

Oorlogsmystiek

In 1932 werd Albert Einstein door een instituut van de Volkenbond uitgenodigd om publiekelijk van gedachten te wisselen met iemand van zijn keuze over het probleem van de oorlog. Was het mogelijk om de mensheid daarvan voorgoed te verlossen? Als gesprekspartner koos Einstein Sigmund Freud en een korte, maar interessante briefwisseling was het gevolg. Ter sprake kwam onder meer de vraag waarom mensen blijkbaar altijd de behoefte voelen om te haten en te vernietigen. Freud, op zijn beurt, vroeg zich af waarom de moderne mens zo *tegen* de oorlog was gekant - waarom de oorlog niet simpelweg beschouwd als een noodzakelijk kwaad? Met elkaar vormen deze twee vragen een even intrigerende als paradoxale combinatie.

Op de laatste vraag gaf Freud zelf meteen een paar antwoorden. Hij wees op de veranderde aard van de oorlog, die met zijn 'vervolmaking der vernietigingsmiddelen' geen gelegenheid meer bood het 'oude heldhaftige ideaal' te bevredigen. En hij betoogde dat de oorlog de moderne mens tegen de borst stuitte als gevolg van de culturele ontwikkeling, die ook tot ingrijpende psychische veranderingen had geleid. Het intellect was versterkt en dempte nu, meer dan voorheen, het driftleven, terwijl de agressie-neiging steeds meer werd verinnerlijkt, met alle gunstige én gevaarlijke consequenties van dien. Over de oorlog schreef Freud: *Wir ertragen ihn einfach nicht mehr.*¹

Freud was overigens niet al te optimistisch over het uitbannen van de oorlog. Maar als er een serieuze kans toe bestond, dan zat die in de domesticerende kracht van de cultuur: 'Alles wat de ontwikkeling van de cultuur bevordert, werkt ook tegen de oorlog'. Een soortgelijk standpunt werd onlangs, met wat meer optimisme, verdedigd door Steven Pinker in *The better angels of our nature. Why violence has declined* (2011). Ondanks twee wereldoorlogen in de vorige eeuw zou het geweld in de westerse wereld op zijn retour zijn, aldus Pinker. Het is waar dat geweld in het dagelijkse leven amper nog geaccepteerd wordt. Sinds de staat het geweldsmonopolie in handen heeft, zijn de meeste mensen in geval van belediging of beroving eerder geneigd aangifte te doen dan erop te slaan; iets wat gewoonlijk als vooruitgang wordt gezien, niet als beschamend symptoom van decadentie.

Ook is er sinds 1945 geen oorlog meer gevoerd in de westerse wereld, afgezien van de Koude Oorlog. Wat oorlog daadwerkelijk inhoudt, weten wij – bofkonten van de wereldgeschiedenis – dankzij deze langdurige vredesperiode alleen van verhalen, films en journaalbeelden uit verre streken. Oorlog is het altijd elders, zij het soms niet eens zo veraf: in het Midden-Oosten, op de Balkan of in het gebied van de voormalige Sovjet-Unie. Wie niet beter weet zou denken dat de westerse beschaving er inderdaad in is geslaagd de oorlog uit te bannen. Dat is te rooskleurig voorgesteld, want elders voert het westen nog wel degelijk oorlog. Het mag alleen niet meer zo heten. Sinds het ministerie van Oorlog is omgedoopt tot

¹ Albert Einstein/Sigmund Freud. *Warum Krieg?* Zürich, 1972.

ministerie van Defensie, houdt het leger zich nog enkel bezig met politionele acties, pacificaties of vredesmissies.

In weerwil van deze eufemismen verdient dus ook de andere vraag die in de briefwisseling tussen Einstein en Freud aan bod kwam, alle aandacht: de vraag waarom mensen altijd de behoefte voelen om te haten en te vernietigen. Zelfs als Pinker gelijk heeft dat het geweld in de westerse wereld minder is geworden, verdwenen is het bepaald niet. Of dat ooit zal gebeuren, blijft de vraag. Freud durfde er nauwelijks in te geloven. In zijn psycho-analyse had het libido lange tijd het alleenrecht in het rijk van de driften, maar na de Eerste Wereldoorlog kwam daar een tweede fundamentele drift naast en tegenover te staan: de agressiedrift ofwel de doodsdrift. *Eros* moest voortaan de menselijke psyche delen met *Thanatos*. Tot dit pijnlijke inzicht kwam Freud onder invloed van de explosie van collectief geweld die tussen 1914 en 1918 in Europa had plaatsgevonden.

Volgens Freud gaat het om aparte driften, maar nodig zijn ze allebei. In veel gevallen is het nog niet zo eenvoudig om ze uit elkaar te houden. Toen de Oostenrijkse keizer op 28 juli 1914 de oorlog verklaarde aan Servië, noteerde Freud: 'Geheel mijn libido hoort toe aan Oostenrijk-Hongarije'. Vaderlandsliefde en zin in geweld bleken opeens heel dicht bij elkaar te liggen. Nadien realiseerde hij zich dat de menselijke drang tot zelfbehoud altijd ten koste gaat van andere levende wezens (planten, dieren), dat in de seksuele verovering ook de nodige agressie schuilt en dat het *Überich* ofwel het geweten ter beteugeling van de driften gedwongen is het Ik geweld aan te doen.

De menselijke psyche kon, juist omwille van de beschaving, niet zonder de agressie- of doodsdrift, ook wanneer het niet tot oorlog of een andere vorm van extern geweld kwam. In *Das Unbehagen in der Kultur* uit 1930 (en opnieuw in de briefwisseling met Einstein) schreef Freud de doodsdrift toe aan een onbewust verlangen om terug te keren naar de levenloze materie waaruit alle leven ooit was ontstaan. Omdat de menselijke agressie niet kon worden gemist, was het enige dat erop zat haar zoveel mogelijk in andere, minder schadelijke banen te leiden. Ziedaar de taak van de beschaving, die Freud ook om deze reden beschouwde als een tegenstrever van de oorlog.

In het nog niet zo verre verleden heeft men de relatie tussen oorlog en beschaving vaak heel anders beoordeeld. Van oudsher was het gebruikelijk om de oorlog in te zetten als instrument van de buitenlandse politiek. Clausewitz' beroemde definitie van de oorlog als 'niets anders dan de voortzetting van de staatspolitiek met andere middelen' vat deze praktijk in een pakkende frase samen. Maar al in de tijd van Clausewitz begon de oorlog zich van deze ondergeschiktheid aan de politiek te bevrijden. Afgezien van zijn politieke bruikbaarheid, werd hij weldra ook om andere redenen gewaardeerd. Volgens de Franse antropoloog Roger Caillois, goede vriend van Georges Bataille, ligt de cesuur bij de Franse Revolutie, toen voor het eerst massale conscriptielegers de slagvelden betraden en de tot dan gebruikelijke

huurlegers langzaam maar zeker verdwenen.² De algemene dienstplicht verleende de burger een hogere waardigheid en bevorderde de onderlinge cohesie.

In onder andere zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) verdedigt Hegel de oorlog als hét middel van de staat om het individu uit zijn isolement te halen en te betrekken bij de gemeenschap. De oorlog `vormt het moment van extreme socialisatie van het collectieve bestaan', zo verwoordt Caillois Hegels visie.³ Andere negentiende-eeuwers als Thomas de Quincey (*On war*) en John Ruskin (*The crown of wild olive*) zien de oorlog als een bron van allerlei deugden en zelfs als de bakermat van alle beschaving, terwijl Sociaal-Darwinisten de oorlog waarden als een heilzame collectieve aderlating van het volkslichaam. Een echo daarvan klinkt in het eerste manifest van de Italiaanse futuristen (1909), dat de oorlog aanprijst als `de enige hygiëne van de wereld'.⁴

Romantiek en Darwinisme leidden tot een enthousiasme voor de oorlog, dat tegenwoordig in het westen nog maar door weinigen wordt gedeeld. We zijn nu geneigd de nadruk te leggen op de slachtoffers, de gewonden en de doden, de verwoesting van stad en platteland, de gigantische verspilling, de onvoorstelbare schade die een oorlog met zich mee brengt. Weliswaar is bekend dat de oorlogsinspanning vaak gepaard gaat met spectaculaire technische en wetenschappelijke innovaties, maar het is tegelijkertijd zijn technische karakter dat de moderne oorlog zijn kolossale destructieve potentie verschaft. Daardoor heeft de romantische appreciatie van de oorlog veel aan overtuigingskracht ingeboet.

De cesuur moet nu worden gelegd bij de Eerste Wereldoorlog. De vrijwilligers die in de zomer van 1914 geestdriftig naar het front vertrokken, in de hoop daar persoonlijke roem te vergaren met hun onbaatzuchtige inzet voor het vaderland, kwamen er al snel achter dat ze in de verkeerde oorlog zaten. Aan het westfront verstarde de strijd tot een ogenschijnlijk zinloze loopgravenoorlog – het decor niet voor heroïsche avonturen, maar voor onpersoonlijke `materiaalslagen'. In plaats van individuele moed en offerzin, bleken aantal en omvang van geschut en munitie beslissend voor de strijd. De oorlog werd geïndustrialiseerd en nam een `totaal' karakter aan: alles en iedereen deed mee, het thuisfront evengoed als de actieve combattanten. Tegelijkertijd werd de oorlog iets anoniems; zijn exemplarische held was de onbekende soldaat. Onder invloed van deze ingrijpende veranderingen bleef van de oude ridderlijkheid niet veel over. Van belang was nog alleen om te winnen en de vijand te vernietigen. Hoe, dat deed er niet toe. Voor de betrokkenen bleek de oorlog vooral een ervaring van verschrikking en destructie, waaraan zij machteloos waren overgeleverd.

Deze reductie van de oorlog tot zijn zuivere destructieve kern heeft volgens Caillois een verrassende keerzijde. Juist doordat oorlog nog alleen uit verschrikking en vernietiging bestond, kreeg hij voor sommigen *sacrale* trekken. Als het geweld

² Roger Caillois schrijft over de oorlog in o.a. een appendix `Guerre et sacré' bij *L'homme et le sacré*. Paris, 1939 (de betreffende appendix is van 1950) en in *Bellone ou la pente de la guerre*. Paris, 1963.

³ Roger Caillois. *Bellone ou la pente de la guerre*, p. 146.

⁴ Voor meer hierover zie Daniel Pick. *War Machine. The rationalisation of slaughter in the modern age*. New Haven/London, 1993.

maar onmenselijk genoeg is, wordt het vanzelf iets goddelijks. De heiligverklaring van de oorlog was in feite al in de negentiende eeuw begonnen, maar de apotheose daarvan kwam pas na 1918. Van Rudolf Otto had men geleerd dat het heilige herkenbaar was aan wat Otto het *Numinose* noemt, een onnavolgbare combinatie van ontzetting en fascinatie, die ook de oorlog bleek te genereren.⁵ Net als de 'heilige' godheid vertegenwoordigt de oorlog het *Ganz Andere* van de beschaafde rationaliteit, zij het alleen in zijn destructieve effecten - in zijn technische, industriële hoedanigheid kan de moderne oorlog uiteraard ook als een product van deze rationaliteit worden opgevat.

Om de sociale zin ervan te begrijpen, vergelijkt Caillois de rol van de oorlog in de moderne maatschappij met die van het *feest* in de primitieve samenlevingen van weleer. Net als het feest doorbreekt de oorlog de normale orde, hij zet alles op zijn kop en op het spel, normen en regels worden tijdelijk buiten werking gesteld, wat normaliter verboden is verandert opeens in een te vervullen plicht. Leugen, list, bedrog en moord – in de beschaafde wereld ten strengste verboden – worden onder oorlogsomstandigheden hogelijk gewaardeerde deugden.

Inhoudelijk zijn het feest en de oorlog volstrekt verschillend; de overeenkomst zit in 'hun absolute grandeur, hun functie in het collectieve leven, het beeld dat zij achterlaten in de ziel van het individu, in één woord de plaats die zij innemen veeleer dan de manier waarop zij dat doen'. Net als het feest is de oorlog *un temps d'excès*, een tijd van uitersten, van verspilling, van roes en extase. De oorlog vertegenwoordigt, zo schrijft Caillois, 'het paroxisme van het bestaan van de moderne maatschappij'.⁶ Na een oorlog is niets meer als voorheen. Vandaar dat de tijdsrekening zo vaak oorlogen gebruikt als markeringspunten: vóór en na de oorlog... De oorlog zelf fungeert daarbij als een catastrofale inbreuk in het alledaagse conventionele bestaan, een inbreuk die alles anders, alles nieuw maakt door al het oude te vernietigen. Oorlog betekent ook altijd wedergeboorte.

Hoe dit zich op individueel niveau kan voltrekken, demonstreert Ernst Jünger in zijn boeken over de Eerste Wereldoorlog. Caillois citeert hem meer dan eens. Terecht, want niemand heeft de 'heilige' ervaring van het gevecht, de mystiek van de oorlog, indringender beschreven dan Jünger – zonder de verschrikking van het front te verzwijgen of zelfs maar af te zwakken. In *Stablgewittern* (1920) is een van de beste, maar ook een van de meest grimmige verslagen van het leven in de loopgraven.

Dat gaat bijvoorbeeld zo: 'Ik sprong in de ochtendnevel uit de loopgraaf en stond voor een verschrompeld Frans lijk. Vissig, in ontbinding verkerend vlees glansde groenwit in het aan flarden gescheurde uniform. Toen ik me omdraaide, deinsde ik ontzet terug - naast me hurkte een gestalte tegen een boom. Hij droeg het

⁵ Rudolf Otto. *Das Heilige*. Gotha, 1917. Otto heeft het niet over de oorlog in verband met het heilige; het verband wordt gelegd door Caillois.

⁶ Roger Caillois. *L'homme et le sacré*, pp. 216-218.

glimmende Franse lederwerk en op zijn rug nog zijn hoogopgepakte ransel, bekroond door een ronde kookpan. Lege oogkassen en een paar plukken haar op de zwart-bruine schedel verraadden dat ik hier niet met een levende te maken had'.⁷

Het plastische karakter van de beschrijving suggereert bij de schrijver een zeker genoegen. Inderdaad heeft Jünger zijn boek mede geschreven om burgerlijke lezers te provoceren, en om te laten zien hoezeer hijzelf alle burgerlijke vooroordelen had afgeschud. De oorlog, die hij als negentienjarige romanticus betrad, op zoek naar avontuur, had van hem een ander mens gemaakt. Niet langer een romanticus, maar een man van *berauschender Nüchternheit* en 'heroïsch realisme', gehard door de strijd, gewend aan de grootste gruwelen en in staat om daar plezier aan te ontlenuen. De ware strijders, de moderne 'landsknechten', bewezen door hun speelse gedrag boven de verschrikking te staan. Tussen de puinhopen liepen ze voor de lol rond in vrouwenkleding en met rode paraplu's, ze vielen aan terwijl ze ondertussen aan het voetballen waren of jongleerden zo behendig met handgranaten dat ze zelf niet geraakt werden als de granaat boven hun hoofd ontplofte. Op deze manier dreven zij de 'enige idee die mannen betaamt' tot in het paradoxale op de spits, de idee 'dat de materie niets is en de geest alles'.⁸

In een dergelijke passage (uit *Der Kampf als inneres Erlebnis*, 1922) lijkt Jünger Caillois' parallel tussen de oorlog en het feest te onderschrijven. Elders bevestigt hij eerder Freuds somberste vermoedens omtrent de menselijke behoefte om te vernietigen - alleen voor haat is in Jüngers wereldbeeld geen plaats, althans niet voor haat tegen de vijand, die hij naar eigen zeggen steeds had getracht 'als mens te waarderen al naar gelang de moed die hij in het gevecht betoonde'.⁹

Wat in de strijd wordt vernietigd, dat blijkt allereerst de burgerlijke beschaving te zijn en alle daaraan inherente geboden en remmingen. Met geestdrift begroet Jünger de ontketening van de driften in de roes van het gevecht: 'Als de golving van het leven terugveert tot de rode lijn van het primitieve, valt het masker: naakt als ooit breekt hij los, de oermens, de holbewoner, in heel de bandeloosheid van zijn ontketende driften [...] In de strijd, die alle saamhorigheid van de mens als de aan elkaar genaaide lompen van een bedelaar afrukt, stijgt het dier als geheimzinnig monster op van de bodem van de ziel. Daar schiet het omhoog als verterende vlam, als onweerstaanbare duizeling die de massa's in een roes brengt, een godheid, tronend boven de legerscharen'.¹⁰

Elders in *Der Kampf als inneres Erlebnis* schrijft Jünger over de 'extase' die de 'grote moed' deelt met de heilige, de dichter en de grote liefde. 'Daar jaagt geestdrift de mannelijkheid zozeer boven zichzelf uit dat het bloed kokend tegen de aderen springt en gloeiend door het hart schuimt. Het is een roes die alle roezen te buiten gaat, een ontketening die alle banden doet springen. Het is een razernij zonder

⁷ Ernst Jünger. *Oorlogsroes (In Stahlgewittern)*. Vertaling Nelleke van Maaren. Amsterdam, 2002, pp. 29-30.

⁸ Ernst Jünger. *Der Kampf als inneres Erlebnis in Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Essays I, Band 7: Betrachtungen zur Zeit*. Stuttgart, 1980, p. 60.

⁹ Ernst Jünger. *Oorlogsroes*, p. 69.

¹⁰ Ernst Jünger. *Der Kampf als inneres Erlebnis*, p. 15.

pardon en begrenzing, alleen te vergelijken met de krachten van de natuur. Dan is de mens als de bruisende storm, de kolkende zee en de brullende donder. Dan is hij versmolten in het al, hij smelt op de duistere poort van de dood af als een schot op het doel'.¹¹

Naderhand heeft Jünger deze extatische, grensoverschrijdende strijdlust in het teken gesteld van een extreem-rechts nationalisme. Inzet van de strijd zou een nieuw Duits *Reich* zijn geweest. Het was geen reactionair terugverlangen naar het Wilhelminische keizerrijk (dat had de oorlog terecht verloren en daarmee zijn wereldhistorische belang verspeeld), maar een vorm van Duits fascisme. 'Wij moesten de oorlog verliezen om de natie te winnen', zou een van Jüngers geestverwanten, Franz Schauwecker, later schrijven.¹² Vergelijkbare denkbeelden zijn te vinden bij Oswald Spengler, Arthur Moeller van den Bruck, Ernst von Salomon en Jüngers jongere broer Friedrich Georg, nationalistische intellectuelen die gewoonlijk worden aangeduid als de 'Conservatieve Revolutie'.¹³ Na de Eerste Wereldoorlog was het niet gedaan met de strijd, meenden zij, integendeel; de wereldoorlog was pas het begin van een toekomst vol oorlogen, met als inzet de wereldmacht. Daaraan moest alles worden aangepast. Sinds 1918 verkeerde de wereld in een toestand van 'totale mobilisatie' (zoals Jünger het in een essay uit 1930 noemde) - dat was het nieuwe, ongerieflijke gezicht van de moderne tijd. In de materiaalslagen van 14-18 had het zich voor het eerst laten zien.

In verband met de mystiek zijn de houding en de reflectie ten opzichte van de concrete strijd, de oorlog als 'innerlijke ervaring', het interessants. De speculaties over een toekomstig nieuw rijk (door Moeller van den Bruck al in 1923 het 'derde rijk' genoemd) mochten de gevechten een wereldhistorische zin verschaffen, met een helder onderscheid tussen doel en middelen - in het gevecht zelf was de verhouding tussen beide veel minder duidelijk. Bij de combattanten in de loopgraven waren de officiële oorlogsdoelen al snel uit het zicht verdwenen, herinnert Jünger zich. In de plaats daarvan kwam een nieuwe scheidslijn, die dwars door de fronten liep, de scheidslijn tussen degenen die opgewassen bleken tegen het nieuwe technische geweld en degenen die zich er tegen bleven verzetten. Het verschil was dat tussen *Bejahung* en *Verneinung*. Wie alleen oog had voor het eigen lijden, had de oorlog als een 'slaaf' ondergaan, maar wie de 'hogere beweging' aan den lijve had gevoeld, was een verheffende 'innerlijke ervaring' ten deel gevallen. Een ervaring met ook een esthetische dimensie: 'Alle doelen zijn vergankelijk', schrijft Jünger, 'alleen de beweging is eeuwig, en zij brengt onophoudelijk heerlijke en onbarmhartige schouwspelen voort. Zich in haar sublieme doelloosheid te verzinken als in een kunstwerk of als in de sterrenhemel, dat is slechts weinigen vergund'.¹⁴

Hoewel de oorlog onmiskenbaar steeds meer zijn eigen doel wordt, gaat het toch niet om een geperverteerde versie van *l'art pour l'art*. Niet de kunst is het doel,

¹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹² Franz Schauwecker. *Aufbruch der Nation*. Berlin, 1930, p. 410.

¹³ Zie hierover o.a. Armin Mohler. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. 4. Aufl. Darmstadt, 1994.

¹⁴ Ernst Jünger. *Der Kampf als inneres Erlebnis*, p. 103.

maar het leven zelf en de 'hogere beweging' daarvan. Die laat zich ervaren in het vuur van de strijd, wanneer de mens weer contact maakt met wat Jünger later het 'elementaire' zal noemen, de bodem of de chaos waaruit het leven zich aldoor vernieuwt. Het is zijn versie van het 'Dionysische' (Nietzsche), waarin destructie en creatie ook altijd samengaan. Wie dit ervaart, stijgt boven zichzelf uit, zoals in elke sublieme ervaring. 'Niet *waarvoor* wij strijden is het wezenlijke, maar *hoe* wij strijden', schrijft Jünger.¹⁵ De strijd moet worden gestreden met totale overgave, onvoorwaardelijke inzet. De intensiteit van de ervaring is belangrijker dan waar de strijd toe leidt. Het is Jünger te doen om een immanente transcendentie, die de mens verheft, ook als hij eraan zou bezwijken.

Daar zit de 'geest' die de materie overwint. Geest is hier niet in strijd met drift of instinct - alles staat in het teken van de menselijke transcendentie, gericht tegen de reductie van de mens tot machine. Het blijft een paradoxaal contrast met de moderne oorlogsomstandigheden die juist daarop uit lijken te zijn. Maar, redeneert Jünger, wie uit vrije wil met de beweging meegaat, schept daardoor de voorwaarden om het louter mechanische te boven te komen. De oorlog wordt zijn ultieme beproeving, hij haalt het uiterste uit de strijd en betreedt het domein van het heilige. 'Wat zou er ook heiliger kunnen zijn dan de strijdende mens? Een god?'¹⁶ Zo ziet volgens Jünger de mystiek van de oorlog eruit.

Wat Ernst Jünger beschrijft is de meest extreme – idealistische en in wezen toch weer heel romantische - versie van wat soldaten kunnen ervaren, die oprecht plezier aan hun *métier* beleven. Het is een aspect van de oorlog waarmee het bijna verplichte pacifisme in de huidige westerse wereld geen rekening houdt, net zo min als het dat doet met de menselijke behoefte aan geweld, al dan niet gevoed door van Freuds agressie- en doodsdrijf. Wat zo wordt ontkend is de oorlog als onuitroeibare menselijke mogelijkheid. Vandaar de verbazing en zelfs geschoktheid, nu op allerlei plekken het oorlogsgeweld oplaait. In Afrika, in het Midden-Oosten, in Oekraïne - opeens zijn ze er weer, in verrassend groten getale, de strijdlustige mannen die genoeg scheppen in moorden, plunderen, verkrachten, vaak met even absolute én vage doelen als destijds Jünger en zijn trawanten. Deze oorlogslust is wellicht alleen te begrijpen als we de 'mystieke' dimensie ervan onder ogen zien.

Zelf hebben we het hartstochtelijke geweld hygiënisch opgeborgen in ons amusement. Wat er gebeurt in de eindeloze stroom van thrillers, horror- en actiefilms waarmee we ons plegen te vermaken, is vaak veel erger dan wat de werkelijkheid te zien geeft. Dat het een fictie is en het ander niet, markeert het verschil tussen een *slasher*movie en een onthoofdingsvideo. Maar misschien is het verschil ook vooral een kwestie van vormgeving - voor ons, uiteraard niet voor de daders en slachtoffers. Dat hoeft geen reden te zijn om zelf eveneens in gewelddadige mystici te veranderen, we doen er alleen goed aan om terdege te beseffen dat deze mystiek bij het leven hoort

¹⁵ *Ibid.*, p.74.

¹⁶ *Ibid.*, p.48.

en niet alleen bij het - imaginaire - amusement. Ook wie niet met een *bejahende* instelling ten strijde trekt, moet er serieus rekening mee houden dat deze instelling die van zijn vijand kan zijn.

En dan is het de vraag of het mentaliteitsverschil zich laat compenseren door technische suprematie. Of dat een 'mystieke' geest à la Jünger superieur kan zijn aan zelfs de meest geavanceerde militaire technologie. Is de *drone* een adequate reactie op de oorlogsmystiek? Is de beschaving sterker dan het 'elementaire' geweld? Niets garandeert dat het antwoord op deze vraag *ja* zal zijn - uitgezonderd de inzet van alles en iedereen vernietigende nucleaire wapens.

(*Extaze*, Jrg. 11, 2014, nr. 3)