

## DE GROTE VLUCHT INWAARTS



Thijs Lijster

# De grote vlucht inwaarts

*Essays over cultuur in een onoverzichtelijke wereld*



2016

DE BEZIGE BIJ

AMSTERDAM | ANTWERPEN

Copyright © 2016 Thijs Lijster  
Omslagontwerp Marry van Baar  
Omslagillustratie © Gary Waters/Getty Images  
Foto auteur Marc Schoeters  
Vormgeving binnenwerk Peter Verwey, Heemstede  
Druk Bariet, Steenwijk  
ISBN 978 90 234 9749 3  
NUR 730

[debezigebij.nl](http://debezigebij.nl)

*Voor Daniëlle en Ruben*



# Inhoud

Inleiding	9
<b>Deel 1 Verinnerlijking</b>	
1 De Totaalmens in het tijdperk van het hedo-ascetisme	19
2 De grote vlucht inwaarts	46
3 Voor iedereen, van niemand	77
<b>Deel 2 Verstarring</b>	
4 De tijd in gedachten gevat	105
5 De macht van het getal	131
6 Brein en tijd	158
<b>Deel 3 Sterke verhalen</b>	
7 Kanttekeningen bij de totaliteit	185
8 In het spoor van de detective	208
9 Waar is de criticus?	229
10 Als een hond	254
Nawoord	278
Dankwoord	283
Noten	285
Verantwoording	305
Illustratieverantwoording	307
Bibliografie	309





# Inleiding

De vernietiging van de historische werkelijkheid  
door het absolute zelf.  
Theodor W. Adorno  
– *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (1933)

Het is al enige jaren achter elkaar hetzelfde liedje in ‘geluks-  
onderzoeken’ van het CBS en andere bureaus: Nederlanders  
eindigen steevast in de top vijf van gelukkigste volken ter  
wereld. Opmerkelijk is echter dat diezelfde Nederlander, die  
zijn leven een dikke voldoende geeft, zich grote zorgen maakt  
over de toestand in de wereld en de toekomst somber tege-  
moet ziet. Het doet denken aan de woorden van Frits van  
Egters, de hoofdpersoon uit Gerard Reve’s roman *De Avon-  
den* (1947): ‘Het gaat slecht, verder gaat het goed.’ Oftewel:  
het is crisis, de wereld staat in brand, maar ik voel me prima.  
Blijkbaar heeft de erbarmelijke toestand van de wereld am-  
per weerslag op ons levensgeluk, en andersom lijken we die  
toestand te beschouwen als een natuurramp waar we verder  
weinig invloed op kunnen uitoefenen.

Het is juist die discrepantie die als een rode draad loopt  
door de essays in deze bundel. De titel van het boek, *De grote  
vlucht inwaarts*, is een verwijzing naar de Grote Sprong Voor-  
waarts, de poging van de Chinese dictator Mao Zedong in  
de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw om door groot-  
schalige maatschappelijke hervormingen van China een su-  
permacht te maken. De gevolgen waren rampzalig: mislukte  
oogsten, gigantische schulden en voedseltekorten, hongers-  
nood en massale sterfte. Sindsdien gold dit als schrikbeeld

voor de gevolgen van het ideaal van de maakbare samenleving: kijk, dit krijg je wanneer je een utopische blauwdruk aan de werkelijkheid probeert op te dringen.

Tegenwoordig lijkt de pendule echter eerder naar de andere kant te zijn uitgeschoten, en dat is de beweging waar de titel aan refereert. De wereld is complexer en onoverzichtelijker geworden, waardoor we steeds minder in staat zijn te zien hoe wij zelf nog actief vorm zouden kunnen geven aan die wereld. We gaan de wereld beschouwen als *buiten*-wereld, waarop we op geen enkele manier controle kunnen uitoefenen. En terwijl het ideaal van de maakbare samenleving te grave gedragen wordt, zijn we geneigd om ons zowel fysiek als ideologisch af te sluiten, de blik naar binnen te keren, en ons vast te klampen aan de dingen die we nog wel in de hand hebben: het 'kleine geluk' van onze huiskamer, onze psychische en spirituele huishouding, en onze lokale tradities en gewoonten.

Nu is er uiteraard helemaal niets mis met een gezellige huiskamer, of een opgeruimde ziel. Ze worden echter wel problematisch zodra onze dromen en verlangens beperkt blijven tot de privésfeer, terwijl we de maatschappij ondertussen als een gegeven beschouwen. De publieke reacties op protestbewegingen als Occupy en de Maagdenhuisbezitters zijn daarvoor exemplarisch: de deelnemers eraan worden vaak als naïeve dromers weggezet, klaplopers en luchtfietsers met onrealistische eisen. De *communis opinio* is met andere woorden dat we realistisch behoren te zijn, in de zin van Sigmund Freud toen deze het had over het 'realiteitsprincipe': leren de dingen te accepteren zoals ze zijn en je te richten op haalbare doelen. Het 'lustprincipe' dat Freud ertegenover plaatste, het nastreven van je eigen genot, is ondertussen volledig ingekapseld door de markt. Zelfs je idealisme kun je botvieren op de markt: wil je de wereld beter maken, dan hoef je slechts

de juiste ecologische of slaafvriendelijke producten te kopen. Zodra we echter niet meer in staat zijn de maatschappelijke orde ter discussie te stellen, ons te verbeelden hoe het ook anders zou kunnen, en deze verbeelding bovendien om te zetten in collectief handelen, zetten we de samenleving stil. Als er, in de woorden van Margaret Thatcher, geen alternatief is voor hoe de wereld is ingericht, gaan we geschiedenis – dat wat door mensenhanden geschapen is – beschouwen als een natuurgegeven, en dat is zoals Marx al inzag het kardinale principe van ideologie en het einde van iedere mogelijkheid tot maatschappelijke vooruitgang.

De strategie die hier de grote vlucht inwaarts wordt genoemd, is gedoemd te mislukken. Niet alleen is het een misvatting dat ‘een betere wereld bij jezelf begint’, bovendien is het politiek gevaarlijk om te veronderstellen dat de geschiedenis iets is wat ons overkomt, en die we dus vooral op haar beloop moeten laten. Die misvatting werd nog eens pijnlijk duidelijk toen Mark Rutte in 2015 voor de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties doodleuk orakelde dat we de ontwikkeling van een duurzame energiesector toch vooral aan de markt zouden moeten overlaten, twee weken nadat de grootschalige fraude van Volkswagen met de CO<sub>2</sub>-emissie van zijn auto’s aan het licht was gekomen.<sup>1</sup> Tegenover deze mythische ‘natuur-geschiedenis’, zoals Walter Benjamin en Theodor W. Adorno het noemden, wordt hier een lans gebroken voor het collectieve vermogen om geschiedenis te maken.

De essays in deze bundel zijn afzonderlijk van elkaar te lezen, maar er zit niettemin een opbouw in de volgorde, die is opgezet rond drie kernthema’s, die niet steeds uitgebreid theoretisch worden uitgediept of zelfs maar expliciet benoemd, maar waar de stukken veeleer als in een constellatie omheen gegroepeerd zijn. De eerste daarvan is *verinnerlij-*

king. Max Weber spreekt in zijn *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) over een ‘verinnerlijking van de persoonlijkheid’ die met de overgang van het katholicisme naar protestantisme over Noordwest-Europa kwam. Terwijl in de katholieke leer de mogelijkheid bestond om middels ‘goede werken’ een plekje voor jezelf te verzeke- ren in de hemel, werd dat in de protestantse predestinatieleer uitgesloten. God had voor iedere ziel bij voorbaat al bepaald of ze ‘zalig’ was of niet, en wat je op aarde deed kon daar niets aan veranderen. Niettemin waren er wel tekenen waaruit je zou kunnen afleiden of je uitverkoren was. Dit noopte ieder- een tot grondige introspectie; de enige vraag waarover men zich druk diende te maken was: behoort ik tot de zaligen?<sup>2</sup>

Het protestantisme geniet natuurlijk niet meer de popu- lariteit die het in Webers tijd of in de eeuwen ervoor had; maar de inwaarts gekeerde blik is alomtegenwoordig. Hij uit zich in de obsessie voor ons ‘zelf’, dat we beschouwen als een onderneming waar we in dienen te investeren, als de heilige graal aan het einde van een spirituele queeste, of als een on- eindige bron van genot. We zien de verinnerlijking terug in de ‘ikeaficatie’ van de samenleving, oftewel de focus op het huiselijk interieur, alsook in de neiging om de publieke ruimte om te vormen in een soort ‘gezellige’ huiskamer. En ook de privatisering van domeinen die tot voor kort als gemeen- schappelijk bezit werden beschouwd kan gezien worden als een symptoom van de collectieve verinnerlijking. Deze grote vlucht inwaarts resulteert zoals gezegd in een afwachtende houding waarbij men uitsluitend met zichzelf en zijn eigen ‘zelf’ gepreoccupeerd is, en niet langer waarde hecht aan of betrokken is bij de omgeving.

Het tweede deel van het boek draait om het thema *verstar- ring*, waarmee verwezen wordt naar de hierboven genoemde transformatie van geschiedenis in natuur. Het slachtoffer van

de grote vlucht inwaarts is de geschiedenis, begrepen als het menselijk vermogen om de wereld actief vorm te geven. Het ongelooft in de maakbare samenleving is in wezen een ongelooft in geschiedenis, en de wortels en symptomen van dit ongelooft worden in dit deel vanuit verschillende invalshoeken onderzocht. In de eerste plaats is de verstarring van de geschiedenis paradoxaal genoeg het resultaat van de versnelling van de samenleving – de ervaring dat het leven steeds sneller gaat, en dat we daardoor de controle over ons eigen leven verliezen. Voorts wordt de verstarring van de geschiedenis besproken aan de hand van het collectieve narcisme dat blijkt uit de alomtegenwoordigheid van peilingen en statistieken, oftewel de inwaarts gekeerde blik op collectief niveau. In het laatste essay van dit tweede deel wordt zowel de populariteit van de breinwetenschappen als de heropleving van het occultisme teruggevoerd op de crisis van het historische denken.

Waar de eerste twee delen toch vooral een ‘negatief’ karakter hebben, voor zover ze een kritiek vormen van bepaalde maatschappelijke en culturele fenomenen, wordt in het laatste deel getracht uit de claustrofobische binnenwereld te treden. Dat gebeurt hier onder de noemer *sterke verhalen*, die ik ontleen aan het werk van de Nederlandse cultuurfilosoof René Boomkens. Boomkens stelde als reactie op het door het postmodernisme ingeluide ‘einde van de grote verhalen’ dat we dan maar sterke verhalen moeten vertellen. In het eerste essay van dit deel wordt onderzocht hoe de filosofie tegenwicht zou kunnen bieden aan de grote vlucht inwaarts. Dat kan alleen door een ‘pretentius’ denken dat pretendeert de ‘totaliteit’ in een sterk verhaal te kunnen vatten. De figuren van de detective en de kunstcriticus worden in de twee daaropvolgende essays onderzocht als modellen voor dit denken. In het slotessay wordt aan de hand van de sterke verhalen van drie romanciers een perspectief geopend op de ‘uitzon-

deringstoestand' waarin de vele slachtoffers van onze vlucht inwaarts – de illegalen, vluchtelingen en rechtelozen – zich bevinden.

De ideeën voor of eerdere versies van de meeste van deze essays zijn ontstaan tijdens en in het spoor van mijn promotieonderzoek naar de concepten van kunst en kunstkritiek van Walter Benjamin en Theodor W. Adorno.<sup>3</sup> Deze filosofen spelen dan ook een prominente rol in deze bundel. Maar terwijl men in een academisch proefschrift dikwijls wordt geacht grondige tekstexegese te verrichten, heb ik hier soms de vrijheid genomen met hun ideeën 'aan de haal' te gaan, door ze als afzetpunt te gebruiken voor mijn eigen gedachten, of door ze tegen de haren in te strijken ten behoeve van een reflectie op hedendaagse cultuurfenomenen. Niettemin blij ik steeds trouw aan wat ik als hun waardevolste methodologische inzicht beschouw, namelijk dat in het schijnbaar onbenulligste detail een hele wereld verborgen kan liggen – 'to see a world in a grain of sand', om met William Blake te spreken.

Je zou je kunnen afvragen of er iets hachelijkers denkbaar is dan nadenken of spreken over 'de cultuur' of 'de tijd'. Wie zou durven menen zijn of haar tijd of cultuur te kunnen overzien? Tegelijkertijd is er niets banalers denkbaar. Want eenieder die een boek ter hand neemt, of die een kunstwerk aanschouwt, plaatst zichzelf daarmee virtueel en tijdelijk buiten het geheel, in een positie vanwaaruit men dat geheel kan verbeelden of erop kan reflecteren. Misschien is dat wel door niemand zo mooi verbeeld als door de Italiaanse kunstenaar Piero Manzoni. Zijn *Socle du monde* (1961) is een omkeerde metalen sokkel, die in die hoedanigheid in één klap de gehele wereld tot *ready-made* kunstwerk verklaart. De sokkel zelf, die immers traditioneel niet tot het kunstwerk gerekend wordt, neemt daarmee echter als enige een positie *buiten* die wereld in, en hetzelfde geldt voor de beschouwer die over de

sokkel reflecteert en zich erover verwondert. Vanuit dat oogpunt zouden we de volgende essays, zonder valse bescheidenheid, 'kanttekeningen bij de totaliteit' willen noemen.



*Socle du monde (1961), Piero Manzoni, Hering Museum of Contemporary Art.*

Zwolle, december 2015





Deel 1

Verinnerlijking



## 1 | De Totaalmens in het tijdperk van het hedo-ascetisme

Alle vormen van kapitalistische productie hebben dit met elkaar gemeen, dat niet de arbeider de arbeidsmiddelen gebruikt, maar omgekeerd de arbeidsmiddelen de arbeider.

Karl Marx, *Das Kapital* (1876)

Het was ten tijde van het wereldkampioenschap voetbal van 2014, dat Nederland en de wereld kennis maakten met een nieuw type mens: de Totaalmens. Het onverwachte succes van het Nederlands elftal tijdens de eerste poulewedstrijden werd door bondscoach Louis van Gaal toegeschreven aan zijn zogenaamde ‘totale-mensprincipe’: het feit dat hij niet slechts aandacht gaf aan de speler op het veld, maar ook aan de mens buiten het veld. De avond voor de eerste wedstrijd tegen Spanje had Van Gaal de spelersvrouwen en -kinderen uitgenodigd in het hotel. De ontspannen sfeer in het team die op deze wijze was geschapen had zich klaarblijkelijk uitbetaald in succes. Sindsdien was familie ook na afloop van de wedstrijden welkom op het veld, en bijgevolg werd de kijker getraakteerd op aandoenlijke taferelen van Arjen Robben en Robin van Persie die met hun kroost aan de hand of op de schouders, moe maar voldaan, het veld verlieten. Na het WK, als trainer van Manchester United bleef Van Gaal trouw aan zijn filosofie, bijvoorbeeld toen hij zijn spelers met de feestdagen vrij gaf. Tegenover *Voetbal International* verklaarde hij: ‘Ik geloof in de totale mens. De omgeving van een voetballer is belangrijk. Met kerst zijn ze liever thuis met vrouw en kinderen. Hopelijk geven ze vervolgens alles

op het veld, zodat we onze tegenstander kunnen verslaan.<sup>21</sup>

Maar natuurlijk kenden we deze Totaalmens al heel lang. En natuurlijk geloven we allemaal in het principe van de totale mens. We zijn deze mens immers zelf. Wat Van Gaal puntig samenvat is een principe dat al jaren een gestage opmars maakt in ons werkende leven. Bovendien ontmaskert het citaat van Van Gaal onbedoeld het ideologisch karakter van zijn totale-mensprincipe, volgens welke het gezinsleven van de voetballer schaamteloos geëxploiteerd wordt ten behoeve van de winst. Lichtend voorbeeld van deze vorm van uitbuiting is Google, dat jaren achtereen als beste en aantrekkelijkste werkgever ter wereld werd uitgeroepen. Op het hoofdkantoor, het Googleplex in Californië, hebben werknemers (de zogenaamde ‘googlers’) volop de mogelijkheid om zich te ontspannen, om te fitnessen, te mediteren, hun hond of kinderen mee te nemen, cursussen te volgen, enzovoorts. Googlers kunnen samen volleyballen of tafeltennissen, of gewoon even ‘chillen’. In de kantine zijn van ’s morgens tot ’s avonds voedzame en gezonde maaltijden te krijgen. Google doet er kortom niet alleen alles aan om zijn werknemers op de werkvloer te houden, maar investeert bovendien in het geluk, de gezondheid, de creativiteit, *en dus* de productiviteit van de arbeiders. Want daar zit natuurlijk de *catch* – het geluk moet zich uiteindelijk wel uitbetalen.

We zijn allen Totaalmens geworden. De scheiding tussen werk en vrije tijd begint in onze kapitalistische samenleving steeds verder te vervagen, terwijl deze scheiding zelf ooit het product was van het kapitalisme. Eeuwenlang was het huishouden de voornaamste productie-eenheid; het woord ‘economie’ is niet voor niets afgeleid van het Griekse *oikos*, dat huis of gezin betekent. Boeren en ambachtslieden hadden van oudsher vrijwel zonder uitzondering het ‘kantoor aan huis’. Pas met het industrieel kapitalisme verplaatst de

arbeid zich van dorp en huis naar stad en fabriek.

Karl Marx beschreef in zijn Parijse manuscripten uit 1844 de ‘vervreemding’ van de arbeider ten tijde van het industrieel kapitalisme. Niet alleen raakt de arbeider vervreemd van de koopwaren die hij produceert – die hij door verregaande arbeidsdeling niet meer als een voortbrengsel van zichzelf herkent – maar bovendien raakt hij vervreemd van zijn eigen *arbeid*, die hij als een product op de markt moet verkopen en zo gaat beschouwen als iets dat buiten hem staat, dus niet langer als een deel van wie hij is. Marx schreef: ‘Daarom heeft de arbeider pas na de arbeid het gevoel zichzelf te zijn terwijl hij tijdens de arbeid buiten zichzelf staat. Thuis, bij zichzelf, is hij wanneer hij niet werkt, en wanneer hij werkt is hij niet thuis.’<sup>2</sup> De radicale scheiding van werktijd en vrije tijd die zodoende ontstaat gaat niettemin gepaard met een wederzijdse invloed. Na een uitputtende werkdag heeft de arbeider volgens Marx slechts nog energie over voor de meest basale dierlijke functies: ‘eten, drinken en zich voortplanten.’<sup>3</sup> Deze vrijetijdsbesteding is op haar beurt weer de meest efficiënte wijze om de arbeider voor te bereiden en op te laden voor de volgende werkdag. Werk en vrije tijd worden elkaars spiegelbeeld. Maar met de geboorte van de Totaalmens wordt de spiegel gebroken.

### *Herkomst en typologie van de Totaalmens*

Waar komt de Totaalmens vandaan? Waar staat zijn wieg? De Totaalmens is een voortbrengsel van de transformatie in de organisatie van arbeid die wel wordt beschreven als een verschuiving van fordisme naar post-fordisme. Fordisme, genoemd naar autofabrikant Henry Ford, refereert aan een productieproces gebaseerd op een strikte arbeidsdeling, vaste

werk- en rusttijden, en een heldere hiërarchie op de werkvloer. Het fordisme heeft zijn oorsprong in grootschalige industriële bedrijven zoals die van Ford zelf, maar dat wil niet zeggen dat alleen dergelijke bedrijven deze vorm van organisatie hanteren. Marx zag al hoe de organisatievorm die hoort bij industriële arbeid ook andere domeinen van de economie – zoals de landbouw – begon te domineren, zelfs toen de industrie nog maar een klein deel van de economische productie vormde. Dezelfde gedachte zit achter Horkheimer en Adorno's begrip 'cultuurindustrie': hiermee wilden ze niet zeggen dat cultuurproducten daadwerkelijk van de lopende band rollen, maar dat ook artistieke productie steeds vaker georganiseerd wordt volgens principes ontleend aan de industriële wereld, zoals marktgerichte massaproductie, standaardisering, efficiëntie en arbeidsdeling.

Post-fordisme verwijst daarentegen naar een organisatie van arbeid die draait om flexibiliteit, snelheid en horizontaliteit. Het ideaaltypische post-fordistische bedrijf is voor zijn productontwikkeling en markt niet langer gebonden aan plaats. Om steeds nieuwe kansen te grijpen, moet het beweeglijk zijn. Dat betekent weinig vaste werknemers, en in plaats daarvan gebruik van *subcontracting* en *outsourcing*. Een vast contract en vaste werkuren verliezen hun vanzelfsprekendheid: parttime, tijdelijk, flexibel en onregelmatig worden de norm. Terwijl Horkheimer en Adorno geloofden dat kunst en cultuur de laatst overgebleven domeinen waren die nog opgeslokt moesten worden door het fordisme, stelt de Italiaanse filosoof Paolo Virno dat de creatieve industrieën juist model staan voor dit nieuwe type arbeidsorganisatie.

Dat heeft in de eerste plaats te maken met de veranderende aard van het werk. Virno betoogt dat onze arbeid steeds 'virtuozer' wordt, waarmee hij bedoelt dat arbeid, althans in de westerse wereld, in toenemende mate een handeling zon-

der concreet materieel eindproduct is. De meesten van ons maken immers geen meubels, auto's of stofzuigers meer; in plaats daarvan geven we presentaties, verwerken informatie, schrijven rapportages, leveren diensten, brengen advies uit, doen onderzoek, staan mensen te woord of lossen problemen op. Virno schrijft:

Dertig jaar geleden stonden er in veel fabrieken borden met het gebod: 'Stilte, hier wordt gewerkt!' Wie aan het werk was, hield zijn mond. Men begon pas te 'kletsen' zodra men de fabriek of het kantoor verliet. De principiële doorbraak van het post-fordisme is dat het taal op de werkvloer heeft gebracht. Tegenwoordig zou men in bepaalde werkomgevingen juist wel borden op kunnen hangen met daarop: 'Hier wordt gewerkt. Spreek!'<sup>4</sup>

Een effect van deze ontwikkeling is dat de vaardigheden die de arbeider leert en geleerd heeft buiten zijn werkzame leven – denk aan sociale, emotionele en communicatieve vaardigheden, maar bijvoorbeeld ook algemene kennis, creatieve vermogens en cultureel kapitaal – steeds belangrijker worden voor zijn werkzame leven. Met andere woorden: om een goede werknemer te zijn is spierkracht niet meer voldoende; de Totaalmens wordt geacht een *personality* te zijn, iemand die niet alleen hard werkt, maar ook out-of-the-box kan denken, die goed met mensen kan omgaan (de Totaalmens is een 'mensenmens'), betrouwbaar en zeker overkomt, die met een grapje op z'n tijd zorgt voor een goede en ontspannen sfeer. Arbeid is, om met de Franse filosoof Bernard Stiegler te spreken, niet meer slechts een kwestie van *savoir-faire* – weten wat te doen – maar in toenemende mate ook een kwestie van *savoir-vivre*: weten hoe te leven.<sup>5</sup>

In de tweede plaats heerst onder post-fordistische omstan-

digheden een andere werkethiek. De opkomst hiervan is gedetailleerd geanalyseerd door de sociologen Luc Boltanski en Ève Chiapello in hun briljante *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999). Zij baseren zich daarin op Max Webers notie van een 'geest' van het kapitalisme. Om het succes van het kapitalisme te begrijpen was het volgens Weber onvoldoende om het te analyseren als louter economisch systeem, zoals Marx had gedaan in *Das Kapital*. Weber stelde dat het kapitalisme in wezen 'absurd' en betekenisloos is: arbeiders worden beroofd van de vrucht van hun arbeid, terwijl kapitalisten met elkaar verwickeld zijn in een uitputtende concurrentiestrijd. Je zou denken dat niemand zich vrijwillig zou onderwerpen aan een dergelijk systeem. Juist daarom heeft het kapitalisme volgens Weber een 'geest' nodig, die mensen op individueel niveau voorziet van een spirituele en morele motivatie, en het systeem op collectief niveau van een legitimatie in termen van het algemeen belang. Anders dan Marx beschouwde hij cultuur en religie dus niet slechts als een bijproduct van het economische systeem, maar veeleer als een essentieel element, ja, zelfs de drijvende kracht ervan.<sup>6</sup>

Het protestantisme had volgens Weber lange tijd die rol van de 'geest' van het westerse kapitalisme vervuld, en had een doorslaggevende rol gespeeld bij zijn ontstaan. In de protestantse ethiek vond je de unieke combinatie van een nadruk op hard werken ('in het zweet uws aanschijns'), gehoorzaamheid en je plicht doen enerzijds, en een wantrouwen tegen verspilling en schone schijn anderzijds: zuinigheid met vlijt bouwt huizen als kastelen. Volgens Boltanski en Chiapello begint Webers 'oude' geest in de tweede helft van de twintigste eeuw echter te eroderen, waardoor het kapitalisme in een legitimatie- en motivatiecrisis belandt. De nieuwe generaties zijn er niet meer zo van overtuigd dat hard werken, je plicht doen en zuinigheid betrachten garan-