

Petar Lukić¹
Filozofski fakultet,
Univerzitet u Beogradu

Originalni naučni članak
UDK 327.84/.88:316.7
159.9.01:327.88
130.2:327.84/.88
Primljen: 6. 12. 2019.
Prihvaćen: 27.05.2020.



DOI: <https://doi.org/10.2298/SOC2002193L>

IDUĆI IZMEĐU DVE PARADIGME – SOCIOKULTURALNI PRISTUP U IZUČAVANJU TEORIJA ZAVERE

Moving between two paradigms – Sociocultural approach to research of conspiracy theories

APSTRAKT: *Mnoge društvene i humanističke discipline u proteklih nekoliko decenija interesovale su se za fenomen teorija zavere. Te discipline se dominantno oslanjaju na jednu od dve šire perspektive: kulturalnu (koju čine istorija, antropologija, etnologija, sociologija, studije kulture, književnosti, itd.) ili pozitivističku (psihologija i političke nauke). Između ove dve grupe postoji izvestan jaz u tome kako razumeju prirodu fenomena, šta smatraju manifestacijama pojave, kao i u primenjenoj metodologiji i načinu interpretiranja rezultata i njihovih implikacija. U ovom radu ne kontrastiramo ova dva pristupa, naprotiv, nastojimo da pokažemo da je tema teorija zavere par excellence sociokulturalno pitanje, kao i da perspektiva sociokulturalne teorije predstavlja način da se pomenuti jaz prevaziđe koristeći prednosti oba pristupa. Ako kulturalni pristup posmatra teorije zavere kao proizvod kulture, a pozitivistički kao pitanje pojedinca ili grupe pojedinaca, onda se kroz sociokulturalnu perspektivu posmatra kako pojedinac aktivno deluje u zajednici koja je kroz vreme razvila diskurs teorija zavere. Posmatrajući odnos ponašanja pojedinca i kulture na ovaj način možemo proučavati kako pojedinci svrsishodno učestvuju u (ko-)konstrukciji i transformaciji značenja, diskursa i konspiracionističkih narativa, koja se dešava u razmeni sa grupom i kulturalnim kontekstom, kao i na koji način upotrebljava teorije zavere i druge artefakte.*

KLJUČNE REČI: *Teorije zavere, Pozitivistička perspektiva, Kulturalna perspektiva, Sociokulturalna teorija.*

ABSTRACT: *Social sciences and humanistic disciplines that showed an interest in conspiracy theories are dominantly relying on either a cultural perspective (e.g. history, anthropology, ethnology, sociology, cultural studies, literature, etc.)*

or a positivistic perspective (psychology and political science). Between these two perspectives lays a gap in the way the nature of the phenomenon is understood, as well as its manifestation, the methodology used and how they interpret results and their implications. In this paper we are aiming to show that this topic is in its core a sociocultural question and that the perspective of sociocultural theory represents a way to bridge the aforementioned gap by using features of both approaches. If the cultural approach sees conspiracy theories as a product of a culture, and the positivistic approach as a question of the individual, then through a sociocultural perspective we are looking at how an individual actively acts in a society which developed the discourse of conspiracy theories through time. By adopting this view, we can study how individuals purposefully participate in contextually situated (co-)construction and transformation of meanings, discourse and conspiratorial narratives, as well as how they utilize conspiracy theories and other artifacts.

KEY WORDS: *Conspiracy theories, Positivistic perspective, Cultural perspective, Sociocultural theory.*

Uvod

Interesovanje za problem teorija zavere u akademskoj zajednici traje barem od tridesetih godina dvadesetog veka (Thalmann, 2019). Od tada, one su postale predmet izučavanja mnogih različitih disciplina, kao što su, na primer, istorija, političke nauke, filozofija, studije kulture, književnost ili psihologija.

Autori Buter i Najt (Butter & Knight, 2016) dele discipline koje se bave teorijama zavere na one koje u svom istraživanju gaje kulturalni ili kvalitativni pristup, i one koje se više oslanjaju na empirijski ili kvantitativni pristup. U grupu disciplina sa kvalitativnim pristupom uključuju istoriju, antropologiju, studije kulture, studije religije, itd; dok u grupu disciplina sa kvantitativnim pristupom smeštaju psihologiju i političke nauke. Ovoj klasifikaciji se može prigovoriti i sa konceptualne i sa teorijske strane, i naša namera nije da je zagovaramo ili branimo. Ona je zaista paušalna i gruba, jer autori iz navedenih disciplina mogu biti usmereni više na ovu ili onu paradigmu ili metod. Na primer, neki sociolozi mogu dati veći značaj empirijskim podacima, kvantitativnim ili kvalitativnim, a neki drugi interpretaciji ili teorijskom razmatranju, slično kao što to mogu raditi i psiholozi. Ono što se, međutim, na praktičnom nivou dešava u zajednici istraživača teorija zavere ovakvo pojednostavljivanje situacije čini samorazumljivim. Naime, komunikacija između ovako dve konceptualizovane grupe je na niskom nivou – tek mali broj radova jedne paradigme nađe se u listama referenci radova iz one druge (Byford, 2011; Butter & Knight, 2016). Sa druge strane, neki istraživači se mogu svesno ili spontano odrediti kao pripadnici jedne ili druge grupe, a rasprave koje se vode između autora na velikim skupovima posvećenim izučavanju teorija zavere često se zasnivaju na pripadnosti jednom ili drugom „taboru“.

U tekstu „*Premoščavanje Velike podele: Istraživanje teorija zavere za 21. vek*“ autori navedene podele i istraživači iz okvira kulturalne perspektive, nastoje da

identifikuju razlike između dva pristupa i ponude način za prevazilaženje ovog jaza (Butter & Knight, 2016). Međutim, njihov poduhvat svodi se na analizu pozitivističkog pristupa i sledstvenu kritiku istog bez prikaza ograničenja sopstvene paradigme, a predlog za prevazilaženje podele predstavlja savet da autori obe strane počnu da prihvataju rezultate i metode ovih drugih. Ipak, ukoliko bi istraživači i postupili prema ovoj preporuci, puko prihvatanje i umrežavanje nalaza suprotstavljenih paradigmi ne izgleda kao način da se napravi zaista značajna promena i da se dođe do potpune integracije. Uvažavanje nekih nalaza i njihovo navođenje često predstavlja, čini se, tek akt akademske učtivosti, te ne služi dubljem i drugačijem razumevanju pojave.

U narednim odeljcima ilustrovaćemo odlike oba pristupa, a koristićemo nazive „kulturalna“ i „pozitivistička“ perspektiva, jer se čini da na taj način bolje upućujemo da su razlike koje stoje u osnovi ove načelne podele paradigmatske, pre nego metodološke, kako se sugeriše nazivima „kvalitativna“ i „kvantitativna“. Međutim, cilj ovog rada nije samo da predstavi nalaze mnogih istraživača u polju, već i da ponudi jedan način na koji se ove dve perspektive mogu približiti, ne samo kroz uvažavanje nalaza, već i kroz teorijsko razumevanje odnosa kultura – pojedinac. Smatramo da *sociokulturalna teorija* može pokazati kako o teorijama zavere razmišljati kao o integrativnom psiho-socio-kulturalnom fenomenu.

Pojam teorija zavere

Za početak treba reći da oko definicije pojma teorije zavere ne postoji zvaničan konsenzus. Definicije se razlikuju po širini, te različito određuju šta u teorije zavere zapravo spada, mada je stvar svakako nekad samo u formulaciji jedne te iste ideje.

Sve konceptualizacije, međutim, sadrže pojam *zavere*. „Zavera“ podrazumeva grupu ljudi (veličina te grupe nije važna) koja deluje kako bi ostvarila neki zajednički tajni cilj. U razumevanju pojma pomoći će i njegovi etimološki koreni – reč „*konspiracija*“ potiče od latinske reči „*conspirare*“ što znači „*disati zajedno*“ (Boym, 1999). Tajni planovi jedne osobe ne mogu, u ovom smislu, predstavljati zaveru. Druga odrednica teorija zavere koja je zajednička za sve definicije jeste da su to *tvrdnje o zaveri*. Već odavde one počinju da se razlikuju.

U javnom diskursu, kao i za neke autore u polju, termin „teorija zavere“ označava pre svega *netačnu tvrdnju* o postojanju obscurnog i zlokoznog tajnog plana izrazito moćnih i sposobnih aktera koji žele da načine zlo većoj grupi ljudi (Brotherton, 2013), što predstavlja definiciju užeg opsega. Sa druge strane, najšira konceptualizacija teoriju zavere opisuje kao „*bilo koju tvrdnju o zaveri*“ (Pigden, 2007, str. 226). Tako će tvrdnje o pripremi rođendanske žurke iznenađenja, gde navodno Zoranovi drugari planiraju da se uz pomoć Zoranove devojke uvuku u njegov stan dok su njih dvoje na romantičnom ručku i da mu, po njihovom povratku, uzviknu „Iznenađenje!“, prema ovoj definiciji, predstavljati teoriju zavere. Ipak, definisanjem pojma ovako široko izbegavaju se različiti epistemološki problemi, pre svega, pitanje toga kakva je priroda tvrdnji koje se

prema definiciji užeg opsega nazivaju teorijama zavere, kao i da li je opravdano u njih verovati, tj. koje su tvrdnje o uroti opravdane, a koje ne (Pigden, 2007; Blanuša, 2018).

Naime, spektar tvrdnji o zaveri uključuje objašnjenja vrlo različite plauzibilnosti – od izrazito bizarnih objašnjenja ustrojstva sveta, poput onog da njime vladaju reptilijanci (vanzemaljci-reptili koji preuzimaju ljudski oblik), do tvrdnje da su zvaničnici vlade SAD-a u tajnosti ugovorili prodaju oružja Iranu dok je bio pod embargom 1980-ih (a što je kasnije ozvaničeno i ostalo poznato kao afera „Iran-Kontra“). Iako se za drugu tvrdnju danas može reći da je „istinita“, i ona je u javnosti smatrana spekulacijom, tj. „teorijom zavere“, dok nije bila potkrepljena čvrstim dokazima i potvrđena od strane zvaničnika. Stoga, veliki broj prelaznih oblika između izrazito neverodostojnih konspiracionističkih objašnjenja (reptilijanci) i onih koje ispravno identifikuju zaveru (afera Iran-Kontra) onemogućava postavljanje jasnih kriterijuma za klasifikovanje svake nove konspiracionističke tvrdnje sa kojom se susretnemo, tj. kriterijuma na osnovu kojih ćemo za svaku tvrdnju o zaveri moći da odredimo da li je istina ili ne (Boltanski, 2014).

Oblici određenja pojma koji pokušavaju da balansiraju između ove dve krajnosti, a koji se ne određuju vrednosno prema teorijama zavere, ne izjašnjavaju se o njihovoj istinitosti, i u principu su samo deskriptivni, čime nastoje da izbegnu prethodno pomenute probleme, predstavljaju definicije srednjeg obima. Takve definicije koriste uglavnom istraživači u psihologiji i svode se na sledeće: teorije zavere su predložena objašnjenja o uroti organizacija ili moćnih ljudi koji zajedno rade u tajnosti kako bi ispunili neki zlonameran cilj (Wood et al, 2012; Swami & Furnham, 2014). U ovakvu vrstu definicije upada veliki broj različitih nepotvrđenih tvrdnji o uroti i ona je naizgled najadekvatnija². Ipak, ni ovim određenjem nismo mnogo bliže savršenoj definiciji. U praksi, istraživači uglavnom samostalno odlučuju kojim će se teorijama zavere u svom radu baviti, tj. ovakvi izbori zavise više od njihovog implicitnog razumevanja pojave. Stoga navedena definicija ne garantuje da će izbor tvrdnji biti reprezentativan, pa samim time ni zaključci generalno važeći za čitavu klasu fenomena obuhvaćenih ovakvim određenjem.

Posmatrajući definicije u ovim oblicima, možemo razmatrati različite teorijske i istraživačke prednosti koje one sa sobom nose. Navedena ograničenja u identifikovanju verodostojnosti tvrdnji o zaveri, uobičajeno shvatanje pojma i dinamična priroda fenomena obeshrabruju pokušaje da se teorije zavere konačno definišu. Zato, različite definicije mogu se smatrati adekvatnim spram konkretnog problema koji se izučava. Za potrebe ovog rada usvojićemo široku definiciju teorije zavere kao tvrdnje o postojanju tajnog plana grupe aktera da utiče na događaje kroz prikrivenu aktivnost (Pigden, 1995). Sa praktične strane gledišta, na ovaj način možemo obuhvatiti najveći broj studija autora koji sebe smatraju istraživačima teorija zavere. Kao što je najavljeno, u daljem tekstu prikazaćemo pristupe i istraživanja dve navedene paradigme u proučavanju konspiracionizma. Počecemo sa starijom, kulturalnom perspektivom.

2 Za detaljnu analizu jedne definicije srednjeg obima pogledati deo petog poglavlja knjige Boltanskog (Boltanski, 2014, str. 202–206).

Kulturalna perspektiva

Autori koji teorijama zavere pristupaju iz ove perspektive smatraju da se one ne mogu posmatrati kao fenomeni izolovani od konteksta, već nastoje da objasne njihovo poreklo, smisao i kulturalne, političke ili filozofske posledice. Ono što ih okuplja jeste uverenje da su one pre svega proizvod društva i fenomen koji živi svoj život u zajednici, u njoj ima svoje značenje, smisao i u njoj se isto tako menja. Načelno, može se reći da se istraživanja kulturalnog pristupa mogu odnositi na izvore teorija zavere, njihov razvoj i svrhu koju imaju u kulturi i društvu.

Ovi autori teorije zavere izučavaju uglavnom kroz analizu i tumačenje istorijskih izvora, knjiga ili tekstova osoba koje su označene kao „teoretičari zavere“³, sadržaja u medijima koji prenose teorije zavere ili se protiv njih otvoreno bore, kroz saopštenja političkih zvaničnika u kojima se mogu prepoznati konspiracionističke tvrdnje ili diskurs, kao i kroz analizu proizvoda pop-kulture poput filmova, televizijskih serija, književnosti, itd; a koji su inspirisani ovom tematikom. Prema tome, u svom pristupu usmereni su na to kako se ova pojava javlja pre svega u kulturalnom prostoru, a ne u pojedinačnom govoru ili mišljenju običnog čoveka.

Kulturalno-istorijski kontekst, dakle, prema istraživačima ovog pristupa, odlikuje teorije zavere kao i sve druge fenomene kulture. Međutim, način na koji razumeju istorijsku dimenziju razlikuje se od autora do autora, jer navode o zaveri nalazimo od najranijih vremena. Za početak, nije moguće sa sigurnošću odrediti trenutak kad su ljudi počeli da sumnjaju da se drugi udružuju da im učine zlo, jer zavere kao način rešavanja određenih pitanja postoje verovatno koliko i čovečanstvo. Dalje, *obrazlaganje uzroka* nekog događaja navodnom urotom takođe nije ništa novo – znamo da su i antički Grci objašnjavali određena dešavanja, poput onih u Trojanskom ratu, trvenjima, tajnim aktivnostima i dogovorima olimpijskih bogova (Popper, 2002). Cvirlej (Zwierlein, 2020), pak, smatra da su prve prave teorije zavere nastale uporedo sa razvojem javne sfere u ranom modernom dobu. Vud (Wood, 1982), opet, analizira navode o skrivenim planovima u vreme američke revolucije i izvore velike popularnosti ovog tipa objašnjenja nalazi upravo u razvoju prosvetiteljstva (slično kao i Poper (Popper, 2002), ali konsultovati i Vajta (White, 2002) za raspravu o zaverama u to vreme).

Sa druge strane, *teorije zavere kao specifičan diskurs* sa svim svojim karakteristikama, temama, načinom govora, argumentacijom, itd; nastaju, kako smatra Bajford (Bajford, 2006), u vreme Francuske revolucije. Tvrdnje o zaveri su do tada bile izolovane, bez konteksta koji danas označavamo kao *konspiracionistički mentalitet*, a koji se odnosi na uverenje o povezanosti mnogih naizgled nepovezanih događaja ili velikog plana da se utiče na svetsku istoriju, itd. Međutim, i ova teza o diskontinuitetu je dosta upitna, imajući u vidu karakteristike religioznog narativa vekovima pre Francuske revolucije (Zwierlein, 2020). Kao što vidimo, autori koji proučavaju teorije zavere iz istorijske perspektive, verovatno pre svega zbog načina na koji uopšte poimaju

3 Ovaj termin obično se koristi za osobe koje se značajno investiraju u istraživanje ili propagiranje teorija zavere.

pojavu, nisu u mogućnosti da donesu konsenzus oko toga kada one zapravo nastaju, mada je generalni zaključak da one jesu istorijski varijabilne (McKenzie-McHarg, 2020)⁴.

Ono što je za nas dalje važno jeste da teorije zavere nisu oduvek bile nepoželjan način za razumevanje funkcionisanja svetske istorije. Naime, one su nekad bila ne samo popularna, već, za razliku od danas, legitimna objašnjenja važnih događaja. Nemali broj značajnih istorijskih ličnosti, ozbiljnih političkih figura i najprosvetljenijih ljudi iz doba revolucija, bili su među onima koji su iznosili konspiracionističke tvrdnje (Wood, 1982).

Bajford (Byford & Billig, 2005; Byford, 2002; Bajford, 2006) razmatra ovaj tip objašnjenja kao određenu ideološku tradiciju, oslanjajući se na ideje koje je pre njega razvio Bilig (Billig). Kako kaže, konspiracionistička tradicija se „sastoji od korpusa ideja, argumenata, činjenica, otkrovenja i 'dokaza' o navodnoj svetskoj zaveri, koji su se gomilali tokom prethodna dva veka na koje ukazuju, zagovaraju ih i ponavljaju nove generacije teoretičara zavere“ (Bajford, 2006, str. 17–18). Takoreći, teorije zavere nikad ne niču ni iz čega, već se oslanjaju na neki poznati način govorenja. Bajford (Bajford, 2006) u svom radu apostrofira ulogu antisemitskih teorija zavere u razvoju modernog konspiracionističkog diskursa. Naime, verovanje u svetsku zaveru Jevreja bilo je rašireno i gotovo nesporno u čitavoj Evropi od sredine 19. veka do kraja Drugog svetskog rata, kada je postalo neumesno o njoj pričati nakon kuluminacije antisemitizma u Trećem Rajhu (Billig, 1987). Međutim, da bi ovakav način objašnjenja istorijskih događaja opstao, teorije zavere su se izmenile i poprimile prihvatljiviji oblik – npr. ulogu Masona ili Jevreja preuzela su nova društva (npr. Trilateralna komisija), ali se njihov način konstruisanja sveta nije značajno promenio (Byford, 2002). Bajford, dakle, prepoznaje teorije zavere kao tradiciju objašnjenja karakterističnu za margine demokratske kulture – ekstremističke i populističke pokrete. Na povezanost sa ovakvim političkim opcijama upućuje i Hofstjeder (Hofstadter, 1964) u svom radu „*Paranoidni stil u američkoj politici*“ još šezdesetih godina prošlog veka, gde govori o određenom broju konzervativnih političara čiji narativ o političkim dešavanjima sadrži tvrdnje o postojanju zlonamerne i efikasne, često i internacionalne mreže aktera udruženih u nameri da čine zla dela.

Od tih vremena, status teorija zavere se značajno promenio. Katarina Talman (Thalman, 2019) prati transformacije u razumevanju teorija zavere od objašnjenja koje je sasvim prihvatljivo do potpuno neprihvatljivog kroz povezanost sa totalitarnim režimima (od 1930-ih do 1950-ih), sa populističkim pokretima koji su širili antikomunističku paniku (1950-e) i sa pokretima koji su govorili jednako i protiv komunista i protiv američke vlade (do 1960-ih do 1970-ih). Olmsted (Olmsted, 2009) takođe upućuje na promene u narativu teorija zavere u Sjedinjenim Državama, koji se od tvrdnji o spoljašnjoj polako pomerio ka tvrdnjama o unutrašnjoj opasnosti, tj. od straha da neko nastoji da ugrozi

4 Konačno, ukoliko potražimo istorijsku tačku kada počinje da se koristi sama sintagma „teorija zavere“, naći ćemo da se negde u 1870-im koristila u forenzičkom ispitivanju i novinarskom izveštavanju, gde upućuje na pretpostavljeno postojanje zavere, kao i druge sintagme koje su sadržale reč „teorija“, poput „teorija o uceni“, „teorija o otmici“ ili „teorija o ubistvu“ (McKenzie-McHarg, 2020).

državu (npr. komunisti), do toga da su upravo vlada ili državne službe ti koji ugrožavaju sopstvene građane.

Međutim, uprkos tome što se već decenijama smatraju za nelegitimno ili lažno znanje, teorije zavere su i dalje vrlo popularne. Neki autori bi sugerisali da je čak došlo do izrazite institucionalizacije i komercijalizacije teorija zavere (Aupers, 2012). Najt (Knight, 2002) upućuje da su teorije zavere doživele revoluciju nakon ubistva Kenedija i postale *lingua franca* Amerikanaca koji sumnjaju u svoju vladu, što se ogleda i u proizvodima kulture nastalim nakon tog vremena. Najt (Knight, 2000) tako čak govori o *kulturi zavere* (eng. *Conspiracy culture*), a Meli (Melley, 2012) o *tajnovitoj sferi* (eng. *Covert sphere*) kao prostorima u kojima se upotreba ovakvog diskursa normalizuje kroz različite produkte kulture poput filmova, emisija, knjiga, itd. Čini se da je, stoga, perspektiva kroz koju se gleda na odnos kulture i teorija zavere više poput dijamanta, prizme ili kaleidoskopa – teorije zavere su i neprihvatljive i normalizovane u isto vreme⁵.

Ipak, u akademskom svetu takva objašnjenja nikako nisu dobrodošla. Barkun (Barkun, 2016) zato teorije zavere podvodi pod *stigmatizovano znanje*. Stigmatizovano je ono znanje koje je, iako se u nekim krugovima smatra za valjano, marginalizovano od strane institucija koje bi trebalo da prave razliku između znanja i zablude, kao što su univerziteti i naučni instituti. Neki autori, poput Klarka (Clarke, 2002) ili Levija (Levy, 2007) smatraju da je verovati u njih besmisleno ili čak logički neopravdano, te da se ne sme sumnjati u epistemičke autoritete⁶. Sa druge strane, autori poput Pigdena (Pigden, 2007), Koudija (Coady, 2007) ili Dentita (Dentith, 2014), kako Koudi uostalom i sam priznaje, brane teorije zavere i zagovaraju da se ni ovakve tvrdnje ne smeju odbacivati *a priori*, jer takav stav može biti štetan po demokratiju. Pigden (Pigden, 2007) predlaže da je, umesto da se teorije zavere automatski odbace kao neistine, potrebno proveriti imaju li epistemološkog smisla, tj. da li su potpuno bizarne ili ne.

Miler (Miller, 2002), međutim, smatra da teorije zavere zapravo vrše dve uloge – jednu koja je *argumentativna, forenzička*, i koja na manifestnom nivou nudi objašnjenje koje podrazumeva zaveru; i drugu, *epideiktičku*, koju on naziva *kodiranom društvenom kritikom*, a koja latentno upućuje zamerke različitim društvenim, ekonomskim ili političkim institucijama. Na sličan način, izvan rasprave o njihovoj istinitosti, i Blanuša (2011) razmatra teorije zavere. Koristeći Sloterdajkovo (Sloterdijk, 1992 prema Blanuša, 2009) viđenje pojmova cinizma i kinizma, on prepoznaje da se konspiracionističke tvrdnje mogu ponašati na dva načina: kao tvrdnje koje podržavaju totalitarnu i autoritarnu moć postojećeg sistema, što predstavljaju „*ciničke*“ teorije zavere; i kao tvrdnje koji razotkrivaju takvu ideologiju i upućuju na njene korumpirane aspekte, tj. „*kiničke*“ teorije zavere. U svom radu Blanuša (2009) pokazuje na koji način ove dve vrste objašnjenja bivaju popularne na opozitnim političkim opcijama: kod konzervativnih, koje nastoje da održe moć – ciničke; a kod progresivnih – kiničke teorije zavere.

5 Ovaj paradoks statusa teorija zavere se može razumeti i kroz činjenicu da u teorije zavere uvek veruje „onaj drugi“, dok su sopstvene teorije o zaveri uvek ispravne interpretacije.

6 Boltanski (Boltanski, 2014) ovo identifikuje kao pozivanje na *kult poverenja*.

Osim što mogu da podrivaju poverenje u institucije, što je uobičajen način za razumevanje njihovog uticaja, Aupers (Aupers, 2012) ih vidi i kao *posledicu* poljuljanog poverenja. Za to poljuljano poverenje, kako objašnjava, odgovorne su same institucije – političke zbog svojih skandala (npr. „Votergejt“, „Iran-Kontra“, slučaj Snouden, itd), a naučne zbog nekonzistentnosti u tvrdnjama (npr. bebe treba da spavaju na leđima – bebe nikako ne smeju da spavaju na leđima; jaja u ishrani su štetna – jaja su zdrava; nasilje je u porastu – svet je manje nasilan; itd). Sa druge strane, teorije zavere vidi i kao proizvod moderne racionalnosti, konkretno, naučnog zahteva za preispitivanjem dobijenih nalaza i večite sumnje u konačnu istinu.

Bratič (Bratich, 2008), konačno, pitanje verovanja u teorije zavere obrće naopačke. On u svom radu ne postavlja pitanje zašto ljudi veruju u teorije zavere, već, naprotiv: zašto u njih ne bi verovali? Ili, iz druge perspektive, zašto ljudi treba da veruju u institucije koje se mogu označiti kao epistemski autoriteti? Institucije vode rat protiv štetnog uticaja teorija zavere, traže njihove izvore u iracionalnosti, kognitivnim greškama ili patologiji ljudi koji u njih veruju, umesto da postave pitanje šta je to u institucijama što ih kod građana čini neverodostojnim. Olmsted (Olmsted, 2009), u tom smislu, veoma dobro sumira razloge zbog kojih moderni Amerikanci sumnjaju u svoju vladu.

Osim činjenice da su institucije zaista imale „putera na glavi“, na šta Olmsted (Olmsted, 2009) upućuje, one šalju i izvesne poruke koje se neočekivano ponašaju potkrepljujuće za verovanje u teorije zavere, kao što su zahtevi za deljenjem informacija među ljudima i opštom građanskom vigižnošću (npr. upućivanje na sumnjive situacije u svrhu kolektivne borbe protiv terorizma) (Bratich, 2008). Na takve tvrdnje institucije onda još reaguju borbom: pokušavaju da uspostave reautorizaciju putem marginalizacije teorija zavere (Bratich, 2008). U krajnjoj liniji, etiketa *teorija zavere* se u političkom kontekstu koristi i kao retoričko sredstvo za delegitimizaciju određenih tvrdnji koje preispituju, možda i sa punim pravom i racionalnošću, neka zvanična objašnjenja ili političke malverzacije (Coady, 2007; Husting & Orr, 2007). Odnos institucija i teorija zavere je, kao što možemo videti, veoma složen.

Uprkos pluralitetu zaključaka koje smo sada videli, možemo reći da je glavna odlika kulturalne paradigme razumevanje teorija zavere kao produkta kulture, kao *artefakta*. Zajednica je, dakle, razvila konspiracionistički diskurs kao vrstu objašnjenja događaja koji je vremenom poprimio višestruke funkcije, od načina diskreditovanja određenih grupa, do sredstva za izražavanje nepoverenja u institucije i za njihovu kritiku. Pozitivistički pristup, sa druge strane, tretira naš predmet od interesa pre kao stvar individualnog uverenja i gotovo se uopšte ne bavi kulturalnim kontekstom u kome se on javlja.

Pozitivistička perspektiva

Autori iz pozitivističke perspektive teorijama zavere pristupaju kroz izučavanje *verovanja* u teorije zavere, tj. kroz izučavanje subjektivnog odnosa pojedinca ili grupe pojedinaca prema ovakvim tvrdnjama. Oni uglavnom traže ličnosne ili socijalnopsihološke korelate konspiracionističkih uverenja, identifikuju kognitivne mehanizame (kognitivne greške, pristrasnosti, heuristike)

koji mogu biti u njihovoj osnovi, uslove koji ih podstiču, kao i njihove posledice po pojedinca i društvo. Istraživanja verovanja u teorije zavere uglavnom, ali ne isključivo, podrazumevaju upotrebu različitih upitnika za merenje određenih varijabli i koreliranje tih mera (Butter & Knight, 2016).

Za merenje verovanja u teorije zavere koriste se upitnici sačinjeni od više stavki koje su sastavljene (a) na osnovu teorija zavere koje su poznate u određenoj javnosti ili (b) na osnovu tvrdnji koje treba da opisuju konspiracionističke teze ili opšte ideje, ali koje ne referišu na neku posebnu teoriju zavere (Goreis & Voracek, 2019).

Merenje sklonosti konspiracionizmu kroz izražavanje stepena slaganja sa specifičnim tvrdnjama potiče od istraživanja Teda Gartzala (Goertzel, 1994). Gartzal je bio prvi koji je utvrdio da su verovanja u većinu teorija zavere povezana, tj. da ukoliko verujete u jednu, veća je verovatnoća da ćete verovati i u neke druge. Nekoliko godina nakon ovog rada slični upitnici počinju da se više koriste u istraživanjima, a početkom 2010-ih i možemo primetiti i značajan skok u njihovoj primeni (npr. Abalakina-Paap et al., 1999; Swami et al., 2010; Drinkwater et al., 2012; Lukić et al., 2019). Ono što je prepoznato kao problem kod upitnika sa specifičnim teorijama zavere, tj. onima koji su sastavljeni na osnovu postojećih teorija zavere (npr. „*Farmaceutske kuće čuvaju lek za HIV*“ ili „*Tito je bio američki špijun*“) jeste da su oni najčešće svojstveni određenim zemljama ili određenim zajednicama i jedino tu validna merna sredstva (Byford, 2011). Na primer, neke teorije zavere koje nastanu u SAD, a tiču se američkog stanovništva, neće biti niti poznate, niti relevantne za javnost u Srbiji. Sa druge strane, popularnost teorija zavere se menja sa vremenom (Goertzel, 1994), te je moguće da će neke tvrdnje koje su danas relevantne kroz neko vreme biti zaboravljene ili će imati daleko manju podršku. Stoga, ovakvi upitnici se ne mogu koristiti izvan određenog geopolitičkog ili kulturalnog okvira, a postoji i opasnost da će neki od njih zastareti (Bruder et al., 2013; Wood, 2016; Swami et al., 2017).

Drugi tip upitnika sastavljen je od stavki koje su kreirane po ugledu na određena konspiracionistička tvrđenja bez nekog specifičnog sadržaja ili upućivanja na poseban događaj, mesto, vreme, aktere, itd (i.e. Brotherton et al., 2013; Bruder et al., 2013; Stojanov & Halberstadt, 2019). Na primer, to su tvrdnje da se od javnosti kriju informacije o komunikaciji sa vanzemalcima ili da su svetske vlade samo marionete nekih skrivenih elita koje zapravo drže svu moć u rukama. Ovakve tvrdnje karakteristične su za konspiracionistički pogled na svet i smatra se da se mogu koristiti i izvan užeg geopolitičkog prostora.

Za razliku od kulturalne paradigme, koja nastoji da pokaže kako kultura normalizuje verovanje u teorije zavere, ono se u pozitivističkoj paradigmi posmatra kao manifestacija individualne iracionalnosti, tj. kao „epistemološki sumnjivo“ uverenje. U ekstremnijoj varijanti, verovanja u teorije zavere predstavljena su kao posledica psihopatologije, a u naučnoj zajednici pretpostavka o ovakvoj vezi uvek polazi od Hofstjederovog rada (Hofstadter, 1964). Uprkos tome što je i sam Hofstjeder, kao i drugi autori (npr. Zonis & Joseph, 1994), razdvajao paranoju i konspiracionizam, u velikom broju istraživanja potvrđeno je da su ljudi koji više veruju u teorije zavere istovremeno skloniji i paranoidnim iskustvima,

ispoljavanjima simptoma iz shizofrenog spektra, sumnjičavosti, i sl. (Bojanović, 1997; Abalakina-Paap et al., 1999; Grzesiak-Feldman & Ejsmont, 2008; Darwin et al., 2011; Brotherton et al., 2013). Međutim, glavni prigovor na isticanje značaja ove veze dolazi upravo na osnovu činjenice da veliki broj ljudi veruje u teorije zavere, što pokazuju različita istraživanja (Blanuša, 2009; Oliver & Wood, 2014a; Milošević-Đorđević & Žeželj, 2016). Ni jedna patološka kategorija nije rezervisana za ovoliki broj ljudi, te se pretpostavka da je u ljudima nešto neobično ili posebno što ih vuče ka konspiracionističkim uverenjima mora odbaciti.

To bi onda, pretpostavljaju autori umerenijeg pogleda, možda moglo da bude nešto ne uzrokovano nužno patologijom, ali zato barem posledica epistemičke inferiornosti. Pretpostavka je, dakle, da su za ovakva uverenja odgovorni ograničeni kapaciteti čoveka da valjano obrađuje informacije i, sledstveno, ograničena mogućnost da ispravno rasuđuje o svetu (Kovic & Fuchslin, 2017). Istraživanja inspirisana ovakvom pretpostavkom nalaze da su ljudi koji više veruju u teorije zavere skloniji intuitivnom (nasuprot analitičkom) mišljenju (Swami et al., 2014), tj. da su skloniji obradi informacija koja je automatska, oblikovana navikom, podložna uticajima afektivnih reakcija, itd. Dalje, rezultati istraživanja ukazuju da ljudi koji više gaje konspiracionistička uverenja više i precenjaju sopstveno razumevanje funkcionisanja sveta oko sebe (tzv. iluzija dubinskog razumevanja) (Vitriol & Marsh, 2018). Drugi istraživači utvrdili su povezanost verovanja u teorije zavere sa hipersenzitivnom percepcijom agensnosti (Douglas et al., 2016), tj. sa sklonošću ljudi da pripisuju agensnost tamo gde ona ne postoji, te sa greškom konjukcije (Brotherton & French, 2014), odnosno tendencijom da se preceni verovatnoća istovremenog dešavanja nezavisnih događaja.

Što se tiče sociodemografskih korelata, postoje indicije da mlađi ljudi nešto više veruju u teorije zavere od starijih (Goertzel, 1994; Swami et al., 2016). Muškarci i žene se, po svemu sudeći, ne razlikuju u izraženosti konspiracionističkih uverenja (Goertzel, 1994; Swami et al., 2016), dok standardni nalaz pokazuje da su pripadnici manjinskih populacija u SAD, pre svega Afroamerikanci, značajno skloniji ovim uverenjima od pripadnika većinske beličke populacije (Goertzel, 1994; Abalakina-Paap et al., 1999; Bogart et al., 2010; Oliver & Wood, 2014a). Izgleda, takođe, da niže obrazovani ispitanici više veruju u teorije zavere (Oliver & Wood, 2014a; Douglas et al., 2016), mada istraživanje Anite Voters (Waters, 1997) pokazuje da baš obrazovaniji Afroamerikanci više gaje ovakva uverenja od onih manje obrazovanih. Čini se, prema tome, da su ove veze poprilično slabe i da su sličnosti među grupama u pogledu konspiracionizma veće nego njihove razlike.

Pozitivistički orijentisani autori takođe su izučavali i povezanost verovanja u teorije zavere i socijalnih i političkih konstrukata, ali su za razliku od autora iz kulturalne paradigme, koji društvo posmatraju kao entitet drugačiji od prostog skupa pojedinaca, bili usmereni više na individualna osećanja i stavove. Istraživanja su tako pokazala veze verovanja u teorije zavere sa osećanjem anomalije (Goertzel, 1994; Abalakina-Paap, et al., 1999; Brotherton et al., 2013), autoritarnošću (Bojanović, 1997; Abalakina-Paap, et al., 1999; Swami, 2012), političkim cinizmom (Swami et al., 2010; Swami, 2012; Furnham, 2013) i političkim ekstremizmom (Van Prooijen et al., 2015).

Tvrđenje o uroti su naročito prominentne u međugrupnim konfliktima i imaju efekta na njih (Biddlestone et al., 2020). Na primer, glasači Republikanca i Demokrata u SAD gaje teorije zavere jedni o drugima (Uscinski & Parent, 2014). Istraživanje sprovedeno u bivšim jugoslovenskim republikama pokazuje specifičan složaj uverenja o konfliktu gde sukobljene grupe (Srbi i Hrvati) u većoj meri prihvataju tvrdnje o zaveri koje optužuju suprotnu grupu, dok uglavnom odbacuju tvrdnje da je njihova grupa kovala zaveru protiv druge (Milošević-Đorđević et al., u pripremi). Interesantno je i da grupe iz sredina sa složenijom konfliktnom prošalošću (kao što to imaju Srbi i Hrvati u BiH) pokazuju ove tendencije u još većoj meri. Istraživači nalaze i da je verovanje u teorije zavere povezano sa kolektivnim narcizmom (Cichočka et al., 2015), a ukoliko kod ljudi izazovete osećaj pretnje njihovoj grupi, pokazaće jača konspiracionistička uverenja (Van Prooijen & Van Dijk, 2014). Pojedinci sa takvim uverenjima imaju i izraženiji etos konflikta, tj. jasnije viđenje konfliktne situacije, te su takođe i manje spremni na pomirenje (Petrović et al., 2019).

Izvan međugrupnog okvira, sklonost konspiracionizmu pokazuje posledice po zdravstveno ponašanje i građanski aktivizam, što su istraživači iz pozitivističke paradigme nastojali empirijski da pokažu. Naime, istraživanja pokazuju da je verovanje roditelja u teorije zavere o neefikasnosti ili štetnosti vakcina povezano sa manjom spremnošću da vakcinišu decu (Jolley & Douglas, 2014). Oliver i Vud (Oliver & Wood, 2014b) nalaze da je verovanje u konspiracionističke tvrdnje iz oblasti medicine povezano sa izbegavanjem zvaničnih metoda lečenja, redim vakcinisanjem protiv gripa i manje redovnim pregledima. Istraživanja sprovedena u afroameričkoj zajednici pokazuju da su uverenja o negativnom i zlonamernom stavu vlasti prema Afroamerikancima u SAD, a koja uključuju i teorije zavere, povezana sa redim korišćenjem kontraceptivnih sredstava (Ross et al., 2006). Takođe, ukoliko ljudima jednostavno date da čitaju ili slušaju konspiracionistička objašnjenja, oni postaju manje voljni da potpišu peticiju protiv zagađenja životne sredine ili da volontiraju u humanitarne svrhe (van der Linden, 2015), kao i da glasaju na demokratskim izborima (Jolley & Douglas, 2014).

Pozitivistički pristup, dakle, upućuje na odnos pojedinca i konspiracionizma, nastojeći da otkrije koje predispozicije i koji uslovi vode većem ili manjem verovanju u teorije zavere, kao i na to kakve su posledice ovakvih uverenja. Kako se ne bavi načinima na koji kulturalni kontekst utiče na verovanje u teorije zavere, čini se da u osnovi ove istraživačke paradigme leži pretpostavka da se kroz utvrđivanje izvora individualnih i međugrupnih razlika u izraženosti ovih uverenja može proniknuti i u izvore i razloge nastajanja teorija zavera kao opšte društvene pojave, koja se razume pre svega kao iracionalna i štetna.

*

Predstavljene paradigme ukazuju na različite aspekte teorija zavere. Za pozitivističku perspektivu, to su uverenja pojedinca i društva kao zbira pojedinaca. Za kulturalnu, one su proizvod kulture i pojedinca u njima ne vidimo. Jedino ukoliko načinimo vezu između ove dve perspektive možemo steći kompletan uvid u teorije zavere, a nama se čini da ih je moguće uspešno

pomiriti i povezati. Smatramo da jedan od prvih koraka ka uspostavljanju ovih veza može biti upravo njihovo proučavanje iz perspektive sociokulturalne teorije.

Teorije zavere iz perspektive sociokulturalne teorije

Sociokulturalna teorija se zasniva na pretpostavci da je ljudska aktivnost posredovana simbolima, različitim kulturalnim artefaktima i značenjima, te da se ne može posmatrati odvojeno od konteksta u kome se sprovodi (Wertsch, 1993). Kroz ovaj pristup pokušavamo da razumemo na koji su način psihičke pojave i ljudsko ponašanje uronjeni u kulturalne, istorijske i institucionalne okolnosti (Wertsch, 1993; Rosa & Valsiner, 2018a). Sam sociokulturalni kontekst sastoji se od artefakata (medijatora), kako fizičkih, tako i simboličkih (mentalnih), koje ljudi nasleđuju od prethodnih generacija, te oni postaju sastavni deo psihičkog aparata i ljudskog ponašanja (Bruner, 1990; Cole, 1996; Baucal, 2014). Stoga, ono što obično smatramo za individualne kompetencije, uverenja, stavove, ponašanja, itd., oblikovano je kroz uzajamno delovanje pojedinca i šire društvene zajednice (Stetsenko, 2005), pa razumevanje ovih fenomena možemo postići samo kroz izučavanje istorijsko-kulturalne situiranosti individue i medijacije putem artefakata (Belzen, 2010). Rosa i Valsiner (Rosa & Valsiner, 2018b) smatraju da sociokulturalna pespektiva ima za cilj da istraži 1) na koji način artefakti utiču na socijalnu interakciju i komunikaciju, 2) kako ovaj uticaj dalje menja razvoj simboličkih iskustava i sposobnosti kod pojedinca, kao i njegove resurse za upravljanje sopstvenim ponašanjem, 3) da istraži na koje sve načine pripadnici različitih kulturalnih zaleđa mogu doživljavati svet oko sebe i ponašati se u njemu, te 4) kako iz ovih procesa nastaju novi artefakti, načini komunikacije, institucije, načini organizovanja, iskustva, itd.

Sociokulturalna teorija obuhvata, na taj način, istraživačke metode i tehnike etnologije, antropologije, sociologije, psihologije, i drugih nauka, kojima je objedinjujuća karakteristika izučavanje *praktične aktivnosti situirane u kontekstu*. To je i osnovna premisa za integraciju pozitivističke i kulturalne perspektive u istraživanju teorija zavere. Kako bismo ih povezali, potrebno je uvažiti rezultate obe perspektive, ali tako da ne damo prednost ni kulturi, ni individui, izbegavajući redukcionizam grupe na skup pojedinaca, jednako kao i socijalni determinizam (Sawyer, 2002).

Autori van Projen i van Vugt (van Prooijen & van Vugt, 2018) vide verovanje u teorije zavere kao mehanizam koji se pokazao korisnim za preživljavanje tokom ljudske evolucije. Ukratko, oni smatraju da su jedinke koje su bile sklonije opažanju urota u davnoj prošlosti imale više onih ispravno detektovanih, a s obzirom da su te koalicije bile potencijalno smrtonosne, time su obezbeđivale sebi veću verovatnoću da prežive i da se dalje reprodukuju. Da je taj mehanizam u ljudima univerzalan pretpostavljaju na osnovu toga što teorije zavere, kako veruju, postoje u svim kulturama. Svakako da ništa što se javlja u psihičkom ne može postojati bez izvesnih psiholoških mehanizama koji ga omogućavaju, ali kao pogrešnu vidimo upravo težnju autora da utvrde *poseban mehanizam* za detektovanje zlonamernih koalicija i identifikuju ga kao odgovornog za

formiranje teorija zavere. Iz sociokulturalne perspektive jasno je da bi detekcija potencijalno opasnih koalicija zasnovana na evolucionim mehanizmima predstavljala ono što Vigotski (1977) naziva *nižom mentalnom funkcijom*. Teorije zavere, međutim, nisu samo opažaji grupe ljudi koji nas, krijući noževe iza leđa i bezazleno zviždući, polako opkoljavaju, već upravo kompleksni narativi konstruisani na osnovu poznavanja prošlosti, pretpostavki o funkcionisanju sveta, ljudskoj prirodi, odnosima moći, sistemu, i drugih kulturom uslovljenih sadržaja kao što su, na primer, stereotipi, predrasude ili politička uverenja. U tom smislu, u pitanju je aktivnost koja nije vođena samo bazičnim ljudskim potencijalima (kao što su to refleksi), već podrazumeva značenje, oposredovana je pomenutim artefaktima i više odgovara onome što Vigotski (1977) naziva *višom psihičkom funkcijom*.

Stoga, ne možemo reći da svi nalazi koji dolaze iz kulturalne ili pozitivističke perspektive mogu biti usaglašeni putem sociokulturalne teorije, već joj se neki direktno suprotstavljaju. U narednom delu teksta diskutovaćemo određene prednosti i mane koje karakterišu dve paradigme, a koje će nas razradom dovesti do načina na koji možemo izučavati teorije zavere iz sociokulturalne perspektive.

Analize koje prave kulturalno orijentisani autori, kao što smo ilustrovali ranije u tekstu, ne pokazuju na koji način šira populacija razmišlja o teorijama zavere. Izučavajući ih tako, nismo sigurni da li je konspiracionistički diskurs i narativ kod opšte populacije identičan onom kod istaknutih teoretičara zavere, ali ni kako se ovi diskursi i narativi transformišu i propagiraju među ljudima. Čini se da su istraživačima teorije zavere interesantne ne samo zato što su jedan produkt kulture ili neobično, iracionalno uverenje, već upravo zato što takva uverenja imaju ozbiljne posledice po društvo kakvog ga razumemo (van Prooijen & Douglas, 2018). Te posledice, međutim, ne moraju biti velike ukoliko u teorije zavere veruje ograničen broj onih koje možemo uslovno označiti kao teoretičare zavere, već baš zbog mase ljudi među kojima ta objašnjenja kruže, koriste se u svakodnevnom govoru i dalje se propagiraju. Zbog toga je važno izučavati ih i na nivou opšte populacije, tj. običnih ljudi. Teorije zavere tako predstavljaju istovremeno i diskurs male grupe (teoretičara zavere) i diskurs celokupnog društva. Istraživanja treba da utvrde sličnosti i razlike u ove dve vrste diskursa, njihovim porukama, svrsi i implikacijama, kao i način na koji međusobno komuniciraju ili zavise jedan od drugog.

Sa druge strane, istraživači iz okvira pozitivističke paradigme se bave teorijama zavere na nivou opšte populacije, ali pritom ne obraćaju pažnju na specifičnosti individualnih narativa i kulturalnog konteksta u kome postoje. Uz to, autori istraživanja obično očekuju da se ispitanici prilagode upitnicima koji sadrže fiksirane i kratke stavke ili drugim jednoobraznim materijalima za koje ispitanici mogu smatrati da u potpunosti propuštaju suštinu njihovog pogleda na stvarnost. Naime, stavke u vidu jedne rečenice u sebi ne mogu da izraze suštinu i bogatstvo konspiracionističkog narativa (Lukić et al., 2019). On je uglavnom produbljen, elaboriran, potkrepljen istorijskim ili kvazi-istorijskim podacima, radnja se dešava na određenom mestu i u određeno vreme, smeštena je u izvesni politički kontekst, itd. Uz to, nalazi istraživanja kvantitativnim metodama mogu

dati neintuitivne rezultate, kao što je interakcija između manjinskog statusa i obrazovanja u slučaju studije Anite Voters (Waters, 1997), gde obrazovaniji Afro-Amerikanci pokazuju veće verovanje u teorije zavere od onih manje obrazovanih. Međutim, autorka vešto intepretira ovu situaciju: obrazovaniji Afro-Amerikanci su bliži liniji interetničkog konflikta i kooperacije, tj. imaju više direktnih iskustava sa rasizmom. Teorije zavere tako predstavljaju odgovor na složeni kontekst u kome se odvija njihov praktični život.

Važno je da posmatramo kulturu, socijalnu interakciju i biologiju kao jednako važne za život čoveka (Cole, 1996). Činjenica je da su neki ljudi, sa određenim karakteristikama, skloniji usvajanju konspiracionističkih uverenja (Abalakina-Paap et al., 1999), te razlike u ovim sklonostima uvažavamo kao posledicu i ličnih ili socio-demografskih predispozicija, kao i specifičnih individualnih motiva. Međutim, odgovor na pitanje *porijekla* našeg fenomena ne možemo tražiti u individualnim sklonostima. Sociokulturalna perspektiva, tako, predstavlja komplementaran, a ne konkurentski pogled pozitivističkoj perspektivi.

Iz sociokulturalne perspektive zato posmatramo teorije zavere kao istorijski i kulturalno kontekstualizovane narative koji nose određeno značenje za ljude u jednoj zajednici. Nije ni bitno da li teorije zavere analiziramo sa nekim konkretnim sadržajem ili bez njega – one su pre svega *način govorenja* o događajima u svetu koji *u svakoj svojoj manifestaciji*, tj. u svakom pojedinačnom narativu pokazuje karakteristične tačke – obrise jednog istog diskursa ili diskurzivnog žanra (Bruner, 1986; pogledati i Byford, 2011). Ovi diskursi su na individualnom nivou, kao svaki proizvod kulture, prvo bili spolja, van pojedinca, zatim pounutreni (Vigotski, 1977; Zittoun & Gillespie, 2015), a tek potom eksternalizovani u formi individualnog uverenja. Teorije zavere se zato odavno ne stvaraju od jednog ili nekoliko propagatora, pojedinaca ili neke organizacije, pa se odatle šire. Njihov nastanak i razvoj danas je *multicentričan*.

Ako je teza sociokulturalne teorije o ključnom značaju zajedničke aktivnosti tačna, onda običan čovek ne mora sam uviđati i zaključivati o odnosima između specifičnih informacija, kao što to čini neko koga bismo označili kao teoretičara zavere⁷, a što se može iščitati iz načina na koji autori iz pozitivističke perspektive (pogotovo koji se bave izučavanjem kognitivnih pristrasnosti) konstruišu ljude sklone verovanju u teorije zavere. U situacijama od visoke važnosti za društvo, kao što su velike nesreće, smrti političkih figura, ratovi, ekonomske krize, itd. (van Prooijen & Douglas, 2017), ljudi spontano posežu za ovakvim objašnjenjima (Franks et al., 2017) i pritom ih ne stvaraju ni iz čega, već se oslanjaju na ustaljen način govorenja kako objašnjava i Bajford (Bajford, 2006; Byford, 2011)⁸. Oni,

7 Sociokulturalna teorija uvek pretpostavlja „deljeno autorstvo“, tj. govorenje „najmanje dva glasa“ (Wertch, 1993, str. 63) kod proizvedenih iskaza. Ovde se, pak, misli na konkretan proces istraživanja i angažovanja na argumentaciji i elaboraciji teorija zavere.

8 Iako Bajford teorijama zavere pristupa poput istraživača iz sociokulturalne teorije, njegova analiza ima dva ograničenja: 1. posvećena je samo uskom opsegu teorija zavere (teorijama o svetskoj zaveri), 2. gotovo da ne upućuje na to kako govore obični ljudi, već analizira istaknute oblike pojave. I Bajford se, dakle, teorijama zavere bavi kroz dela i narative teoretičara zavere

dakle, ne moraju ulagati značajan napor za argumentaciju poput teoretičara zavere, ali svakako dolaze u interakciju sa drugim mišljenjima, stavovima, znanjima ili pozicijama. Imajući to u vidu, pojedinac ovde nije statičan i pasivan primalac i konzument, već neko ko učestvuje u zajedničkom procesu stvaranja, dekonstrukcije, rekonstrukcije, u oblikovanju i propagiranju, ne samo specifičnih teorija zavere, već i samog diskursa. To je suština multicentričnosti nastanka. Možemo biti gotovo sigurni da narativi koje čujemo kod opšte populacije, tj. na ulici, u taksiju, u svakodnevnom govoru običnih ljudi, nisu nužno identični onim narativima o zaveri koje nalazimo u medijima ili kod vodećih teoretičara zavere (Franks et al., 2017). Stoga, istraživanja treba dalje pomeriti ka proučavanju individualnih narativa kroz analizu diskursa i latentnih uverenja, a ne kroz manifestne sadržaje koji su promenljivi, često vrlo površni (Lukić et al., 2019) i, moguće, specifični za individuu (Wood, 2017). Konačno, zbog navedene aktivne uloge u stvaranju uverenja Harambama i Aupers (Harambam & Aupers, 2015) teoretičare zavere vide kao „prozumente“ (eng. *prosumers*). Dakle, kada neki čovek svojim prijateljima u kafani priča o tome kako HAARP utiče na vremenske prilike, on ne deli samo konkretan sadržaj, sopstvenu ili tuđu interpretaciju toga šta se dešava, već nudi i način govorenja o drugim, prošlim ili budućim nepovezanim događajima (Byford, 2014). Nesumnjivo je, stoga, da je u samoj srži fenomena njegova narativna i dijaloška priroda (Bakhtin, 1987).

Istraživanjima iz sociokulturalne perspektive možemo pokušati da odgovorimo na pitanje kako teorija zavere, kao jedan kolektivni proizvod, nastaje u razmeni (za ideju o srodnosti teorija zavere i glasina pogledati Byford, 2011); kako se koristi (videti Marković, 2018), koji su argumenti, bazične pretpostavke ili socijalne reprezentacije koje se provlače kroz manifestni sadržaj teorija zavere (uporediti, npr. studije o poverenju u Kini (Liu, 2007) i Brazilu (Jovchelovich, 2007)), koji drugi artefakti mogu učestvovati u raspravi (npr. mediji), kao i na koji način (naizgled) individualna uverenja učestvuju u ko-konstrukciji narativa i značenja, menjaju ga i kako se pritom sama menjaju (videti Ochs et al., 1992 za primer analize ko-konstrukcije narativa). Kroz posmatranje dijaloga i razmene, dalje, možemo pokušati da razumemo i na koji način se nepovoljne posledice ovakvih uverenja mogu ublažiti, a da u tom procesu ne izvršimo indoktrinaciju, narušimo poverenje učesnika dijaloga i izgubimo potencijalne koristi po demokratske vrednosti, tj. onaj deo skepticizma koji vuče društvo napred. Posmatranje govorenja teorija zavere kao kontekstualizovane aktivnosti koja je utemeljena u praktičnom nastojanju osobe da se pozicionira u složenom okruženju pruža drugačije svetlo na prirodu fenomena od onog koje ga konstruiše kao automatski odgovor kognitivnog aparata, crta ličnosti,

ili u narativima osoba iz javne sfere, kao što je bio Slobodan Milošević, a kao što je danas Donald Tramp. Nama je izuzetno koristan njegov rad da ukaže na istoričnost fenomena, na ideološku tradiciju teorija zavere, ali i na opis kakve manifestacije može imati fenomen koji se jednako pojavljuje u obliku u kojem ga govore i teoretičari zavere i politička elita. Bajford (Byford, 2011), međutim, takođe poziva na uviđanje argumentativne, retoričke i deljene dimenzije teorija zavere. Mi zato želimo samo da ovakva analiza bude dodatno proširena – izvan ideološke tradicije krajnje desnice (iako priznajemo tu specifičnost fenomena kao valjano identifikovanu) i više ka proučavanju načina kako teorije zavere govore obični ljudi.

socioekonomskog statusa ili grupne pripadnosti na pretnje bez aktera i krize bez konteksta. Sa druge strane, kultura ne postoji bez konkretnih ljudi koji je žive. Izučavajući teorije zavere iz sociokulturalne perspektive, dakle, nastojimo da ostvarimo vezu između samog koncepta (kako ga izučava kulturalna perspektiva) i individualnog uverenja (što je predmet pozitivističke paradigme). Ni kultura, ni okruženje, ni pojedinac nemaju odlučujuću ulogu u ispoljavanju fenomena, već se on stvara, transformiše i održava u njihovoj interakciji. Na taj način se dolazimo do *deesencijalizacije* (Gillespie, 2007) teorija zavere. Iako nema sumnje da ovaj pristup zahteva prevashodno kvalitativne istraživačke tehnike (posmatranje, intervjui, fokus grupe, i sl), rezultati istraživanja zasnovanih na sociokulturalnoj teoriji mogu dalje poslužiti kako kvalitativnim, tako i kvantitativnim istraživanjima, ali i za miks-metod studije, kojih u istraživanju teorija zavera ima zaista malo (Nefes & Romero-Reche, 2020).

Teorije zavere možemo posmatrati i kao mem (eng. *meme*, Dokins, 2008; ali pogledati i Goertzel, 2010). U tom smislu, diskurs teorija zavere teži da se reprodukuje i širi koliko može. Sa druge strane, on se opire gašenju, nastoji da preživi, zatvara se unutar određenih zajednica, menja se i prilagođava kontekstu kako bi bio prihvatljiviji novim okolnostima (videti Byford, 2002). Naučni, religijski ili konspiracionistički – diskursi su dostupni, predstavljaju neke od *mnogih jezika* koje ljudi mogu upotrebiti za objašnjavanje sveta oko sebe (Bakhtin, 1987; Goertzel, 2010). Teorijama zavere često se prebacuje epistemička samoizolacija (nemogućnost dokazivanja konspiratorne teze upućuje da je zavera toliko savršena da su zaverenici uklonili ključne dokaze) i odustvo načina opovrgavanja (Brotherton, 2013). Zapravo, diskurs teorija zavere ne podrazumeva način opovrgavanja bazičnih pretpostavki jednako kao naučni, tačnije, scientistički diskurs. U slučaju teorija zavera, bazična pretpostavka je o *postojanju zavere*. Može se oboriti pretpostavka o specifičnoj zaveri, ali se onda može naći nova zavera koja stoji u osnovi problematičnog događaja. Bazična pretpostavka drugog mema – scientističkog diskursa podrazumeva da je naučni metod jedino valjano sredstvo dolaženja do saznanja o svetu – često se zilotski zastupa i brani bez mnogo „racionalnih“ osnova za to uverenje (više o ovom stavu u Lessl, 1996). Stoga, pošto je bazična pretpostavka, takoreći, nukleus diskursa, jednostavan, površinski (lako opaziv) i izložen napadima razvijenijih diskursa, njegove odbrane čine se utoliko primitivnije i iracionalnije.

Možemo ponuditi još neka objašnjenja zašto teorije zavere opstaju uprkos svojim negativnim posledicama po pojedinca i društvo. Prvo, one verovatno ne prouzrokuju trenutnu štetu. Na primer, ukoliko verovanje u teorije zavere vezane za vakcine vode manjoj spremnosti da se deca vakcinišu, ne možemo očekivati da će posledice ovakvih odluka pogoditi svu nevakcinisanu decu u kratkom roku. Dalje, verovanje u neke teorije zavere nema nikakve značajne bihevioralne posledice (Räikkä & Ritola, 2020) – ona u kojoj se sumnja u identitet Josipa Broza Tita je verovatno jedna od takvih teorija zavere. Treće, pretpostavljamo da kultura ne odbacuje tako lako ponašanja koja su tek u bliskoj prošlosti postala disfunkcionalna (Edgerton, 1992). Kao što smo rekli, istorija nam pokazuje da je tvrdnja o nedokazanoj zaveri dugo bilo legitimno političko objašnjenje (Wood,

1982). Takođe, teorije zavere promovisu se i koriste se od strane političkih aktera, te su nekad deo zvanične komunikacije političkih institucija sa javnošću (Gray, 2008). Konačno, mi ne možemo reći ni da su ovakva objašnjenja isključivo nepovoljna po društvo. Više istraživanja sugerise nam da se u osnovi verovanja u teorije zavere nalazi uverenje da zvaničnici i institucije obmanjuju javnost i da zvanično objašnjenje najverovatnije nije tačno (Wood et al., 2012; Lukić et al., 2019). Dakle, konstrukcijom različitih konspiracionističkih objašnjenja društvo komunicira sumnju u institucije (Olmsted, 2009). Takoreći, teorije zavere postale su *posrednik za izražavanje* različitih sumnji i alternativni način upućivanja na strukturalne probleme u jednom društvu (Biddlestone et al., 2020). Bratić (Bratić, 2008) na pronicljiv način identifikuje problem od prvorazrednog značaja: zašto se institucije bore protiv iracionalnosti onih koji veruju u teorije zavere, namesto da (pogledaju sebe i) potraže razloge za poljuljano poverenje i sumnje koje građani gaje o njima? Nadamo se da ovakav diskurs može ipak, u nekim instancama, pozitivno uticati na institucije da preispitaju sopstvenu poziciju i pokrenu se u pravcu uspostavljanja novog kredibiliteta kod svojih građana.

Zaključak

U ovom radu pokušali smo da prikažemo dve perspektive u izučavanju teorija zavere. One se u velikoj meri razlikuju prema načinu konstruisanja pojma i metodu koji primenjuju. Iz kulturalne perspektive istraživači teorije zavere izučavaju kao proizvod kulture i zajednice u kome nastaje, bave se njihovim istorijskim i društvenim izvorima, samim diskursom teorija zavere i diskursima o teorijama zavere. Autori koji zauzimaju pozitivističku perspektivu bave se pounutrenim aspektima, individualnim ili grupnim sklonostima verovanju u teorije zavere, mehanizmima koji utiču na njega, kao i merenjem posledica ovakvih uverenja.

S obzirom da ove dve paradigme retko donose zaključke koji su značajno sukobljeni ili kontradiktorni, već se više ponašaju kao paralelni tokovi, smatramo da postoji veliki potencijal za integraciju. Kao osnovni metodološki okvir za premošćavanje razlika predlažemo sociokulturalnu teoriju. Zauzimajući takvu perspektivu možemo posmatrati kako proizvod kulture nastaje, transformiše se, biva internalizovan od strane pojedinca kroz dinamičnu interakciju sa grupom i kulturalnim kontekstom, kao i kako se praktično koristi u svrhu razumevanja sveta, argumentacije, zagovaranja različitih pozicija, itd. Pojedinaac je na taj način aktivni učesnik u celokupnom procesu, saznavalac i činilac, a ne puki prenosnik kulture ili izvršilac svojih urođenih predispozicija. Stoga, istraživački projekti koji proizilaze iz ovakvog razumevanja odnosa kulture, teorija zavere i individue fokusiraju se na izučavanje uloge pojedinca (pre svega, običnih ljudi) u ko-konstrukciji narativa i značenja, na načine upotrebe teorija zavere u praktičnoj aktivnosti, na razmenu, prenošenje i transformaciju ovih narativa. Kroz sociokulturalnu perspektivu teorije zavere možemo posmatrati kao istovremeni proizvod i društva i pojedinca, kao društveno konstruisani diskurs i lični narativ, i kulturno uspostavljen način za komuniciranje različitih poruka.

Zahvalnica

Ovaj rad predstavlja rezultat saradnje na međunarodnom poduhvatu „Comparative analysis of conspiracy theories“ (CA15101). Hvala recenzentima na dobronamernim i korisnim komentarima i sugestijama. Voleo bih da zahvalim i profesorki dr Iris Žeželj na velikoj pomoći prilikom pripreme članka u vidu revnosnih revizija brojnih verzija rada i komentara koji su ga učinili kvalitetnijim. Takođe, hvala profesoru dr Aleksandru Baucalu na pomoći prilikom pribavljanja literature, korisne komentare i na uvođenju u sociokulturnu teoriju, kao i profesoru dr Nebojši Blanuši na korisnim uvidima i uputima. Hvala kolegi Đorđu Cupaću koji je pomogao da rad bude razumljiviji čitateljima koji nisu upoznati sa temom teorija zavere. Rad je podržan od strane Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja (projekat broj 179018).

Literatura

- Abalakina-Paap, M., Stephan, W. G., Craig, T., & Gregory, W. L. (1999). Beliefs in conspiracies. *Political Psychology*, 20(3), 637–647.
- Aupers, S. (2012). ‘Trust no one’: Modernization, paranoia and conspiracy culture. *European Journal of Communication*, 27(1), 22–34.
- Bajford, J. (2006). *Teorija zavere: Srbija protiv novog svetskog poretka*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Bakhtin, M. M. (1987). *Speech genres and other late essays*. University of Texas Press.
- Barkun, M. (2016). Conspiracy theories as stigmatized knowledge. *Diogenes*, 0392192116669288.
- Baucal, A. (2014). Two instead of one ZPD. In S. Phillipson, K. Y. L. Ku & S. N. Phillipson (Eds.), *Constructing Educational Achievement: A sociocultural perspective* (pp. 161–173). Routledge.
- Belzen, J. A. (2010). *Towards cultural psychology of religion: Principles, approaches, applications*. Springer.
- Biddlestone, M., Cichocka, A., Žeželj, I., & Bilewicz, M. (2020). Conspiracy theories and intergroup relations. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (pp. 219–230). Routledge.
- Billig, M. (1987). Anti-Semitic themes and the British far left: some social-psychological observations on indirect aspects of the conspiracy tradition. In C. F. Grauman & S. Moscovici (Eds.), *Changing conceptions of conspiracy* (pp. 115–136). Springer, New York, NY.
- Blanuša, N. (2009). The structure of conspiratorial beliefs in Croatia. *Anali Hrvatskog Politološkog Društva*, 6, 113–143.
- Blanuša, N. (2011). Depathologized conspiracy theories and cynical reason: discursive positions and phantasmatic structures. *Politička misao*, 48(1), 94–107.
- Blanuša, N. (2018). The deep state between the (un)warranted conspiracy theory and structural element of political regimes?. *Криптика и Хуманизъм*, 49, 369–384.

- Bojanović, R. (1998). Osobine ličnosti i prihvatanje teorija zavere. *Psihologija*, 4, 327–342.
- Boltanski, L. (2014). *Mysteries and conspiracies: detective stories, spy novels and the making of modern societies*. John Wiley & Sons.
- Boym, S. (1999). Conspiracy theories and literary ethics: Umberto Eco, Danilo Kiš and The protocols of Zion. *Comparative Literature*, 97–122.
- Bratich, J. Z. (2008). *Conspiracy panics: political rationality and popular culture*. Suny Press.
- Brotherton, R. (2013). Towards a definition of “conspiracy theory”. *The British Psychological Society. Special issue: The psychology of conspiracy theories*, 88(3), 9–14.
- Brotherton, R., French, C. C., & Pickering, A. (2013). Measuring belief in conspiracy theories: the generic conspiracist beliefs scale. *Frontiers in Psychology*, 4, 1–15.
- Brotherton, R., & French, C. C. (2014). Belief in conspiracy theories and susceptibility to the conjunction fallacy. *Applied Cognitive Psychology*, 28(2), 238–248.
- Bruder, M., Haffke, P., Neave, N., Nouripanah, N., & Imhoff, R. (2013). Measuring individual differences in generic beliefs in conspiracy theories across cultures: Conspiracy mentality questionnaire. *Frontiers in Psychology*, 4, 225.
- Bruner, J. S. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.
- Bruner, J. S. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Bogart, L. M., Wagner, G., Galvan, F. H., & Banks, D. (2010). Conspiracy beliefs about HIV are related to antiretroviral treatment nonadherence among African American men with HIV. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes*, 53(5), 648–655.
- Butter, M., & Knight, P. (2016). Bridging the great divide: conspiracy theory research for the 21st century. *Diogenes*, 0392192116669289.
- Byford, J. (2002). Anchoring and objectifying ‘neocortical warfare’: representation of a biological metaphor in Serbian conspiracy literature. *Papers on Social Representations*, 11, 3.1–3.14.
- Byford, J. (2011). *Conspiracy theories: a critical introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Byford, J. (2014). Beyond belief: the social psychology of conspiracy theories and the study of ideology. In C. Antaki & S. Condor (Eds.), *Rhetoric, Ideology and Social Psychology* (pp. 97–107). Routledge.
- Byford, J., & Billig, M. (2005). The emergence of antisemitic conspiracy theories in Yugoslavia during the war with NATO. *Sociologija*, 47(4), 307–322.
- Cichočka, A., Marchlewska, M., Golec de Zavala, A., & Olechowski, M. (2016). ‘They will not control us’: ingroup positivity and belief in intergroup conspiracies. *British Journal of Psychology*, 107(3), 556–576.
- Clarke, S. (2002). Conspiracy theories and conspiracy theorizing. *Philosophy of the Social Sciences*, 32(2), 131–150.

- Coady, D. (2007). Are conspiracy theorists irrational?. *Episteme*, 4(2), 193–204.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: a once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Darwin, H., Neave, N., & Holmes, J. (2011). Belief in conspiracy theories. The role of paranormal belief, paranoid ideation and schizotypy. *Personality and Individual Differences*, 50(8), 1289–1293.
- Dentith, M. (2014). *The philosophy of conspiracy theories*. Springer.
- Dokins, R. (2008). *Sebični gen*. Smederevo: Helix.
- Douglas, K. M., Sutton, R. M., Callan, M. J., Dawtry, R. J., & Harvey, A. J. (2016). Someone is pulling the strings: hypersensitive agency detection and belief in conspiracy theories. *Thinking & Reasoning*, 22(1), 57–77.
- Drinkwater, K., Dagnall, N., & Parker, A. (2012). Reality testing, conspiracy theories, and paranormal beliefs. *Journal of Parapsychology*, 76(1), 57–77.
- Edgerton, R. B. (1992). *Sick societies*. New York, NY: Free press.
- Franks, B., Bangerter, A., Bauer, M. W., Hall, M., & Noort, M. C. (2017). Beyond “monologicality”? Exploring conspiracist worldviews. *Frontiers in Psychology*, 8, 861.
- Furnham, A. (2013). Commercial conspiracy theories: a pilot study. *Frontiers in Psychology*, 4, 379.
- Gillespie, A. (2007). The intersubjective dynamics of trust, distrust and manipulation. In I. Markova & A. Gillespie (Eds.), *Trust and distrust: sociocultural perspectives* (pp. 131–152). Charlotte, NC: IAP
- Goertzel, T. (1994). Belief in conspiracy theories. *Political Psychology*, 15, 731–742.
- Goertzel, T. (2010). Conspiracy theories in science. *EMBO reports*, 11(7), 493–499.
- Goreis, A. & Voracek, M. (2019). A systematic review and meta-analysis of psychological research on conspiracy beliefs: field characteristics, measurement instruments, and associations with personality traits. *Frontiers in Psychology*, 10, 205.
- Gray, M. (2008). Explaining conspiracy theories in modern Arab Middle Eastern political discourse: some problems and limitations of the literature. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17(2), 155–174.
- Grzesiak-Feldman, M., & Ejsmont, A. (2008). Paranoia and conspiracy thinking of Jews, Arabs, Germans and Russians in Polish sample. *Psychological Reports*, 102(3), 884–886.
- Harambam, J., & Aupers, S. (2015). Contesting epistemic authority: conspiracy theories on the boundaries of science. *Public Understanding of Science*, 24(2), 466–480.
- Hofstadter, R. (1964). The paranoid style in American politics. *Harper's Magazine*, 229, 77–86.
- Husting, G., & Orr, M. (2007). Dangerous machinery: “conspiracy theorist” as a transpersonal strategy of exclusion. *Symbolic Interaction*, 30(2), 127–150.
- Jolley, D., & Douglas, K. M. (2014). The social consequences of conspiracism: exposure to conspiracy theories decreases intentions to engage in politics and to reduce one's carbon footprint. *British Journal of Psychology*, 105(1), 35–56.

- Jovchelovitch, S. (2008). Trust and social representations: Understanding the relations between self and other in the Brazilian public sphere. In I. Markova & A. Gillespie (Eds.), *Trust and distrust: sociocultural perspectives*. Charlotte, NC: IAP.
- Knight, P. (2000). *Conspiracy culture: from the Kennedy assassination to the X-files*. Psychology Press.
- Knight, P. (Ed.) (2002). *Conspiracy nation: the politics of paranoia in postwar America*. NYU Press.
- Kovic, M., & Fuchslin, T. (2018). Probability and conspiratorial thinking. *Applied Cognitive Psychology*, 32(3), 390–400.
- Lessl, T. M. (1996). Naturalizing science: two episodes in the evolution of a rhetoric of scientism. *Western Journal of Communication*, 60(4), 379–396.
- Levy, N. (2007). Radically socialized knowledge and conspiracy theories. *Episteme*, 4(2), 181–192.
- Liu, L. (2007). Filial piety, guanxi, loyalty, and money: trust in China. In I. Markova & A. Gillespie (Eds.), *Trust and distrust: sociocultural perspectives*. Charlotte, NC: IAP.
- Lukić, P., Žeželj, I., & Stanković, B. (2019). How (ir)rational is it to believe in contradictory conspiracy theories?. *Europe's journal of psychology*, 15(1), 94.
- Marković, J. (2018). Personal narrative, conspiracy theory and (not) belonging: experiences of war, displacement and estrangement. *Studia ethnologica Croatica*, 30, 253–277.
- McKenzie-McHarg, A. (2020). Conceptual history and conspiracy theory. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (pp. 16–27). Routledge.
- Melley, T. (2002). Agency panic and the culture of conspiracy. In P. Knight (Ed.), *Conspiracy nation: the politics of paranoia in postwar America* (pp. 57–81). New York University Press.
- Melley, T. (2012). *The covert sphere: secrecy, fiction, and the national security state*. 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.
- Milošević-Đorđević, J., & Žeželj, I. (2017, April). *Belief in conspiracy theories: is it typical of certain demographics*. Paper presented at the 23. Days of Ramiro and Zoran Bujas, University of Zagreb, Zagreb, Croatia.
- Milošević, J., Žeželj, I., Turjačanin, V., Lukić, P., Gjoneska, B., & Krowel, A. (U pripremi). Conspiracy theories about the conflict: Blaming the enemy or finding a joint culprit.
- Nefes, T. & Romero-Reche, A. (2020). Sociology, social theory and conspiracy theory. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (pp. 94–107). Routledge.
- Ochs, E., Taylor, C., Rudolph, D., & Smith, R. (1992). Storytelling as a theory building activity. *Discourse processes*, 15(1), 37–72.

- Oliver, J. E., & Wood, T. (2014a). Conspiracy theories and the paranoid style(s) of mass opinion. *American Journal of Political Science*, 58(4), 952–966.
- Oliver, J. E., & Wood, T. (2014b). Medical conspiracy theories and health behaviors in the United States. *JAMA Internal Medicine*, 174(5), 817–818.
- Olmsted, K. S. (2009). *Real enemies: conspiracy theories and american democracy, World war I to 9/11*. Oxford University Press.
- Petrović, B., Mededović, J., Radović, O., & Radetić Lovrić, S. (2019). Conspiracy mentality in post-conflict societies: relations with the ethos of conflict and readiness for reconciliation. *Europe's Journal of Psychology*, 15(1), 59–81.
- Pigden, C. (1995). Popper revisited, or what is wrong with conspiracy theories?. *Philosophy of the Social Sciences*, 25(1), 3–34.
- Pigden, C. (2007). Conspiracy theories and the conventional wisdom. *Episteme*, 4(2), 219–232.
- Popper, K. (2002). *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. Routledge.
- Räikkä, J. & Ritola, J. (2020). Philosophy and conspiracy theories. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (pp. 56–66). Routledge.
- Rosa, A., & Valsiner, J. (2018a). The human psyche lives in semiospheres. In A. Rosa & J. Valsiner (Eds.), *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* (pp. 13–34). Cambridge University Press.
- Rosa, A., & Valsiner, J. (2018b). General conclusion: an epistemological coda. In A. Rosa & J. Valsiner (Eds.), *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* (pp. 633–651). Cambridge University Press.
- Ross, M. W., Essien, E. J., & Torres, I. (2006). Conspiracy beliefs about the origin of HIV/AIDS in four racial/ethnic groups. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes*, 41(3), 342–344.
- Sawyer, R. K. (2002). Unresolved tensions in sociocultural theory: analogies with contemporary sociological debates. *Culture & Psychology*, 8(3), 283–305.
- Stetsenko, A. (2005). Activity as object-related: resolving the dichotomy of individual and collective planes of activity. *Mind, Culture, and Activity*, 12(1), 70–88.
- Stojanov, A., & Halberstadt, J. (2019). The conspiracy mentality scale: distinguishing between irrational and rational suspicion. *Social Psychology*, 50(4), 215.
- Swami, V. (2012). Social psychological origins of conspiracy theories: the case of the Jewish conspiracy theory in Malaysia. *Frontiers in Psychology*, 3, 1–9.
- Swami, V., Chamorro-Premuzic, T., & Furnham, A. (2010). Unanswered questions: a preliminary investigation of personality and individual difference predictors of 9/11 conspiracist beliefs. *Applied Cognitive Psychology*, 24(6), 749–761.
- Swami, V., Coles, R., Stieger, S., Pietschnig, J., Furnham, A., Rehim, S., & Voracek, M. (2011). 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(3), 443–463.
- Swami, V. & Furnham, A. (2014). Political paranoia and conspiracy theories. In J.W. van Prooijen & P.A.M. van Lange (Eds.), *Power, politics, and paranoia: Why people are suspicious of their leaders*, (pp. 218–236). Cambridge University Press.
- Swami, V., Voracek, M., Stieger, S., Tran, U. S., & Furnham, A. (2014). Analytic thinking reduces belief in conspiracy theories. *Cognition*, 133(3), 572–585.
- Swami, V., Weis, L., Lay, A., Barron, D., & Furnham, A. (2016). Associations between belief in conspiracy theories and the maladaptive personality traits of the personality inventory for DSM-5. *Psychiatry Research*, 236, 86–90.
- Swami, V., Barron, D., Weis, L., Voracek, M., Stieger, S., & Furnham, A. (2017). An examination of the factorial and convergent validity of four measures of conspiracist ideation, with recommendations for researchers. *PLoS One*, 12(2).
- Thalmann, K. (2019). *The stigmatization of conspiracy theory since the 1950s: “a plot to make us look foolish”*. Routledge.
- Uscinski, J. E., & Parent, J. M. (2014). *American conspiracy theories*. Oxford University Press.
- van der Linden, S. (2015). The conspiracy-effect: exposure to conspiracy theories (about global warming) decreases pro-social behavior and science acceptance. *Personality and Individual Differences*, 87, 171–173.
- van Prooijen, J. W., & van Dijk, E. (2014). When consequence size predicts belief in conspiracy theories: the moderating role of perspective taking. *Journal of Experimental Social Psychology*, 55, 63–73.
- van Prooijen, J. W., Krouwel, A. P., & Pollet, T. V. (2015). Political extremism predicts belief in conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 6(5), 570–578.
- Van Prooijen, J. W., & Douglas, K. M. (2017). Conspiracy theories as part of history: the role of societal crisis situations. *Memory studies*, 10(3), 323–333.
- van Prooijen, J. W. & Douglas, K. M. (2018). Belief in conspiracy theories: basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 897–908.
- van Prooijen, J. W., & Van Vugt, M. (2018). Conspiracy theories: evolved functions and psychological mechanisms. *Perspectives on psychological science*, 13(6), 770–788.
- Vigotski, L.S. (1977). *Mišljenje i govor*. Beograd: Nolit.
- Vitriol, J. A., & Marsh, J. K. (2018). The illusion of explanatory depth and endorsement of conspiracy beliefs. *European Journal of Social Psychology*, 48(7), 955–969.
- Waters, A. M. (1997). Conspiracy theories as ethnosociologies: explanation and intention in African American political culture. *Journal of Black Studies*, 28(1), 112–125.
- Wertsch, J. W. (1993). *Voices of the mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- White, E. (2002). The value of conspiracy theory. *American Literary History*, 14(1), 1–31.

- Wood, G. S. (1982). Conspiracy and the paranoid style: causality and deceit in the eighteenth century. *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History and Culture*, 402–441.
- Wood, M. J., Douglas, K. M., & Sutton, R. M. (2011). Dead and alive: beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science*, 3(6), 767–773.
- Wood, M. J. (2017). Conspiracy suspicions as a proxy for beliefs in conspiracy theories: Implications for theory and measurement. *British Journal of Psychology*, 108(3), 507–527.
- Zittoun, T., & Gillespie, A. (2015). Internalization: how culture becomes mind. *Culture & Psychology*, 21(4), 477–491.
- Zonis, M., & Joseph, C. M. (1994). Conspiracy thinking in the Middle East. *Political Psychology*, 443–459.
- Zwierlein, C. (2020). Conspiracy theories in the middle ages and the early modern period. In M. Butter & P. Knight (Eds.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (pp. 542–554). Routledge.