

'68 - '86
TWEË VERHALEN, ÉÉN MORAAAL

door

F. de Lange

'Er verandert niets in dit land dan door revolutie', antwoordde mijn Franse buurman, toen ik tegenover hem eens mijn verwondering uitsprak over het feit dat het volk van Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap zulke conservatieve trekken vertoont en als geen ander hangt aan traditie. Hij had het niet van zichzelf, merkte ik later, toen ik de memoires van Raymond Aron voor deze kroniek nalas. Deze liberale filosoof en socioloog sprak rond de roerige meidagen van 1968 op een conferentie ook die overtuiging uit: 'Frankrijk maakt van tijd tot tijd een revolutie, maar doet nooit aan hervormingen.' De Gaulle, die de conferentie voorzat, corrigeerde hem vervolgens: 'Frankrijk doet slechts aan hervormingen in de chaos van een revolutie' (Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard 1983, 691).

Ik moest begin december 1986 steeds weer aan die uitspraak denken, toen een lyceïsten- en studentenstaking het openbare leven in de Franse hoofdstad lam legde en de regering Chirac tot op de rand van de afgrond bracht. Wat op 17 november klein was begonnen met een staking aan de Parijse universiteit van Villateneuse, eindigde op 3 december met de intrekking van het wetsontwerp dat aanleiding was tot de opstand: de wet-Devaquet. In de tussenliggende drie weken was een massa-beweging op gang gekomen die sinds 1968 haar weerga niet heeft gekend. Nu, twee maanden later, lijkt 'december '86' met evenveel mythe te worden omgeven als 'mei '68'.

'68-'86: de parallel is te verleidelijk om niet te worden getrokken. De denkers en schrijvers die '68 heeft opgeleverd bezwijken er het eerst voor. En dat juist op het moment dat deze veertigers hun mid-life-crisis beleven en in een 'Omzien naar de jaren zestig' (de titel van het omslagartikel van Gert J. Peelen in VU-Magazine van februari jl.) een eerste balans van hun persoonlijke leven opmaken. Sommigen bieden dan aan koningin Beatrix excuses aan voor de gegooide rookbommen tijdens haar huwelijksfeest (het gebeurde onlangs in de Nieuwe Kerk), anderen beschrijven somber de politieke cultuur van de jaren tachtig als het echèc van *The Amsterdam Dream* van twintig jaar daarvoor (zo Geert Mak in zijn gelijknamige boek, Amsterdam 1986), of kijken nostalgisch terug naar die goeie ouwe tijd en zoeken nog eens de vrienden van toen op, toen er nog van de revolutie werd gehouden (Dany Cohn-Bendit, de voorman van mei 1968 in Parijs, met een ook in Nederland vertoonde film en vertaald boek: *Nous l'avons tant aimée, la révolution*, Barrault 1986). Gert J. Peelen trekt, na beide boeken van Mak en Cohn-Bendit gelezen te hebben een uiterst mismoe-dige slotsom, waarin telkens het woord 'cynisch' (trefwoord voor de jaren tachtig) terugkeert. Het wij-gevoel van de jaren zestig is verdrongen door ik, ik en nog eens ik. De enige les die je uit de jaren zestig kunt leren is het echèc ervan

te erkennen: de *onmacht* van de verbeelding, die schipbreuk heeft geleden aan de overmoed van toen. De jeugd van de jaren tachtig schijnt maatschappijvernieuwing niet op haar prioriteitenlijstje te hebben staan, laat staan de revolutie — schrijft Peelen niet zonder understatement over de huidige disco-generatie met walkman, en met heimwee naar zijn eigen generatie, die nog wist wat barricaden waren. Een lichtpuntje ziet hij niet, al wil hij wel een gaatje in het zwart openhouden waarvoor het weer eens zou kunnen verschijnen: 'Een nieuw elan à la de jaren zestig? Opnieuw een jonge garde die ramen en deuren tegen elkaar openzet? Uitgesloten is het niet' (VU-magazine, pg. 19).

Zelf ben ik noch van '68, noch van '86 (pakweg '75, vlees noch vis dus). Maar de euforie van een oude '68-er neemt ook bijna bezit van mij als ik de massa's vrolijke, muziekmakende, dansende en vrijende jongeren zie die dag na dag de straten van Parijs tot hun eigendom maken. De ene keer zo'n 200.000, de andere keer een half miljoen. 't Was toch hetzelfde, als in mei 1968. Ik herken alles. De bedwelmende geur van de verbroedering, de kleine muziek van de hoop, het plezier van het samenzijn, de immense menigte waar elke ander je vriend is' (Alain Lipietz, in: *La Nouvelle Vague. Novembre/Decembre 86. Jour après jour*. Extra uitgave *Libération* januari 1987, 109). Bij de menigte op de Place de la Concorde komt er weer vaag iets bij me boven van 21 november 1981, toen ik mij ook op het Museumplein in de massa ondergedompt heb. Maar ik was er niet bij in Amsterdam '68, en ook in Parijs '86 ben ik — al zit ik er midden in — toeschouwer. Ik heb noch ooit de *Amsterdam Dream* gedroomd, noch de lente van december gedeeld. Misschien dat mij daarom deze december-beweging zo intrigeert: omdat ik noch de zwartgalligheid van Peelen, noch de euforie van de massa kan verstaan. Wat ik op straat zag, heb ik op m'n studeerkamer later beter leren begrijpen.

Al zeiden de '68ers van hem: 'Hij heeft ons niet begrepen!', Raymond Aron heeft gelijk: 'Er is niet één sociologische interpretatie van mei 1968' (*Mémoires*, 679). 1968 had veel gezichten, alleen al in Parijs, laat staan in Dakar, Amsterdam, Berkeley of Berlijn. De 'absurde plaisanterie' (de term is van de keurige Aron) van de flower-power-happening, maar ook verbeten stakingsstrijd en harde marxistentaal kenmerkten het beeld. Luc Ferry en Alain Renaut, die vorig jaar in *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Gallimard 1985) een kritisch beeld van de Franse filosofie van de jaren zestig schetsten, komen in hun inventarisatie zo al tot acht verschillende interpretaties. Beginnend bij mei '68 als een ultra-links complot (G. Pompidou), via mei '68 als crisis van de universiteit (P. Bourdieu), als jeugdrevolte (Ed. Morin), als klassenstrijd nieuwe stijl (tegen de technocratie; A. Touraine), als klassenstrijd oude stijl (de Communistische Partij), als complete cultuurcrisis (A. Malraux), tot interne crisis van de Vde Republiek en toevallige samenloop van omstandigheden. Verklaringen die wezen op typisch Franse factoren (zowel in '68 als in '86 is de selectie als toegang tot de universiteit het mikpunt), als algemene sociologische theorieën over de westerse samenleving in haar geheel, probeerden die bonte verzameling van vaak innerlijk tegenstrijdige wensen en gevoelens ('Het is verboden om te verbieden' was één van de plezierigste, te

lezen op de Parijse muren) op een noemer te brengen. 1968: gespierde analyses ontleend aan Lenin, getoonzet op de melodieën van Lennon. De veertigers die nu terugkijken herkennen beide hoofdlijnen in die bonte wirwar van twintig jaar geleden. Twee ervan hebben hun boek over hun generatie met *Les Années de Rêve* ondertiteld, maar kozen een omslag met op de pilaren van de Sorbonne de verformfaaide affiches van Mao en Lenin (Hervé Hamon en Patrick Rotman, *Génération*, Le Seuil, 1987). Zo vanzelfsprekend deze combinatie van droom en marxistische analyse in de jaren zestig was, zo bevreemdend en incoherent komt zij over in de jaren tachtig, nu beide lijken te hebben afgedaan.

Het cynisme lijkt de droom te hebben vervangen, het 'einde van de ideologieën' betekent ook het slotakkoord voor Marx. Het jubileumnummer waarmee *De Tijd* begin maart zijn twaalfeneenhalfjarig bestaan wilde vieren, is gewijd aan het levensgevoel van de jaren tachtig en hult zich in glanzend zwart. Immers, wij beleven een 'fin de siècle'. 'En de culturele revolutie? Vrije vrijers kregen aids. Bevrijdde vrouwen werden bijstandsmoeders. Vrije vogels raakten aan de heroïne.' In een vrolijke opsomming — doemdenken is al weer een tijdje uit — is daarmee toch weer 'we gaan bergafwaarts' gezegd.

Het boek van Geert Mak is voor deze verval-stelling (die ik wil bestrijden) illustratief. Hij is een van die '68-ers, die in de jaren tachtig een omslag waarnemen, die als echèc van de droom van de jaren zestig is te beschouwen. In deze visie betekent '68 (om maar even de Franse revolutiedatum te laten staan voor een vernieuwingsbeweging die in Nederland tien jaar in beslag nam) een *breuk* in de ontwikkeling van de na-oorlogse samenleving. Een interpretatie die typisch is voor de beleving van de '68-ers zelf. In het revoltejaar zelf verscheen al een boek met analyses van de culturele ontwikkeling, gebundeld onder de titel *La Brèche*. De socioloog C. Castoriadis beschreef daarin niet zonder pathos, dat 'wat ook de gevolgen mogen zijn, mei 1968 een nieuwe periode in de universele geschiedenis heeft ingeluid' (gecit. in *La Pensée* 68, 72v.), en denkt daarbij aan een breuk met de traditie op alle fronten: gezin, school, fabriek. Twintig jaar later kan hij niet anders dan ontgoocheld opnieuw een breuk waarnemen tussen toen en nu: de jaren tachtig zijn voor hem een anti-mei geworden. Dat het aanzien van dit decennium weinig reden tot vrolijkheid geeft, kan ik hem niet bestrijden. Maar om de generatie van nu bovendien nog op te zadelen met de slecht beheerde erfenis van de vorige — dat heeft zij niet verdiend.

Mak is minder pathetisch over '68, dan bijv. Ed. Morin, die ook in dezelfde bundel *La Brèche* over een nieuwe revolutionaire avant-garde sprak. Hij wijst erop dat reeds in de jaren vijftig de Nederlandse samenleving in beweging was en het ontzuilingsproces op gang kwam (Siep Stuurman). Het verzet van de zestigers kwam niet uit de lucht vallen. Hij beschouwt dan ook de revolte van toen (van harde marxisten tot provo en flower power) als een politieke en culturele overgangsbeweging naar de a-traditionele, ontideologiseerde cultuur van nu. Maar, al is met het woord breuk misschien iets te veel gezegd, dan toch was er sprake van een onderbreking. Even is aan het fantasieloze cynisme een halt toegeroepen, voordat het in de jaren tachtig zijn miljoenen kon verslaan, lijkt Mak te willen zeggen, 'De verbeelding was werkelijk even aan de macht.

Alleen bleek, achteraf gezien, die macht veel brozer en tijdelijker dan velen toentertijd dachten. En daardoor verliep de omslag (sic) in de jaren tachtig ook veel sneller en soepeler dan men ooit voor mogelijk had gehouden' (*The Amsterdam Dream*, 82). Of men het nu in de militante taal van '68 verraad wil noemen of in die van '86 verval, een dergelijke geschiedbeschouwing lijkt mij een vorm van conservatisme, die het onbegrip van de opgroeiende generatie van nu in de hand werkt.

'Mai 68, c'est trop vieux; 86, c'est bien mieux', klonk het uit de mond van de actievoerders van december. Maar de verslaggever die het optekende noteerde in drie uur actieberaad 52 keer het woord 'mei '68'. Laurent Joffrin merkt het op in zijn *Un Coup de Jeune. Portrait d'une jeune génération morale* (Arlea 1987, 113). Zijn boek probeert de gebeurtenissen van december in een breder perspectief te plaatsen. Hij maakt daarbij dankbaar gebruik van het feit dat er in drie weken tijd zoveel jongeren zich hebben laten zien en horen, dat Lagendijk, Intomart en InterView samen tot aan de eeuwwisseling bezig zouden zijn om alle uitspraken te rubriceren. Voor Joffrin zijn de '68-ers de ouders van de kinderen van '86. En dat niet alleen in feitelijke, maar vooral in morele en culturele zin. De decemberlente is de erfenis van een vorige generatie.

'Nee, niet als in '68!', roept Isabelle Thomas uit, die in de eerste decemberweken de oude rol van Dany Cohn-Bendit vervult. 'Waarom niet?' vraagt de verslaggever aan de studentenwoordvoerdster. 'Zij hadden toen geen verstand van vechten. En ze hebben verloren. Neen, wij willen winnen. Luister goed, er was best iets goeds in '68. Ze hebben ons laten zien wat we niet moeten doen. We hoeven alleen het omgekeerde te doen van '68 en we zullen ons niet vergissen.' Luc Ferry en Alain Renaut tekenen de uitspraak op in hun boek *68 — 86. Itinéraires de l'individu* (Gallimard 1987, 15). De generatie van nu lijkt alleen maar de breuk met die van toen te willen bevestigen. 'We willen geen politiek! Geen politiek!' was een veelgehoorde kreet van studenten in december. In de jaren zestig wilde men niets anders. Toch verdedigen ook deze auteurs de stelling dat de jaren tachtig niet het echec, maar de verborgen waarheid van de jaren zestig openbaren. Geen breuk, maar continuïteit, geen verval of verraad, maar 'succes' (al onthouden zij zich van een moreel oordeel).

Joffrin laat zien dat de revolte (als politiek jongeren-verzet) een lange aanloop heeft gehad, die tot uitbarsting is gekomen onder het repressieve bewind van Chirac. Maar als cultuurbeweging bracht de massa-manifestatie van december de moraal (zie de ondertitel van z'n boek) van een hele generatie aan het licht waarvan Joffrin het op zich neemt het verhaal te vertellen. Het verhaal van de disco-generatie, 'gezellig thuis' en af en toe een popconcert, de generatie van carrière maken en slagen, de generatie van mode en media, sympathiek, maar apathisch, gericht op zichzelf en de rest-zal-me-een zorg wezen. Kortom, de yuppie-generatie. Maar, constateert Joffrin, het is opvallend dat de naam van Bernard Tapie, de wonderboy uit de Franse industrie en het idool van elke beginnende manager, alleen maar in negatieve zin op de spandoeken van december voorkomt. 'Neen, tegen de Tapie-universiteit!' — 'Coca, IBM, Tapie, Nee bedankt!'. Een student voegt er mondeling aan toe:

'Het Tapieprincipe, dat is: Ik sla je op je bek en laat je zien dat ik de sterkste ben.' Van de veramerikanisering van het onderwijs en de invoering van het marktprincipe op de universiteit (daar kwam de wet-Devaquet in feite op neer) moet deze generatie blijkbaar weinig hebben. Al blijft Tapie, paradoxaal genoeg, de populairste man onder de jonge generatie en heeft men op zich niets tegen selectie; dan nog moet de zakenman zijn populariteit delen met de popzanger Renaud (een scherpe mond maar een groot charitatief hart) en wil men slechts van selectie achteraf weten, en niet bij voorbaat op de drempel van de studie. In principe — en daarvoor ging men de straat op — mag niemand worden uitgesloten.

De generatie die enkel nog 'ik' leek te willen zeggen, spreekt dus ook als het moet van 'wij'. December 1986 bewees dat, aldus Joffrin, zoals ook de anti-racisme beweging van Harlem Desir (van die media-gevoelige badges met het handje 'Touche pas mon pote') dat in de afgelopen twee jaar bewees. Maar Joffrin wil niet alleen aan de Franse jongeren een moraal voorbehouden; de sterkste invloeden die het hart van de generatie van nu hebben doen kloppen, werken in heel de westerse cultuur.

De jongeren die nu demonstreerden (15-22 jaar) zijn de kinderen die bij miljarden tegelijk de film van Steven Spielberg *E.T.* hebben gezien. Een 'perfect anti-racisme scenario', aldus Joffrin over deze film waarin kinderen het voor een buitenaardse vreemdeling opnemen. Van dezelfde regisseur is ook de serie STARWARS (de film was er voor Reagan's SDI-plan) door de jeugd van nu ingedronken: een manicheïstisch verhaal over de antracietkleurige Darth Vader, het monster waartegen de witte held Luke Skywalker in het geweer komt. De moraal van Spielberg is in al haar simplisme ('Mijn mentale ontwikkeling is gestopt toen ik negentien was', zo verklaart hij zijn succes) de moraal van deze generatie geworden. Naïef, zeker. De omslag van Joffrin's boek toont een punk-meisje oog in oog met een CRS-er (de Franse ME). Open, kwetsbaar en nietsvermoedende onschuld tegenover een gehelmde gewelddoenaar. Het boek van Cohn Bendit toont een zelfde foto, van twintig jaar terug. Maar achter de guitige glimlach van Bendit schuilt een harde actievoerder. 'Ik lust je rauw' tegenover 'Je gaat me toch niet pijn doen?' — zo lijkt het. Maar waren de '68-ers doorgaans niet minder naïef? Mak is de eerste om het toe te geven: 'Ik denk dat de generatie waartoe ik zelf behoor (. . .) enige tijd in een roes geleefd heeft, een lichte hoogmoedswaanzin. Het ging allemaal iets te gemakkelijk, het 'omverhalen van gevestigde structuren' zoals dat toen heette. Velen van ons stootten iets te snel door, moesten beslissen over zaken waar ze net te weinig verstand van hadden, kregen iets meer macht dan ze wijs waren. Zelfs het kwaad kwam niet uit het bloed van de mens voort, zo dachten we, maar enkel uit een aantal fouten in de sociale ordening. Het kwaad was uiteindelijk ook een 'probleem' dat opgelost kon worden' (*The Amsterdam Dream*, 85). Misschien weten de tachtigers alleen maar wat minder geraffineerd hun naïviteit te verbergen.

Zij zijn de generatie van Bob Geldof, de punker-popster, die ooit met zijn *Boomtown Rats* optrad vóór een scherm met pornobeelden en achter kooien met ratten, die tijdens de hoogtepunten van het optreden met rauwe lever gevoerd werden. Dezelfde Geldof is nu de motor achter Band Aid (muzikanten

voor de Derde Wereld, met op 14 juli 1985 een miljardenkoppig t.v.-publiek) en de tophit *We are the world*: een miljoenenfilantroop, door koningin Elisabeth geridderd. Net als ooit de Beatles, inderdaad, maar om heel wat altruïstischer redenen. Naïef, zeker: geen politiek, klinkt het ook hier, zelfs niet daar waar honger (zoals in Ethiopië) een politiek wapen is. Maar zeggen deze jongeren die in Geldof hun oudere broer herkennen minder 'wij' dan hun ouders die in '68 Chili en Vietnam op hun spandoeken hadden staan (maar ook gewoon: 'Praat eens tegen uw burens')?

De generatie van Prince en Madonna droomt niet minder dan die van de Beatles en de Stones; zij droomt met een betere techniek, is tot de nek toe ondergedompeld in een mediatieke samenleving, waar men in de jaren zestig nog maar in begon te pootjebaden. Maar beide generaties zijn principieel media-minded, communiceren in songteksten, spelen met tekens en symbolen. Zij spreken beide de taal van de informatiemaatschappij, waar niet meer het argument maar de performance, niet meer de retoriek maar het rythme beslist. Een taal die de tachtigers vloeiend spreken, maar die de zestigers nog moesten leren spellen. Meerdere december-analysten wijzen erop hoe de studentenbeweging de media bespeelde, professioneel manoeuvreerde met computers en communicatienetwerken opzette. Na elke manifestatie was er een popconcert gepland. De straat, zo schreef iemand, is voor deze jongeren eerder een 'espace publicitaire' dan een 'espace public'.

Maar waar blijft nu het politiek bewustzijn waarop de generatie van '68 zich zo op liet voorstaan en dat zo pijnlijk afwezig lijkt te zijn bij die van nu? Ook daarin is Mak eerlijk: het dogmatisch marxisme dat de scène van toen beheerste stond niet haaks op de romantiek van de jeugdrevolte van de jaren zestig, maar vormde er de wat onhandige uitdrukking van. 'Het gaf, kortom, de jongere generatie eindelijk een kader waarbinnen ze zelf groots en meeslepend konden leven' (*The Amsterdam Dream*, 85). Ook Joffrin onderscheidt de twee takken aan de mei-boom, de culturele en de politieke, als het ware gezicht en als het masker van de roerige jaren zestig. Het politieke gelaat dat de beweging van toen kenmerkte was 'geleerd, agressief, arrogant soms, activistisch, moedig maar intolerant, intelligent maar niet realistisch'; en na vijftien jaar vergaderen in rokerige zaaltjes, duizenden handafgedraaide stencils, kilometers manifestaties en eindeloze nachten koortsachtige lectuur ontdekte men dat de 19e-eeuwse theorie van de industriële samenleving, door Marx en Engels geanalyseerd, niet klopte op de werkelijkheid van een post-industriële informatie-maatschappij. De culturele tak van de meiboom, nog steeds volgens Joffrin, is echter wel tot bloei gekomen: met de taal van een oude wereld werd de nieuwe gebaard. In dat opzicht hebben de naïeviteiten, de inconsequenties en de onverantwoordelijkheden van de feministen in extremis, de utopische ecologen, de subcultuur van de underground en de zwevende flower power de strijd gewonnen: de happening heeft de revolutie overtroefd. 'Hun ideeën, hun gevoelens, hun waarden hebben langzamerhand de westerse samenleving doordrongen, het leven en het denken getransformeerd' (*Un coup de jeune*, 109). En weer kreeg Raymond Aron dus gelijk, toen hij na drie maanden lang de mei-evenementen en hun gevolgen te hebben aangezien zijn boek erover de

titel 'La Révolution introuvable' meegaf: het betrof inderdaad 'een quasi-revolutie, eerder gespeeld dan gevoerd' (*Mémoires*, 672).

Zij die dat maar niet waar wilden hebben en van het spel tot de (gewapende) aanval overgingen, ontdekten het — zoals Valerio Morucci — te laat. Ook deze terrorist is een kind van de mediatieke jaren zestig: 'Er was ook een dimensie van avontuur, meer ludiek, een soort spel: hoe je te verbergen, de vijand te elimineren, in de nacht weg te komen zonder opgemerkt te worden.' Cohn-Bendit, die een gesprek met hem heeft, vraagt vervolgens: 'Hoe is dat nu gegaan, die overgang van spel naar ernst?'. Morucci antwoordt: 'Als een logische consequentie, maar ook als in de film. In het begin hadden we een mythische relatie met de film, vooral de Amerikaanse film. Alles beleefden we in termen van filmische fictie. De mensen stierven niet echt, de film eindigde, maar alles begon weer overnieuw. (. . .) Het spel werd steeds gewelddadiger, en dat wat we eerst als een metafoor beleefden, spatte plotsklaps uit elkaar. . . .' (*Nous l'avons tant aimée, la révolution*, 156). Valerio Morucci was lid van de Rode Brigade en zit levenslang uit wegens moord op Aldo Moro.

Alleen wie tot het grimmige einde toe wilde blijven geloven in de breuk, heeft hem ook daadwerkelijk voltrokken; maar hij heeft dan ook geen deel meer aan de cultuur van de jaren tachtig, waartoe de jaren zestig, zij het schoksgewijs, het pad hebben geëffend. Continuïteit en geen breuk: een stelling die ons voor het oude mannen-heimwee naar de goeie ouwe tijd bewaard. Is er dan een gemeenschappelijke noemer te vinden die deze twintig, dertig jaar overbruggen kan? Ja, antwoorden Joffrin, Renaut en Ferry samen: we herkennen er twee ontwikkelingsfasen in terug van het moderne individualisme, zoals zich dat in de democratische rechtsstaten van na de oorlog verder heeft kunnen ontwikkelen. Daarin hebben we een 'clé de lecture' voor ons, aldus Joffrin (*Un coup de jeune*, 102), die ons de culturele geschiedenis van de laatste dertig jaar doet begrijpen. Zij is te vinden in het doorgaande proces van individualisering, dat zich ondanks de preoccupatie van links met structuren en en van rechts met systemen heeft doorgezet; nog nooit in de geschiedenis van het westen is de vrijheid van keuze aan zoveel individuen toegestaan.

De hoofdredacteur van het dagblad *Libération*, Serge July (in 1968 één van de oprichters van Proletarisch Links, een maoïstische groepering, die in 1973 ook *Libération* — nu een respectabel linksliberaal dagblad — oprichtte) beschouwt de beweging van december dan ook in het verlengde van andere manifestaties van jongerencultuur in deze jaren tachtig: voor de radiozender NRJ kwamen honderdduizenden jongeren op de been (zoals in Nederland voor Veronica), maar ook voor de anti-racisme beweging *SOS-racisme*, waarvan de slogan niet liberaler gekozen kon worden (: 'Touche pas à mon. . .') en voor de vrije, van de staat onafhankelijke school. Het ging in elke beweging om de individuele keuzevrijheid om te kunnen luisteren naar het favoriete radiostation, een Fransman of een Algerijn tot vriend te hebben, of onderwijs naar eigen voorkeur te kunnen volgen. De anti-selectiemanifestatie van december ontstond dan ook in naam van dit liberalisme: niemand mag bij voorbaat worden uitgesloten van het maken van zijn individuele keuze om aan de universiteit te gaan studeren (wat hij of zij er later mee doet is zijn zaak). 'De

basisreferentie van de beweging had niets meer te maken met de sociale utopieën die in 1968 nog domineerden, zij ging volledig op in de slogan van 1789: Vrijheid - Gelijkheid - Broederschap' (*La nouvelle Vague*, 3). July wijst er dan ook op dat meteen nadat de doelstelling van de studenten-revolte was bereikt (de intrekking van het wetsontwerp van Devaquet) de beweging werd opgedoekt: het sociale was er middel tot het doel, de broederschap stond in dienst van de individuele vrijheid.

Nu kan 1986 niet zomaar naadloos op 1789 gelegd worden. Er is in de tussentijd nogal het een en ander met het democratisch individualisme gebeurd. Alle hier genoemde analytici van de jongerenbeweging verwijzen dan ook naar de studie van Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (Gallimard, 1983), de Franse pendant van Christopher Lasch' Amerikaanse studie over de narcistische cultuur — maar hoeveel fijnzinniger en diepgravender. Apathie, onverschilligheid, verleiden in plaats van overtuigen, generaliseren zonder bewijs maar met humor: trefwoorden voor het narcistische, postmoderne individu dat Lipovetsky in een boek vastlegde, maar dat Joffrin zegt gezien te hebben in de straten van Parijs, afgelopen december. 'Zelden vinden analyses van theoretici zo snel een schitterende illustratie in de sociale werkelijkheid. Het postmoderne kind bestaat: we hebben het ontmoet op de place du Châtelet' (*Un coup de jeune*, 45). De narcistische nachtmerrie die Christopher Lasch voor ons beschreef is de keerzijde van de individualistische medaille, nu het liberalisme niet meer door de religie gesteund, in een hechte sociale moraal verankerd of door een ideologie gelegitimeerd wordt, maar aan het grillige spel van macht en lust is overgelaten. De maatschappelijke consensus die de keuzevrijheid voor het individu moet garanderen, wordt door hetzelfde individu bedreigd: op haar hoogtepunt lijkt de democratie zichzelf te willen opheffen.

In het licht van 1789 gezien komen 1968 en 1986 dicht bij elkaar te liggen. Dat de yippie Jerry Rubin van toen de yuppie ('Zij zijn *Young, Urban en Professional*. Jong omdat ze gezond blijven, urbaan omdat ze zich in de grote steden gevestigd hebben en de belangrijke posten bezetten, professioneel omdat ze actief zijn en competent. 'Y', 'U', 'P', de *Yuppies!*') van nu is, dat de provo Rob Stolk nu op burgerlijke wijze zijn drukwinkeltje in Amsterdam runt — het hoeft Cohn-Bendit, die dit alles ontdekt als hij zijn oude revolutiemakers weer opzoekt (*Nous l'avons tant aimée, la révolution*, resp. 36, 57v.), niet te bevreemden. Al sprak hij in de jaren zestig zelf nog ideologiserend over autonomie en zelfbestuur, hij bedoelde er ook toen al mee — en dit zijn zijn woorden uit de tijd van '68 —, dat het hem ging om 'het scheppen van autonome individuen. En daarin verschillen we dan totaal van de traditionele revolutionaire theorie' (gecit. in 68 - 86. *Itinéraires de l'individu*, 59). De hippie-ethiek met haar subculturele 'Leef nu'-benadering en de krakersbeweging met haar kernwoord *autonomie*, (waarmee het werpen van stenen een 'gerechtvaardigde uiting van individuele woede wordt, men niet meer 'nakkunen afhaken omdat — zo tekent Mak op uit het kerstnummer (!) 1982 van het krakersweekblad *Bluf!* — 'actie-voeren nu eenmaal roofofbouw plegen is op

jezelf, op je lijf en op je gevoel' (*The Amsterdam Dream*, 29)) — zij kennen zo gezien toch een duidelijke gemeenschappelijke noemer: het individualisme als grondwaarde.

Er zit weliswaar een radicaliseringsproces in alle richtingen van ongeveer dertig jaar tussen, dat een bont beeld van de Nederlandse jeugd oplevert, door een *Lifestyle*-onderzoek Jeugd '87, dat het onderzoeksbureau InterView op 5 februari jl. publiceerde, in kaart gebracht. Maar was is nu precies het wezenlijke verschil tussen de 'autonome' jongeren, die het onderzoek onderscheidt (30 procent van de ondervraagden volgens de NRC van 6/2. Zij maken zelf uit wat ze doen en laten, ze leven impulsief, staan niet stil bij verleden of toekomst en hebben meestal geen vaste verkering. Zij zijn voor verruiming van de seksuele normen), de junior-yuppies (15 procent: consumptief en carrièregericht en voor verruiming van de seksuele normen) en de 'ik-gerichte' 10 procent, die voor het meemaken van 'nieuwe dingen' is, en — meer dan gemiddeld — voor de verruiming van de seksuele moraal? Dat daarenboven 39 procent van de Nederlandse jongeren tussen 12 en 24 jaar uit 'burgerlijke types' bestaat, die trouwen willen, kinderen krijgen en gelukkig worden in het gezin maakt de waaier aan *normen* misschien nog breder, maar verandert niets aan het scharnierpunt waar zij alle om draaien: het individualisme als gemeenschappelijk gedeelde waarde, met een 'wij' dan wel een enkel 'ik' gerealiseerd. Hedonistisch dan wel utilistisch ontplooid, experimenteel dan wel traditioneel gevuld.

In hetzelfde VU-Magazine van februari bespreekt Hanne Obbink onder de titel 'Ik maak zelf wel uit wat ik geloof' het onderzoek naar godsdienstige veranderingen bij studenten aan de Vrije Universiteit van prof. dr. G. Dekker en drs. H. Stoffels (*Geloven van huis uit?* Kampen 1987). Een opschrift dat na het voorgaande nauwelijks zal verrassen. Dekker: 'Velen zijn op zoek naar een eigen individuele manier van geloven. Ze bouwen een eigen levensbeschouwing op met elementen uit allerlei godsdienstige en filosofische tradities die officieel tegenstrijdig heten te zijn.' Stoffels: 'Het zijn allemaal flarden. (. . .) Er is geen enkel patroon meer te ontdekken.' Een student drukt het zo uit: 'Alles is op zijn tijd aansprekelijk: zen-boeddhisme, *innerweltliche Askese*, monnikendom, leven als God in Frankrijk en meer' (VU-Magazine, pag. 10).

Misschien is er toch een patroon in te ontdekken: dat van de democratische individualist — nee niet die van 1789, maar de postmoderne, die van '68 en '86. Voor wie niet meer het argumentatieve geldt, maar het performatieve, dat 'wat aanspreekt'. Voor wie een universele consensus een te hoog en ver woord is, en die het dus liever houdt op tijdelijke fascinaties en voorlopige relaties. Voor wie niet meer de ratio van het woord, maar de overtuigingskracht van het beeld, de muzikale associatie beslissend is. En voor wie dus alles 'op zijn tijd' aanspreekbaar is. Het religieuze syncretisme dat een vleugje Baghwan en een snufje Nietzsche mengt met één deel Calvijn en twee delen water, en het culturele eclecticisme waarbij men naar *reggae* luistert, naar westerns kijkt, bij McDonalds eet en zich op z'n Parijs' parfumeert, kennen eenzelfde patroon: zij zijn de 'coherente' uitdrukking van een samenleving die geen grote, overkoepelende ideologieën meer kent, behalve die van het individu en 'dat wat hem

aanspreekt'. In het door media bemiddelde maatschappelijke communicatiespel is niet meer overeenstemming het doel (zoals het voor de modern-democratische individualist nog gold, die rationaliteit verstond als universaliseerbare dialoog), maar de shock van het nieuwe, het onbekende, het destabiliserende. En dat zowel in de media als in de wetenschap (Ilya Prigogine). 'De consensus is een achterhaalde waarde geworden, en verdacht', aldus Jean-François Lyotard in zijn studie over de postmoderne samenleving (*La condition postmoderne*, Minuit 1979, 106).

Hoe nu dit alles te waarderen? Allereerst: dat jongeren veranderen, betekent nog niet dat ze slechter worden. De mismoedigheid van Gert J. Peelen kan ik niet delen: het 'verval' tussen de jaren zestig en de jaren tachtig is niet zo groot dat er van een omslag kan worden gesproken, of een échec, laat staan van een verraad. En terwijl Geert Mak zijn boek eindigt met vechtende punkers en skinheads in Paradiso ('... als op bevel beginnen honderden jongens plotseling als gekken te vechten. Ze gooien elkaar door de zaal, stompen, klauwen als jonge honden' (*The Amsterdam Dream*, 129)), heb ik ze in december op de place de la Concorde zien dansen. Maar moet ik nu met Laurent Joffrin gelijk lyrisch worden over deze 'eerste massabeweging van de postmoderne maatschappij'? Ik aarzel; 'k ben noch van '68, noch van '86, maar een beetje van allebei. En vragen heb ik te over, zoveel dat het beantwoorden ervan de perken van een kroniek verre te buiten gaat.

Zaagt, maatschappelijk gesproken, het extreme individualisme de tak niet door waar het zelf op zit: de democratie verstaan als maatschappelijke consensus? Wat gaat er als cement van de samenleving fungeren als niet meer de redelijke gezamenlijkheid maar de mediatieke aansprekelijkheid de moraal fundeert?

De postmoderne individualist kent een moraal. De generatie die zich nu aandient weet ook 'wij' te zeggen, de somberheid van de '68-ers (die zelf meer 'ik' zeiden dan ze voor lief is) ten spijt. Dat viel in december in Parijs te zien, in het groot en op straat, maar dat registreert ook InterView in februari bescheiden in de huiskamer. De Franse jongeren manifesteerden voor een verzekerd plekje op de universiteit. Maar wat betekent wetenschappelijke ethiek aan de universiteit voor de poorten waarvan deze jongeren stonden te dringen, als er in de collegebanken niet meer in argumentatie (ook niet de morele) wordt geloofd? Of op zijn minst in een andersoortige?

En zal de kerk, om de steeds groter wordende kloof die haar van de generatie van nu scheidt te dempen, haar leer in stukjes moeten breken, gesneden op de maat van het individuele leven? Wat zegt 'traditie' in dit verband nog, als zij niet meer met huid en haar kan worden overgeleverd, maar enkel voorzover zij 'aanspreekt' (en dan nog 'tijdelijk')? En zal de prediker performer moeten worden? Het evangelie een slogan? Het geloof een shock? De theoloog, die net het barthiaanse misverstand heeft afgezworen dat de theologie een geleerde preek zou zijn, en zuchtend met Pannenberg het licht van de redelijke argumentatie in zijn studeerkamer heeft toegelaten — zal hij of zij opnieuw moeten opbreken om zijn of haar catechisanten te kunnen blijven bereiken?

Elke generatie is het waard om solidariserend te worden omarmd; elke generatie verdient het om op zijn tijd moraliserend te worden toegesproken — zo ook deze.

Eén ding lijkt me daarbij echter van belang: dat het gebeurt vanuit het besef dat jongeren van nu geen 'vaders' verdienen, die tegenover de macht van de verbeelding van eertijds enkel haar onmacht nu weten te signaleren, of die (voor zulk vaderschap hield onlangs de hervormde predikant J. Eschbach een pleidooi in *Woord en Dienst*) temidden van de vaagheid van vandaag de duidelijkheid van vroeger in ere willen herstellen. Zij hebben eerder 'grote broers en zusters' nodig, als Geldof en Spielberg, die zich noch opsluiten in '68, noch zich uitleveren aan '86, maar voluit deel uit willen maken van allebei. Realisten, geen cynici. Dromers, maar met deskundige efficiëntie. Wijs geworden, maar niet ontgoocheld.

Sceaux (Frankrijk), maart 1987