyond a mere epistemological approach. In the first part, it is shown that the

⁵⁵ Zie Burms en De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen*, 27-37; Arnold Burms, "Evolutietheoretische verklaringen: Van ontluistering naar herbetovering," in Arnold Burms, *Waarheid, evocatie, symbol* (Leuven: Peeters, 2011), 33-39.

existing philosophical literature shares the assumption that conspiracy theories are primarily deficient scientific hypotheses. This claim is contested, because such an approach can only understand what conspiracy theories fail to be, but not what they are and why people tend to endorse them. To develop an alternative, the second part starts from recent sociology of science, applied to conspiracy theories, that claims that both true and false theories are in need of a symmetrical social explanation. However, this opens the path to relativism because it does not allow for a significant distinction between scientific and conspiracy theories. In the third section an alternative analysis of conspiracy theories is offered, which does not abandon this distinction. Moreover, it is claimed that the most important element of conspiracy theories is not their truth value but rather their symbolic structures of meaning. The aim of conspiracy theories, and perhaps of pseudoscience in general, is then not to know facts about the world, but rather to offer a meaningful framework within which to live.