

SVETA VOJNA IN TOTALNA MOBILIZACIJA

Uvod

181

Z vidika metafizike, ki jo preoblikuje eshatologija, strategije upora proti »modernemu svetu« bodisi vzamejo formo nove organizacije sveta v skladu s svetom bodisi nasprotujejo svetu samemu. Prvo stališče sprejme metafiziko, kjer svet – tj. razne materialistične, naturalistične ali fizikalne obravnave – izčrpa metafiziko. Apokaliptična preobrazba – npr. koncept revolucije pri Marxu – je povsem imanentna svetu. Drugo stališče se sklada z izvornim smislom apokalipse. Po Taubesovih besedah se apokalipticizem začne s tem, da »božji svet ... absolutni onkraj, zunaj tega sveta ... zreducira svet na zaprt sistem, ki vrtoglavo obkroži vse, kar je vključeno in izgubljeno v svetu, toda svet je še vedno izpostavljen kot končen.«¹ Če zunaj tega sveta oziroma forma sakralnega, ki ji pripada status absoluta, opredeli prvotni uvid apokaliptičnega, svet nikoli ni fundamentalen za apokalipticizem. Apokalipticizem brez te skrajne transcendence je njegova popačena forma, po kateri izgine metafizična zasnova apokaliptičnega in eshatološkega.

¹ Taubes, 2009, 27.

Koncept smrti boga povzame to izginotje. »V besedah ‘Bog je mrtev’ je ime Bog – mišljeno bistveno – nadčutni svet idealov, ki vsebujejo nad zemeljskim življenjem obstoječi cilj življenja, ki ga tako določajo od zgoraj in nekako od zunaj.«² (Heidegger) Smrt boga kot smrt tistega, kar je nad, je smrt nesvetovne določitve sveta, in potemtaka smrt tistega, kar določa svet od zunaj. Po smrti boga zemeljsko življenje oziroma svet postane njegov lastni izvor. Svet zanika svojo končnost, medtem ko nič ne ostane onstran njega. Tradicionalni teološki koncept avtarkije³ namreč sedaj pripada svetu. Avtarkija boga je absolutna samozadostnost boga, ki obenem pomeni odvisnost stvarstva od boga za obstoj stvarstva, avtarkija sveta nasprotno pomeni, da zgolj svet je.

182

Jüngerjev koncept totalne mobilizacije je rehabilitacija svete vojne po smrti boga. Če se sveta vojna zgodovinsko vedno sklicuje na apokaliptični zunaj, ki obenem omeji svet, se rehabilitacija svete vojne po smrti boga prav tako zavezuje k celotnosti teh mej, toda brez vrnitve k teologijam, zanikanim s smrtjo boga. V *Totalni mobilizaciji* Junger razvije apokaliptični in eshatološki smisel absolutne vojne, ki se zoperstavi modernemu svetu, čeprav je ta forma vojne kot absolutna vojna dozdevno povsem povezana z modernostjo. Zaradi svojega izvora v »tehniko« in »napredku« je vojna totalne mobilizacije navidezno le simptom nove avtarkije. Totalna mobilizacija kot brezizjemnost tistega, kar je moč mobilizirati za vojno, se sklada z dojemanjem smrti boga, pri čemer božja smrt odstrani mejo tostranstvenega. A za Jüngerja razumevanje totalne mobilizacije kot simptoma svetovne avtarkije kaže zgolj na »znižano formo« totalne mobilizacije. *Frontelerbnis* »velike vojne«, ki se navsezadnje nanaša na absolutno vojno, je tako rekoč edini ostali pogoj *thaumazein* po smrti boga. Ta forma vojne kot absolutna vojna namiguje na transcendenco klasične metafizike (npr. skrajnost *epekeina tes ousias*), hkrati pa transcendenco preoblikuje nujnost smrti boga v nasprotju z nujnostjo njegovega življenja. Vojna totalne mobilizacije pristopi k tej preobraženi transcendenci preko svoje forme vojne kot absolutne vojne, s tem pa se približa

2 Heidegger, 2000, 151.

3 V terminih srednjeveške zahodne teologije: aseiteta.

absolutni smrti, ki je prisotna tudi v smrti boga kot smrti absoluta. Na podlagi tega absolutnega smisla smrti se vojna kot absolutna vojna obrne proti svetu, ki jo je navidezno porajal. Ta obrat oziroma »višja forma« totalne mobilizacije odstrani avtarkijo sveta. Absolutna vojna vzeta kot sveta vojna problematizira določitev totalne mobilizacije s strani svetovne avtarkije, saj uvede absolutno smrt, ki vključi smrt sveta. Kolikor avtarkija sveta izbriše sleherni koncept transcendence, vojna v smislu edinega odprtja naproti transcendeni glede svetovne avtarkije pomeni, da ta forma vojne kot absolutna vojna grozi svetovni avtarkiji od eksteriornosti. Višja forma totalne mobilizacije kot absolutna apokaliptična in eshatološka smrt, ki jo razkrije absolutna vojna, kaže na transcendentni zunaj do svetovne avtarkije, obenem pa prvo prekliče slednje.

Zunaj totalne mobilizacije Jünger poudari na raznih mestih v eponimnem tekstu, kjer uvede koncept: »herojskem duhu nasprotuje, da bi podobo vojne iskal v obzorjih, ki bi jih lahko določalo človekovo delovanje«⁴ ter »totalne mobilizacije namreč ne izvajamo toliko mi, kolikor se izvaja sama.«⁵ Medtem ko totalna mobilizacija navidezno odseva (samo)immanentno določitev svetovne avtarkije, pa višja forma totalne mobilizacije išče izvor določitve v zunanjem do tega, kar prisvoji in lahko prisvoji človek oziroma svet. Povsem epigealna vojna totalne mobilizacije kot tehnike sledi svojemu izvoru do svetovnega kraljestva, ki je postalo nebeško kraljestvo na zemlji. Nasprotno pa totalna mobilizacija kot sveta vojna po smrti boga predvideva koncept transcendence, ki ne izgine po smrti boga. Tovrstna konceptualizacija vojne je prag tega koncepta transcendence.

1.

Svet po smrti boga napoveduje nemožnost svete vojne, katere zavezanost k transcendeni je vse razen nerazpoznavna. A zahtevana zavezanost k svetu po smrti boga, iz katere se rehabilitacija svete vojne nato razvije, tj. forma vojne

4 Jünger, 1997, 79.

5 Ibid., 79.

sveta po smrti boga kot absolutna vojna, pomeni, da je ta svet obenem »dogodek kozmične vrste«. ⁶ Nujnost rehabilitacije prav tako vznikne iz nezadostnosti sveta po smrti boga glede dojetanja kozmične in navsezadnje metafizične pomembnosti, ki obstaja v njem. S tem pa je njegova meja tudi označena. Vojna kot sveta vojna po smrti boga povzame zaporednost teh premis, kakor tudi oriše prehod od prvega do drugega določilnega elementa. Vojna oziroma *Frontelerbnis*, ki sproži delo Jüngerja, ni imanentna h konstituiranim elementom sveta, ki navidezno omogoča »posebno naravo njene velike katastrofe«. ⁷ Takšna forma vojne razkrije prividno nujnost katere koli imanentne vezi.

184

Svet po smrti boga je mišljen preko njegove forme vojne kot totalne mobilizacije. Toda možni opis totalne mobilizacije kot svete vojne zlomi domnevno korespondenco med svetom in njegovo formo vojne. A) Vojno kot totalno mobilizacijo, izhajajočo iz svetovne avtarkije, po kateri je mobilizacija brezmejna, se pravi, da je svet brezmejen, predvideva smrt boga kot razveljavitev transcendence, ki bi označila to mejo. B) Vojna kot totalna mobilizacija po smrti boga postavi brezizjemnost glede svoje mobilizacije, medtem ko prav oblika brezizjemnosti predpostavi brezizjemnost sveta. Ta neteološka avtarkija se sklada z vrstami ontologij, ki promulgirajo po smrti boga (npr. univokalne ontologije, ontologije imanence, ontologije nastajanja/sile, materialistične ontologije, naturalistične ontologije) ter ohranijo pomanjkanje izjeme v njihovih dometih na podlagi pomanjkanja izjeme v ontološkem samem. Ne glede na določeno obravnavo biti ali konceptualnih analogov za bit, tj. materija, svet, narava, je skupni aksiom tega pomanjkanja izjeme povsem imanentna ontološka enoznačnost: »bit se izreka v enem in istem smislu za vse«. ⁸ C) Kolikor brezizjemna forma vojne kot totalna mobilizacija sveta po smrti boga postavi brezizjemnost vojne v skladu z brezizjemnostjo sveta, sveta vojna po smrti boga kot drugo ime za

⁶ Ibid., 79.

⁷ Ibid., 79.

⁸ Deleuze in Guattari, 1999, 87.

totalno mobilizacijo nasprotno razdvoji vojno od sveta, s tem pa prekine svetovno oziroma ontološko (nad)determinacijo. Ta razdvojitev je vpeljana brez boga. Sveta vojna po smrti boga izhaja iz koncepta transcendence, ki se ne nanaša na predhodni absolut boga kakor tudi ne na svet, ki navidezno preostane kot edini absolut po božji smrti. Izpostavljanje fundamentalnega značaja sveta po smrti boga preko vojne kaže na meje sveta in potemtakem na njegovo deabsolutizacijo. Izguba svetovne avtarkije je (ne)sorazmerna z rehabilitacijo svete vojne, ki se odpira naproti resnici, ki si je svet ne more prisvojiti.

Zgodovinska dimenzija rehabilitacije ni odločilna, niti določene eksigence, med katerimi se pojavi rehabilitacija in na katere ukrepa. Rehabilitaciji tu pripada nujnost, da prekliče taiste eksigence. Iz tega izhaja strogi in šibki smisel rehabilitacije. V njenem šibkem smislu koncept X postane neraben zaradi logike koncepta Y; ta sodba je napačna, saj je moč sintetizirati X v skladu z logiko Y. Nasprotno, njena močna oblika trdi, da je razveljavitev oziroma asimilacija X-a neupravičena, medtem ko kaže na meje eksigence same. Iti onkraj eksigence pomeni razveljaviti eksigenco. Zato rehabilitacija ni povratak. Postavitev svete vojne po smrti boga izključi »napačni romanticizem«, ki ohranja določeno obliko življenja. A ker se rehabilitacija obenem sklicuje na neko varianto antecedence, pri njej ne gre za instanco novosti (tj. dogodek ali tudi formo »supervencije«). Novost izhaja iz (svetovne) ontologije, ki sovpada z ontološko brezizjemnostjo totalne mobilizacije oziroma avtarkije sveta. Ontologije novosti oziroma dogodka se skladajo z brezizjemnimi oziroma enoznačnimi ontologijami, saj se pomembnost dogodka, oziroma novosti, ujema z izvorno točko enoznačnosti, ki izključi izjemo na fundamentalni ontološki ravni. Na podlagi tega, da ontologija nima izjem, koncept razlike, ki nekako razdre ontološki monizem, postane odločilen zavoljo novosti oziroma intenzivnosti razlike. Rehabilitacija nasprotno vključi asimetrično teorijo vzročnosti oziroma določitve, po kateri nepartikularni nevzročno vzniknejo med partikularnimi, prvo pa potem odstrani slednje. Rehabilitacija razkrije prividne nujnosti z aperiodičnimi izbruhi globlje nujnosti. S svojo razgradnjo navidezno nujne eksigence partikularnih, rehabilitacija svete vojne po smrti boga namreč porine svet- sledeč militantni parsimoniji Jüngerjeve

misli – do skrajnega roba ničnosti. Likvidacija sveta preko vojne dovrši logiko sveta, v tem pa je nenujnost prividne svetovne avtarkije ter eksteriornost, ki je izvor te nenujnosti. Po smrti boga je nihilizem sveta v smislu subjektivnega rodilnika (tj. obstaja zgolj svet) površje globljega nihilizma, ki izpostavi nenujnost sveta. Pri tem metafizičnem nihilizmu svet ne more vsebovati logike za svojo nenujnost brez prekoračenja teiste nenujnosti. Nihilizem nenujnosti sveta tu sklene inflacionarni pojem resnice, ki jo je zaradi njene eksteriornosti k ne zgolj kateri koli zgodovinski partikularnosti, temveč tudi k svetu, moč imenovati klasična oziroma metafizična. Prelom z nekakšno tradicionalno deklaracijo kakor tudi odstranitvijo plitkosti svetovne realnosti je v tem, da če je nekoč bilo odprtje naproti tej resnici dostopno za človeka preko raznih hierofanij ali hipostaz boga oziroma transcendence, je sedaj dostopno zgolj preko vojne. Ta zasuk ne navsezadnje razveljavi metafizične resnice, ki je zunanja svetu, temveč kaže na minljivost mišljenja glede absoluta, s katerim nikoli ni bilo enako. Pridevnik »sveta« glede vojne ter metafizični in transcendentni smisel totalne mobilizacije odstrani vezi sveta, na katerem se ta vojna navidezno zgodi. Ohranitev transcendence po smrti boga pomeni, da se tudi brez boga svet ne more razširiti, da bi si prisvojil kraj transcendence, oziroma, da je moč postaviti transcendenco kot kraj v skladu z breizjemnostjo in enoznačnostjo sveta oziroma biti. Črta neprečkanja ostane cela za ta isti svet, z bogom ali brez njega. Za Jüngerja rehabilitacija svete vojne oriše to črto zoper nemožnosti transcendence, črta kot rez pa obenem porine nemožnost transcendence do njene skrajnosti in jo prav tako preobrne proti svetu.

186

Razne pejorativne besede proti Jüngerjevi hagiografiji »mistične vojne« (Benjamin) izgubijo ostrost, ki jim jo pripiše svetovna avtarkija takrat, ko je mistično vzeto kot tisto, kar oporeka vsaki absolutizaciji sveta. Nujnost opozicije svetu in njegovi logiki je osnovna karakteristika svete vojne. A v skladu s postopkom rehabilitacije, tu ne gre za negativno svobodo od sveta, saj je s tega uvida nujnost sveta na novo vpeljana kot pogoj za sveto vojno. Sveta vojna

po smrti boga ohrani absolutno enostransko⁹ formo vojne »v imenu nečesa«, a tu vojna ni v imenu boga kakor tudi ne sveta.

2.

Skupna teoretična zavezanost tako imenovanega »nemškega konservatizma«, ki se je pojavil med *interbellum* prve in druge svetovne vojne in mu pripadajo misleci, kot so Schmitt, Heidegger in Jünger, je morda v tem, da se posvečajo misli eksteriornosti glede sveta. To eksteriornost izvajajo zoper obravnavo smrti boga, ki pusti zgolj svet.¹⁰ Medtem ko je tu eksteriornost – ki jo je moč imenovati transcendenca, odvisna od skrajnosti njenega koncepta – kot enostranska eksteriornost glede modernizma po definiciji tuja logiki slednjega, pa obenem ne le označi vrnitve k transcendentnemu božanstvu, ki obstaja pred različnimi desakralizacijami, ki se splošno pripadajo modernizmu. Izvirnost te vrste konservatizma je v tem, da zavrne modernizem v skladu z imperativom, da je potrebno misliti instance eksteriornosti oziroma transcendence, ki niso bile razveljavljene s smrtjo boga. Za Schmitta je torej moč reči, da eksteriornost prevzame obliko odločitve, ki vznikne »iz ničnosti« glede buržuaznega diskurza in domnevne razširjenosti njegovih lastnih normativov; Heidegger pa postavi bit zunanjost k nihilističnemu modernizmu, ki razpozna zgolj bivajoča; medtem ko za Jüngerja radikalizirani koncept vojne kot totalne mobilizacije kaže na eksteriornost od modernističnega napredka, ki navidezno poraja absolutno formo vojne totalne mobilizacije.

9 Koncept »enostranskosti« uporabljamo v smislu Laruela: ne gre za dialektično recipročno določitev med dvema elementoma (npr. subjekt in »zunanji« svet, saj obstoj subjekta določa to, kar je »zunaj«, medtem ko je morda subjekt nenujen, se pravi, subjekt je morda kontingenten, tako da je vsako realistično stališče nemogoče), temveč označi asimetrijo med tipičnimi »dialektičnimi« pari. Takšna interpretacija Laruellove enostranskosti je namreč modalistična interpretacija enostranskosti.

10 Vzemimo, da je misel transcendence bolj transcendentne od boga splošna tendenca nemške filozofije oziroma teologije: na primer Eckhart in Boehme in njun koncept *Gottheit* in *abgrund*, ki sta prvotnejša od boga.

Jüngerjeva varianta eksteriornosti je navidezno najbližja modernemu svetu. Formo vojne totalne mobilizacije poraja tehnični napredek modernizma v skladu z neteološko avtarkijo sveta. V tem smislu se da razumeti Heideggerjevo diagnozo Jüngerja brez osnov Heideggerjeve ontologije in njegove interpretacije metafizike, tj. da je Jünger uspešno predstavil nihilizem, obenem pa ni mogel misliti onkraj njega. Toda takšna bližina ne kaže nujno na komplicitnost. Logika vezi eksteriornosti in vojne s tega uvida izhaja iz vezi tehnike z Jüngerjevo formo eksteriornosti kot totalne mobilizacije, saj le-ta mora biti v zadnji instanci nasilna forma eksteriornosti, da bi se odtrgala od te vezi. Totalna mobilizacija, ki poraja vojno anihilacijo »brez precedence«, predvideva anihilacijo sveta, ki jo je omogočil. Brezizjemna mobilizacija totalne mobilizacije za vojno označi preokret, pri čemer totalna mobilizacija kot vojna anihilacije odstrani brezizjemno mobilizacijo. Tu gre za preobrazbo in posledice te preobrazbe totalnosti, prisotne v »nižji formi« k totalnosti, ki je prisotna v »višji formi«.

188

Vojna anihilacije, ki bi povzročila svetovno anihilacijo, je splošno vzeta kot nekakšna izguba nadzora s strani tehnike. »Izumrtje« absolutne vojne v smislu Clausewitza sedaj postane možnost modernega sveta oziroma njegove politične odločitve. Virilio je opisoval tovrstno anihilacijo kot pomembnost nezgode za modernizem, se pravi, da tehnika lahko izvrši svoje uničenje.¹¹ A pri tej obravnavi je anihilacija zgolj kontingentna možnost modernizma. Za razliko od Virilia, Jüngerjeva obravnava vojne in vojne anihilacije, v kolikor se sklada s formo eksteriornosti do modernizma, vpelje nujnost, ki ni lastna tistemu, kar jo navidezno povzroča. Poizkus tu je postaviti kontingentnost kot nujnost. Vojna anihilacije uvede v svoji dovršeni formi absolutno smrt, ki se – kot absolut – izogiba svoji rekapitulaciji kot zgolj kontingentnemu izidu. Eksteriornosti absolutne smrti ni moč zreducirati na svet. V bližini višje forme totalne mobilizacije z absolutnim smislom smrti, iz katere sledi eksteriornost k svetu, absolutna smrt sedaj ni kontingentna možnost sveta, saj razveljavi njegovo nujnost na bolj fundamentalni ravni. Možno izumrtje sveta ni lastna možnost sveta. V tej nujnosti smrti – v

11 Virilio, 1997.

nasprotju z nujnostjo sveta – se totalna mobilizacija približuje absolutni smrti zaradi bližine smrti sveta, ki ni zgolj kontingentna smrt sveta, temveč kaže smrt samo kot zunaj, ki je nujen.

Deleuzov in Guattarijev koncept »zunaj« lahko prispeva razvoju te interpretacije, ker se izmuzne svoji določitvi s strani tistega, od katerega je zunaj. Pri zunaj gre za »tisto, kar mora biti mišljeno, in tisto, česar se ne da misliti ... je najbolj intimno v misli, pa vendar absolutni Zunaj.«¹² V tem je enostranski smisel zunaj. Relacionalni prostor notranjega in zunanjega ne dojema atopičnega »neprostora« zunaj, se pravi, njegova nereducibilnost oziroma nerelacionalnost, ki je njegova absolutnost: »Zunaj, ki je dlje od vsega zunanjega sveta, saj obstaja znotraj, ki je globlji od vsakega notranjega sveta: to je imanenca, »intimnost kot Zunaj, eksteriornost, ki je postala vdor, ki duši in obrat enega in drugega.«¹³ Zunaj, ki ga ne določa tisto, kateremu je zunaj, hkrati vključi bližino »znotraj« v smislu, da v svoji tujosti misli zunaj omogoči misel. To je imanenca zunaj, saj je le-ta prav enoznačnost, ki odstrani razcepitev notranjega in zunanjega, tj. »bit se izreka v enem in istem smislu.«¹⁴ Zato za Deleuza in Guattarija zunaj ni transcendenca. Transcendenca kaže na varianta zunaj, ki se, kot transcendenten glede sveta, ontološko razlikuje (npr. drugačen ontološki status boga) od sveta in prav tako prekorači ontološko enoznačnost. A zunaj totalne mobilizacije ni odvisen od razcepa na ontološki ravni, ki odstrani ontološko enoznačnost. Koncept absolutne smrti predstavi ontološko enoznačnost kot ontološko nenujnost. Zunaj, ki ga koncept absolutne vojne inferira, zaradi svoje bližine absolutni smrti oziroma brezizjemni ontološki smrti pomeni, da je zunaj razumljen bolj kot modalnosti nujnosti in kontingentnosti oziroma nenujnost, ki vpelje transcendenco zunaj. Transcendenca ne naznači »zunanjega sveta«, temveč kaže na nujnost zunaj in nenujnost sveta. Nenujnost sveta vedno »vertikalno« vodi do transcendence, saj je brezizjemna ontološka nenujnost simptom neprivativne neontološke nujnosti.

12 Deleuze in Guattari, 1999, 63.

13 Ibid., 64.

14 Ibid., 87.

Nenujnost sveta oziroma ontološkega pripelje do nujnosti, ločene od tistega, kar je nenujno.¹⁵

Z vzponom *Materialschlacten*, ki pospešuje nasilje, katerega brezizjemnost je dozdevno neločljiva od vojne anihilacije in absolutne smrti, smrt vendarle ni fundamentalna za tehniko, temveč le označuje slučajno brezobzirnost povsem imanentne smrti. S tem pa podredi in navsezadnje ovira tako nujnost kakor tudi absolutnost smrti. Zaradi njene domnevne samozadostnosti tehnika oziroma svet po smrti boga postavi svojo (kontingentno) smrt kot imanentno sami sebi. Totalna mobilizacija v svoji višji formi kot zunaj smrti, ki se sklicuje na nujnost, obrne ta vektor določitve: »Medtem ko sem padal, sem videl gladke bele kamenčke na blatni cesti; njihova razporeditev je imela smisel, nujna je bila kot razporeditev zvezd, vsekakor je bila v njej skrita velika modrost. To me je zadevalo, bilo je pomembneje od pokola, ki je potekal vsepovsod okoli mene.« Vojna v smislu kontingentnega pokola je disimulativna kontingentnost, ker skriva nujnost smrti. Vojna kot onemogočenje kontingentnosti zavoljo nujnosti smrti se odreče imanentni samozadostnosti sveta, ki dojema smrt kot možnost na podlagi enoznačnosti možnosti, po kateri je smrt zgolj ena možnost med ostalimi. V povsem Heideggerjanskem smislu smrt za Jüngerja ni enoznačna možnost, saj jo v zadnji instanci razveljavi. Obrat od kontingentne možnosti k nujnosti odstrani kontingentnost samo, ta odstranitev pa premesti imanenco smrti. Nujnost, konsistentna s to smrtjo, je nenujnost navideznega »vzroka«, se pravi, nenujnost tehnike oziroma sveta kot zunaj do slednjega. Enostranskost zunaj je v tem, da preko vojne in smrti postane kontingentnost neprivativna nenujnost ter kot neprivativna nenujnost le-ta sedaj kaže na nujnost. Nenujnost

190

15 Sledeč Deleuzu in Guattariju Negarestani (2008) in Guha (2010) razvijata koncept vojne v skladu z Zunaj, tj. v nasprotju s Clausewitzem država ne določa vojne, slednja pa kaže na Zunaj. Vendar pa Zunaj predstavi v Deleuzovskem smislu, njun cilj namreč je, da ohranita ontološko enoznačnost oziroma imanenco. Država je simptom ontološke ekvivokalnosti; v kolikor vojna destabilizira državo, prva kljubuje slednji. Jüngerjeva rehabilitacija vojne se torej razlikuje, toda ne na ravni ontološke enoznačnosti. Kljubuje vezi med ontološko enoznačnostjo in imanenco, saj ontološka enoznačnost, vzeta kot ontološka nenujnost, inferira neontološko oziroma meontološko transcendenco.

ne vsebuje lastne nenujnosti brez svoje kršitve. Niz kontingentnost-nenujnost-nujnost označi nujnost kot zunaj zavoljo transcendentnega jedra nenujnosti. Kontingentnosti so ločene od imanentne prisvojitve kontingentnosti s postavljeno distinkcijo med kontingentnostjo in nenujnostjo, nenujnost pa prav tako indicira zunaj. Kontingentnost tistega, kar je, je sedaj razumljena kot nenujnost tistega, kar je. Nenujnost kaže na nujnost, ki je *eo ipso* transcendentna glede nenujnega. Premik od nižje do višje forme totalne mobilizacije je preobrazba kontingentnega v nenujno, po kateri je nenujno prelomljeno z »vertikalnostjo« nujnosti, transcendentno glede nenujnega.¹⁶

Avicenna je bil prvi, ki je uvedel tovrstno modalno logiko, da bi tako ponudil dokaz za obstoj boga onstran sveta. Kontingentnost sveta kaže na transcendenco, kolikor po definiciji predstavi, da svetu primanjkuje samozadostnosti glede njegovega obstoja. Kontingentnosti manjka avtarkija ker je po Avicenni to, kar je kontingentno, bodisi nemogoče bodisi mora biti. To, da svet je, inferira nujni obstoj Boga. Vpeljava nenujnosti v to logiko pomeni, da ne izhajamo iz problematike kontingentnega obstoja, temveč postavimo, da obstoj ni tisto, kar je fundamentalno za svet. Nenujnost sveta ne vodi do nujnosti, ki utemelji obstoj, temveč k transcendentni nujnosti, ki je ni moč povzeti v skladu z obstojem oziroma s konceptom biti. Ta nenujnost kot neprivativna nenujnost vertikalno uvede transcendenco, neodvisno od prividne nujnosti biti. Absolutna smrt oziroma smrt boga se izogne pripisu nujnosti k slehernemu ontološkemu konceptu, saj je absolutna smrt absolutna ontološka nenujnost. To je absolutni nič smrti boga kot absolutna smrt. Nižja forma totalne mobilizacije je utemeljena na ontološki nujnosti, višja forma pa postavi ontološko nenujnost, ki kaže na zunaj neontološke transcendence.

Z vključitvijo nižje in višje forme koncept totalne mobilizacije vsebuje svojo lastno disimulacijo, toda prav zato antagonizem v konceptu ni dialektika. Nižja

16 To zaporednost oziroma niz kontingentnost-nenujnost-nujnost lahko razumemo kot ravne površja in globine pri Jüngerjevem konceptu »stereoskopičnega vida« cf. 2012.

mobilizacija je važna zgolj, v kolikor razkrije enostranskost višje mobilizacije. Distinkcija nižje in višje mobilizacije ne vzdrži reciprokalnega odnosa med dvema formama, vrzel med formama pa tudi ni odločilna. Fundamentalna asimetrija med njima namreč obstaja. Čeprav Jünger včasih opisuje razliko med nižjo in višjo mobilizacijo v *Totalni mobilizaciji* kot dialektiko, če pa sta, za razliko od tega, obe obliki vzeti kot kontingentnost in nujnost, pri čemer je kontingentnost bolj natančno postavljena kot nenujnost, ki navsezadnje kaže na nujnost, je dialektični značaj prekoračen. Nujnost smrti v absolutnem smislu enostranskega zunaj k svetu ohrani nenujnost sveta, v skladu z enostransko eksteriornostjo pa totalna mobilizacija v svoji višji formi odstrani kontingentni (ne)vzrok sveta. Kontingentnost postane nenujnost, saj kontingentnost sveta implicira internalizacijo svoje kontingentnosti, nasprotno pa nenujnost sveta kaže na zunaj k svetu. Svet ne more vključiti svoje nenujnosti brez njene pretvorbe v nujnost, s čimer oporeka nenujnost. Enostranska določitev zunaj k ontološkemu je neprivativna neontološka absolutna smrt.

192

Redukcija tovrstne konceptualizacije absolutne smrti na fatalistični determinizem ali tradicionalno vez med vojaško kasto in kultom smrti prezre zavezanost k smrti boga v tej obravnavi. Koncept absoluta tu se sklicuje na smrt boga kot smrt absoluta. Smrt absoluta uvede brezizjemno in nujno smrt, ker se v ubranosti med absolutom in smrtjo bog sooča s svojo nenujnostjo. Totalna mobilizacija v zadnji instanci ni nižja mobilizacija oziroma totalna mobilizacija sveta, temveč je višja mobilizacija čistega zunaj k taistemu svetu v formi smrti sveta od zunaj. Vojna po smrti boga kaže na zunaj smrti, pri čemer smrt boga pomeni, da se nenujnost sveta ne prisodi bogu, obenem pa ohrani enostranski zunaj kot nujnost. Nujnost smrti, ki je absolutna smrt, je nezadostnost sveta, da bi v nekem spinozovskem smislu postavil svojo smrt kot imanentno *causa sui*. Vojna anihilacije odpre proti nujnosti absolutne smrti ter uvede čisto novost smrti sveta. A ta novost se razkrije kot nujna resnica, ki se je vedno in se vedno bo izogibala svetu, ker je absolutni zunaj k svetu.

V *Totalni mobilizaciji* Jünger razvije koncept zunaj takole: »Tehnična plat totalne mobilizacije ni odločilna. Njena predpostavka, tako kot predpostavka sleherne tehnike, leži globlje: na tem mestu bi jo radi poimenovali pripravljenost.«¹⁷ V nasprotju z imanentno samozadostnostjo površja tehnike, formulacija »pripravljenost« prekine površje s svojo nedovršenostjo. Nedovršenost, prisotna v pomenu pripravljenosti kot pripravljenosti za X, implicira na neznano nameravanega stanja pripravljenosti. To, da se za Jüngerja stanje pripravljenosti sklada s pripravljenostjo za vojno, ne prekorači nedovršenosti ali neznanega pripravljenosti. V skladu z zunaj totalne mobilizacije je pripravljenost za vojno, ki je navsezadnje pripravljenost za smrt v njeni absolutni formi, usmeritev naproti zunaj. Stanje pripravljenosti preplavi površje z zunaj oziroma vpelje enostransko neznano glede površja. Zaradi navidezne razširjenosti totalne mobilizacije v njeni nižji formi, izhajajoče iz ontološke enoznačnosti kot pogoja za brezizjemno mobilizacijo, je pripravljenost za vojno pripravljenost za absolutno smrt zunaj k ontološkemu, kolikor neontološka eksteriornost razveljavi samozadostnost mobilizacije oziroma ontološko samozadostnost.

Ontološka samozadostnost se ujema z disimulativno formo pripravljenosti tehnike. Ta ni pripravljenost za zunaj, saj bi bila s tem samozadostnost tehnike ustavljena. Pri tej nižji formi je tehnika sama pripravljenost. Pripravljenost tu izhaja iz taiste samozadostnosti. Nižja mobilizacija kot tehnika »prežema (vojno) z duhom napredka«,¹⁸ se pravi, tehnika je tu ponarejena pripravljenost napredka, ki se »razpotegne v neskončnost.«¹⁹ Ko napredek vstopi v krvni tok vojne, postane domnevna imanentna neskončnost tehnične strani odločilna. Tehnika je brezizjemna ontološka enoznačnost kot predpogoj totalne mobilizacije oziroma mobilizacije sveta, nižja forma totalne mobilizacije pa je samomobilizacija sveta v skladu z njegovo avtarkijo. Zato je moč povzeti samozadostno totalno mobilizacijo tehnike kot ontološko samozadostnost. Zaradi ontološke

17 Jünger, 1997, 84.

18 Ibid., 78.

19 Ibid., 80.

samozadostnosti, ki poraja brezmejno mobilizacijo, zunaj k biti ni. Tehnika je dialektična pripravljenost na sebi in za sebe, ki obenem negira zunaj, saj prvo določa slednje. Ontološka vojna totalne mobilizacije tehnike je samorazširjenje v neskončnosti, ta ukrep pa dovoli ontološka enoznačnost. Absolutna smrt kot enostranski zunaj k ontološki enoznačnosti je neprivativni zunaj k ontološki enoznačnosti. Anihilacija absolutne smrti prekaša anihilirano ter kaže zunaj anihiliranemu. Medtem ko absolutna smrt enostranskega zunaj k brezizjemni ontološki enoznačnosti vendar vključi ontološko enoznačnost v brezizjemnosti smrti oziroma ontološke nenujnosti, pa le-ta obenem indicira enostranski zunaj neontološkega, ki je nujno v nasprotju z ontološkim. Preokret vojne od logike tehnike oziroma prividne svetovne avtarkije napram absolutni smrti odstrani nujnost sveta z ločitvijo smrti sveta od nujnosti sveta za njegovo smrt.

194

Prav zato je moč poimenovati pojem vojne, skladen z višjo formo totalne mobilizacije, eshatološka vojna, in to v dveh smislih. Prvič, eshatologije na splošno vključujejo višjo in nižjo forme kot boga in antikrista oziroma sleparja. Medtem ko forma antikrista prinese psevdoeshatološko resnico svetu (tj. nebeško kraljestvo na zemlji je svetovno kraljestvo, saj je resnica antikrista resnica zgolj sveta), pa se višja forma zoperstavi posvetitvi sveta z ontološko nenujnostjo, ki jo določa zunaj. Zaradi vsepovsodnosti sveta po smrti boga samoimmanentna pripravljenost svetovnega kraljestva kot avtarkije sveta omeji beg od sveta. Hitrost oziroma globina, ki je zahtevana za prekašanje sveta, implicira vrsto transcendence glede disimulativne neskončnosti. Čeprav ta transcendenca ne pripada svetu, je moč odpirati svet k njej preko vojne anihilacije, ki za Jüngerja »razbije svetovni red«.²⁰ Absolutna smrt vojne anihilacije odstrani antikristični mir svetovnega kraljestva z eshatološko smrtjo, ki označi končnost prividnega neskončnega. V tem drugem eshatološkem smislu je višja forma totalne mobilizacije kot eshatološka vojna transcendenca neimmanentnega »razbitja« svetovnega reda. Eshatološka vojna oziroma njena transcendenca ni pospešena svetovna hitrost nižje forme totalne mobilizacije, temveč je neizmerna eshatološka hitrost kot nenadno razveljavitev

20 Jünger, 1922, 150.

od zunaj h kontingentnosti svetovne (psevdo)avtarkije. Eshatološka vojna svete vojne po smrti boga ne izhaja iz katere koli nujnosti vitalistične oziroma ontološke transcendence, ki navsezadnje izgine v smrti boga, temveč iz nujnosti dovršenosti in konca, ki ne zgolj označita meje, marveč njuna nujnost pomeni njuno enostransko transcenco do sveta. Eshatološki konec izhaja iz skrajne transcendence absolutnega zunaj v nasprotju z imanentnim psevdoeshatološkim koncem svetovne absolutizacije, ki je le odsotnost sveta. Logika slednjega postavi smrt sveta kot zgolj privacija sveta, s svojo prisvojitvijo absolutne smrti kot kontingentne smrti sveta pa oporeka eshatološki smrti. Kot transcendentna glede sveta, je eshatološka oziroma absolutna smrt homologna z metafiziko nenujnosti sveta. Eshatološka odločitev boga, da intervenira v svet, je transcendenca, ki enostransko določa končnost imanence. Nebožanska eshatologija absolutne vojne pa je absolutna smrt, ki loči smrt od njene redukcije na svet. V nasprotju s svetovno popačeno psevdoeshatologijo, ki je sodila boga kot mrtvega, kakor tudi samo sebe postavila kot nujno glede morebitnega dogodka svoje kontingentne smrti z vpisom svoje smrti kot imanentne sami sebi, nesvetovna in nebožanska eshatologija uvede neteološki ter neontološki koncept transcendence, po katerem je kozmična pomembnost totalne mobilizacije akozmični in absolutni zunaj. Kozmična pomembnost iz stališča eshatološke oziroma višje forme totalne mobilizacije pomeni brezizjemno kozmično nenujnost. Neimanentni konec in dovršitev presegata metafiziko nujnosti sveta. Tudi pri metafiziki, ki bi nekako vključila neizbežnost smrti sveta, je ta neizbežnost zaradi njene odvisnosti od osnovne ontološke nujnosti glede totalne ontološke smrti zgolj teleološka po značaju. V skladu z (a)kozmičnim zunaj absolutna smrt ni imanentni telos, temveč je enostranska transcendenca imanence kot eshatološka smrt. Logika telosa je preblizu nosilcu poslednjega vzroka, da bi inferirala zunaj. Eshatološka smrt se namreč razlikuje od teleološke smrti v tem, da je smrt enostransko transcendentna glede tistega, kar umre; eshatološka smrt se sklada z absolutno tanatologijo, po kateri smrti ne določa tisto, kar umre. Tanatološki element višje mobilizacije, ki je tako rekoč mobilizacija smrti same, postane viden iz praga absolutne vojne ter njene kontiguitete z neimanenco eshatološke smrti. Virilio

opaža, da vsaka teorija vojne zahteva tudi tanatologijo:²¹ sledeč logiki višje forme totalne mobilizacije, ko je tanatologija vzeta v skrajnem smislu, ki ne postavlja smrti kot nezgode, temveč odmakne imanenco smrti od tistega, ki umre, tanatologija postane metafizika nenujnosti sveta.

Metafizika nenujnosti sveta je odločilna za doktrino krščanske metafizike, npr. koncepta *creatio ex nihilo* in eshatološke smrti sveta. A smrt boga vsebuje nenujnost na način, ki je za teologijo nemogoč. Če teologija ohrani totalno ontološko nenujnost, se spreobrne v absolutno tanatologijo. Absolutna nenujnost kot brezizjemna nenujnost tu vključi tudi boga. Tovrstna absolutna tanatologija je seveda predvidena v krščanski smrti boga, tj. križanje Kristusa kakor tudi vstajenju Kristusa, ki se v svoji apokaliptični obliki izogiba vsaki nujnosti sveta. To je krščanska martirologija, po kateri je bog tudi mučenik, svet pa je obenem nujen, saj vedno obstaja na meji absolutne smrti, ki ni njegova lastna smrt. (Razodetje 3:3 »pridem kakor tat in nič ne boš vedel, katero uro pridem k tebi«) V tem smislu je koncept totalne mobilizacije krščanski in prav tako apofatičen, toda ne v epistemološkem kakor tudi ne v ontološkem smislu, temveč v meontološkem smislu, saj je zunaj totalne mobilizacije zunaj k biti. Meontološka dimenzija totalne mobilizacije se tu sklada z razodetno dimenzijo apofatičnosti, ki razkrije asimetrijo med bogom in svetom, obenem pa preseže to apofatičnost s smrtjo boga. Višja forma totalne mobilizacije kot sveta vojna po smrti boga vključi boga v ontološko nenujnost, ki jo določa zunaj k ontološkemu.

Martirologija svete vojne pripada tudi retoriki sveta, toda v popačeni obliki antikristusove oziroma sleparske psevdoeshatologije: »Sem spadajo besede o nibelunški zvestobi in pričakovanja, ki so stavila na uspeh razglasitve svete vojne mohamedancev. Seveda tu govorimo o tehničnih vprašanjih, o vprašanjih režije – o mobilizaciji substance, ne pa o substanci sami.«²² Nižja forma svete vojne je teorija gibanja substance, ki izhaja iz predpostavke absolutnosti sveta. Neskončno

21 Jünger, 1922, 150

22 Virilio, 1997.

gibanje tehnike se utemelji na absolutnosti substance. Odločitev za absolutizacijo substance pomeni, da ni onkraj substance, temveč zgolj fizika substance. Višja forma svete vojne se posveti substanci sami, saj njena eshatološka oziroma tanatološka dimenzija postavi substanco samo kot nenujnost substance. To je teorija smrti, izhajajoča iz smrti boga, kot teorija absolutne smrti. Smrt absoluta ne poraja novega absoluta, ki je bil najbližje mrtvemu absolutu, se pravi, pri tej smrti ne gre za prenos avtarkije k svetu, temveč za ohranitev apokaliptične spremembe, skladne s smrtjo absoluta, ki je enostranski zunaj absoluta. S svojo pretvorbo smrti boga v svetovno avtarkijo modernizem podvrže smrt časovnosti, pri čemer je smrt zgolj kontingenten trenutek v »napredku« ontološke absolutizacije, ki se neskončno generira skozi čas. Nižja forma totalne mobilizacije je absolutizacija časovnosti, s katero je neskončnost imanentna ontološkemu, tako da se jedro neskončnosti brezmejno odvija. V tem smislu je svet po smrti boga absolutni substrat neskončne ontološke proizvodnje. Smrt boga je *trivializirana* kot le ena smrt med drugimi. Nasprotno pa je totalna mobilizacija v višji formi trivializacija sveta na podlagi premise, da smrt absoluta ohrani »v sebi« absolut. Smrt nesvetovnega absoluta ni brezmejna izpustitev kozmičnih sil, temveč vpelje totalizacijo in v zadnji instanci razveljavitev totalizacije v skladu z zavezanostjo, da smrt absoluta postavi ontološko kot končno totalnost, v kolikor je nenujnost brezizjemna. Brezizjemna ontološka nenujnost totalizira svet kot nenujen. Obenem pa vpelje zunaj enostranske transcendence glede sveta v skladu s taisto nenujnostjo. Koncept totalnosti totalne mobilizacije v njeni višji formi namreč tudi vključi koncept skrajne transcendence.

3.

Zavrnitev totalnosti in transcendence pripada formi tehnike ter je tudi na splošno premisa filozofemov po smrti boga. Zanje smrt boga ni niti eshatološka ne tanatološka. Degradacije totalnosti in transcendence se pokažejo v raznih oblikah na epistemoloških (npr. jezik *eo ipso* nasprotuje svoji totalizaciji) ter ontoloških ravneh (npr. v kolikor množica množic ni, se ne da biti totalizirati, tako da je bit mnogoterna (Badiou), neskončni značaj ravnine imanence in krepka anti-

transcendenca (Deleuze)).²³ Transcendenco ukine pripis avtarkije splošnemu konceptu biti, slednji se potem razpoči, da bi bila njegova totalizacija, na primer v formi njegove končnosti oziroma nenujnosti, preprečena.

Razni učenjaki eshatologij so to interpretirali kot simptom splošnega zatona dobah človeka.²⁴ Brezmejna hkratna enoznačnost in heterogenost imanence očara misel poslednje dobe, ki nato postavi prvo kot načelo. V eshatološkem smislu so tovrstni filozofemi vendar predvideni. Klasični hierarhični razcep med bitjo in nastajanjem je zgolj obrnjen. Kolapsiranje biti v nastajanje izenači bit z raznimi lastnostmi nastajanja, v skladu z enoznačnostjo pa se misel posveti razvojem nastajanja, tako da sledi zgolj heterogenosti spremembe.

198

Brezizjemna ontološka nenujnost se sooča s to tendenco brez obnovitve prvobitnega načela. Za Jüngerja iz nenujnosti sveta sledi, da »ob vsem gnusu vpricho plitkosti in enoobličnosti tvorbe, ki smo se ji postavili nasproti, se vendarle zbuja sum, ali ni morda temelj, iz katerega ta tvorba izhaja, veliko pomembnejši.« Temelj oziroma izvor ni substrat, ki bi obrnil izenačitev biti in nastajanja. Izenačitev vpelje substanco kot neznani X, katerega gibanja oziroma fundamentalna mnogoternost so tista, čemur se misel posveti. Izvor je skladen z nenujnostjo, ki je simptomatična transcendence. Eshatološki in tanatološki značaj izvora kot absoluta oriše končnost z enostransko vpeljavo nenujnosti iz transcendence, ki obenem indicira zunaj transcendence. Izvor ne fungira na podlagi teorije sprednjo-linearne vzročnosti, temveč postavi smrt kot nenujnost, ki totalizira svet; izvor nenujnosti je zunaj svetu.

23 Prav tako se polemika med Badioujem in Deleuzeum vrti okoli tega, čigava filozofija se bolj ujema z mnogoternostjo biti, tj. oba sta filozofa anti-transcendence in anti-totalnosti. A to stališče je stališče sveta po smrti boga oz. kapitala oz. tega, kar bi Jünger imenoval tehnika. Deleuzova raba ontološke enoznačnosti odseva isto ontološko enoznačnost kapitala (cf. Negarestani, 2008), Badioujeva raba teorije množic pa zadostuje mnogoternosti biti, obenem pa razpozna skladnost med tem pristopom in strukturo kapitala. (Badiou, 1992, 58) Kljub njunim političnim zavezanostim, ponudita ontologijo, ki je komplicitna z ideologijo, ki jo kritizirata. Takšna ideologija namreč izključuje koncept transcendence in totalnosti, tako da rehabilitacija transcendence in totalnosti postane možna kritika te ideologije.

24 Tj. učenjaki »tradicionalne« šole, kot so Guenon, Schuon in Evola, ki so obenem prav zaradi takšnih interpretacij izven »kanona« sodobne akademije.

Heideggerjeva kritika Jüngerja je tu primerna, kolikor se utemelji na problematiki »iti onkraj črte«. ²⁵ To je misel skrajne oblike transcendence, medtem ko je za Heideggerja pomembnejše to, da se misel drži praga. Pomembnost »praga« pri Heideggerju je poizkus izogniti se konflaciji med bitjo in bivajočim. Vendar je v absolutnem smislu smrti ontološka razlika razveljavljena. Absolutna smrt zloži razliko vase s totalizacijo biti oziroma z brezizjemnostjo smrti, ki obenem kaže na enostransko transcendenco. Brezizjemnost smrti absolutne smrti kot ontološka nenujnost, ki se odpira nasproti vertikalnosti absolutne transcendence, spodreže subsistenco biti brez bivajočih ali obratno, saj je taka subsistenca prevrat brezizjemne ontološke nenujnosti. Z zavezanostjo k pragu oziroma substratu ostane razlika nedotaknjena ter operira kot neskončni in generativni bog. Prag ohrani mejo, medtem ko pri absolutni smrti te meje ni. Gre pri njej za enostransko sufuzijo biti z njeno nenujnostjo, ki oriše zunaj ne v smislu meje, marveč v smislu abstruzne transcendence, pri kateri je »črta« prav točka »uvod« nenujnosti.

Zato fronta oziroma *Frontelerbnis* svete vojne po smrti boga ne razdeli prostorov, temveč razmeji totalnost, ki obenem kaže na zunaj. Fronta ne označi prostora kakor tudi ne časa vojne. Fronta je enostranska preplavitev imanence z nenujnostjo v skladu s fronto kot lokacijo smrti ter z atopično nelokacijo, ki lokacijo v zadnji instanci transcendentira. Fronta, kljub tehničnemu razvoju vojne (na primer pretvorba linije taktičnega konflikta v globalni logistični konflikt ali pa razvoji tistega, kar bi Deleuze in Guattari imenovala »*espace strié*«, ²⁶ ki zaustavi tuje premike), prav tako ne postane arhaična. Če strateški, logistični in taktični napredki problematizirajo jasnost fronte, na primer koncept »globokih operacij« Tuhačevskega. ²⁷ ki skuša udariti onkraj fronte in torej predvideva neko razširitev fronte, a s tem obenem izpraša njeno koherenco, vzemimo, da so pri Jüngerjevem konceptu fronte takšne globoke operacije obrnjene, ker sedaj

25 Heidegger, 1978.

26 Deleuze & Guattari, 1980.

27 Tuhačevski, 1964.

izhajajo iz fronte, ki se stalno izmika svetu. V nasprotju z Viriliovo dromologijo,²⁸ pri čemer svet postane fronta, kolikor možnost hitrosti prekorači fronto in jo tako razprši po vsem svetu, je Jüngerjeva fronta fronta onkraj hitrosti. Fronti pripada transcendentna dimenzija, s katero so epigealne sile nižje mobilizacije okamenele iz zunaj.²⁹ Fronta označi eshatološko-tanatološko (nično) hitrost apofatične – toda brez boga – »teme«; fronta je tu fronta onkraj svetlobe zoper dromološko hitrost sveta v njegovi maksimalni dimenziji svetlobe. Višja forma totalne mobilizacije je nemožnost prekoračenja fronte s položaja sveta. V svojem eshatološkem in tanatološkem smislu je fronta višje forme totalne mobilizacije globina globlja od boga, saj izhaja iz globine božje smrti. Iz smrti boga vznikne nova oblika boga kot mučenika, pri čemer bog v svoji absolutni smrti kaže na transcendenco, avtonomno glede sveta kakor tudi samega sebe, oziroma glede katerega koli smisla biti. Zavezanost k tej smrti boga je torej tuja misli sami. Jüngerjevo delo je »martirologija« misli, če je martirologija vzeta kot zlom misli od ontološkega, ki jo vsebuje. Fronta kaže na transcendentnega in mrtvega boga, ki vendarle ostane absolutna transcendenca, martirologija svete vojne pa je propedevtična misel te transcendence.

200

28 Virilio, 1997.

29 Tj. z vidika deleuzovskega imanentnega Zunaj, »biti položen, razbit, poklan« od Zunaj (Negarestani, 2008, 214); z vidika teološko-eschatološkega božje apokaliptično razbitje sveta.

Literatura

Badiou, Alain. *Manifesto for Philosophy*. Albany, NY: SUNY, 1992.

Deleuze, Gilles in Guattari, Felix. *Capitalisme et schizophrénie, Tome 2: Mille plateaux*. Paris, Editions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles in Guattari, Felix. *Kaj je filozofija?* Ljubljana, Študentska založba, 1999.

Guha, Manabrata, *Reimagining War in the 21st Century: From Clausewitz to Network-centric Warfare*, London, Routledge, 2010.

Heidegger, Martin, »Nietzschejeve besede »bog je mrtev««, v *Phainomena*, št. 31-32, Ljubljana, 2000.

Heidegger, Martin. »Zur Seinsfrage«, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978.

Jünger, Ernst. *In Stahlgewittern: Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*. Berlin, Verlag von E. S. Mittler & Sohn, 1922.

Jünger, Ernst. *The Adventurous Heart*. Candor, NY, Telos, 2012.

Jünger, Ernst. »Totalna mobilizacija«, *Nova revija*, str. 79–90, Letnik XVI, Marec 1997.

Negarestani, Reza. *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re. press, 2008.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, MA, MIT Press, 1985.

Taubes, Jacob. *Occidental Eschatology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Тухачевский, Михаил Николаевич. *Избранные произведения*. (Tuhačevski, Mihail Nikolajevič. *Izbrannije proizvedenija*). Воениздат, 1964.

<http://militera.lib.ru/science/tuhachevsky/index.html>

Virilio, Paolo in Lotringer, Sylvere. *Pure War*. Los Angeles, Semiotext(e), 1997.