

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-496-511>

EDN: FEMGMW

Научная статья / Research Article

Две грани французского ницшеанства: Мишель Фуко и Жиль Делез

Р.И. Михан  

Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация

 roman.mikhan@gmail.com

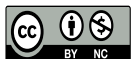
Аннотация. Исследование посвящено анализу французского ницшеанства второй половины XX в. через философские проекты Жюль Делеза и Мишеля Фуко, чьи подходы демонстрируют как глубину различий, так и неожиданные точки концептуального сближения. В центре внимания находятся три ключевых аспекта: историко-философский контекст рецепции Ницше во Франции, интерпретация критического наследия Иммануила Канта и различные трактовки концепта «воля к власти». Такой тройной фокус позволяет рассмотреть философские проекты Делеза и Фуко не изолированно, а в более широком культурно-интеллектуальном контексте, что делает исследование особенно значимым для понимания французской мысли второй половины XX в. В результате показано, что Делез радикализирует ницшеанскую перспективу, вводя понятие *puissance* как внутренней силы, выражающей становление и творческий импульс жизни, тогда как Фуко, напротив, интерпретирует волю к власти через понятие *ouvoir*, фиксируя рассредоточенные отношения силы, формирующие социальные практики и субъективацию. На уровне критической традиции Делез усматривает в Ницше продолжателя и радикального преобразователя кантовского проекта, а Фуко рассматривает его как мыслителя, выводящего критику за пределы трансцендентального субъекта к анализу исторически обусловленных форм существования. Исследование демонстрирует, что, несмотря на радикальные различия в онтологических предпосылках, оба мыслителя сходятся в критике нормативной морали и в понимании этики как практики свободы. Именно это сближение позволяет рассматривать французское ницшеанство как многообразное, но единое в своем этическом измерении явление, открывающее новые перспективы для осмысления соотношения философии, критики и свободы.

Ключевые слова: критическая философия, воля к власти, французская философия, генеалогия, этика

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

© Михан Р.И., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила: 10.01.2026

Статья принята к публикации 14.04.2026

Для цитирования: Михан Р.И. Две грани французского ницшеанства: Мишель Фуко и Жиль Делез // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 496–511. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-496-511>
EDN FEMGMW

Two Faces of French Nietzscheanism: Michel Foucault and Gilles Deleuze

Roman I. Mikhan  

RUDN University, Moscow, Russian Federation

 roman.mikhan@gmail.com

Abstract. The research is devoted to the analysis of French Nietzscheanism in the second half of the twentieth century through the philosophical projects of Gilles Deleuze and Michel Foucault, whose approaches demonstrate both profound differences and unexpected points of conceptual convergence. The focus is on three key aspects: the historical and philosophical context of Nietzsche's reception in France, the interpretation of Immanuel Kant's critical legacy, and various interpretations of the concept of the "will to power". This triple focus allows us to consider the philosophical projects of Deleuze and Foucault not in isolation, but in a broader cultural and intellectual context, which makes the study particularly significant for understanding French thought in the second half of the 20th century. The results show that Deleuze radicalizes the Nietzschean perspective by introducing the notion of *puissance* as an inner force expressing becoming and the creative impulse of life, while Foucault, by contrast, interprets the will to power through the notion of *pouvoir*, understood as dispersed relations of force shaping social practices and subjectivation. At the level of the critical tradition, Deleuze sees Nietzsche as the continuer and radical transformer of the Kantian project, whereas Foucault presents him as a thinker who carries critique beyond the transcendental subject toward the analysis of historically conditioned forms of existence. The research demonstrates that despite radical differences in ontological assumptions, both thinkers agree in their criticism of normative morality and in their understanding of ethics as a practice of freedom. It is precisely this convergence that allows us to view French Nietzscheanism as a diverse but unified phenomenon in its ethical dimension, opening up new perspectives for understanding the relationship between philosophy, criticism, and freedom.

Keywords: critical philosophy, will to power, French philosophy, genealogy, ethics

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the published article.

Article history:

The article was submitted on 10.01.2026

The article was accepted on 14.04.2026

For citation: Mikhan RI. Two Faces of French Nietzscheanism: Michel Foucault and Gilles Deleuze. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(2):496–511. (in Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-496-511> EDN FEMGMW

Рецепция Фридриха Ницше во Франции

История рецепции философии Фридриха Ницше во Франции имеет долгую и непростую историю. Как отмечает Алан Д. Шриффт в своей статье «Французское ницшеанство» [1], развитие интереса к Ницше можно условно разделить на три этапа.

Несмотря на то, что первые переводы Ницше на французский язык стали появляться вскоре после оригинальных немецких публикации, во французской интеллектуальной среде он долгое время оставался малозаметной фигурой, как для широкой публики, так и для академического сообщества. Его тексты воспринимались преимущественно как литературные произведения, а не как философские работы в строгом смысле. Интерес к Ницше проявляли германисты такие как Анри Лихтенберг и Шарль Андлер, а также писатели такие как Анри Жид, Жан Жироду и Поль Валери, но не представители академической философии, которые больше ориентировались на неокантианскую, позитивистскую и спиритуалистическую традиции. Стилистика трудов Ницше во многом препятствовала их восприятию как систематической философии. Важным событием стала публикация книги Альфреда Фулье «Ницше и Имморализм», где философия Ницше была подвергнута резкой критике. Эта работа закрепила за ним статус имморалиста, безумца и посредственного философа. Существенное влияние на восприятие Ницше оказывал также политический контекст франко-германских отношений в первой половине XX века, осложнявший восприятие немецкой философии и культуры во Франции.

Со второй половины 1930-х гг. начинается новый, существенно более философски нагруженный этап рецепции. Ницше становится фигурой, привлекающей внимание представителей интеллектуального авангарда: Жоржа Батая, Пьера Клоссовски, Мориса Бланшо, Анри Лефевра. Их интерес носил преимущественно неакадемический характер и был связан с экспериментами на границе философии, литературы, мистики и политической мысли. После Второй мировой войны ситуация усложнилась: Ницше часто ассоциировался с нацистской идеологией, что делало его фигуру в глазах многих мыслителей проблематичной. Однако именно в этот период предпринимаются усилия по освобождению Ницше от фашистского ореола. Так, Батай в основанном им журнале «Ацефал» посвящает несколько выпусков, стремясь вернуть его в пространство философского обсуждения. Важнейшую роль в плане рецепции сыграли лекции и тексты Мартина Хайдеггера о Ницше, переведенные и активно читаемые во Франции. Хайдеггер, обладающий значительным авторитетом во французской философии, выступил своеобразным медиатором между немецкой и французской мыслью.

Третий этап рецепции связан с институционализацией интереса к Ницше в 1960-е гг. Он совпал с рядом академических и культурных событий. В 1958 г. «Генеалогия морали» была включена в программу *agrégation*, что свидетельствовало о признании Ницше в рамках университетской системы. В этот период активно публикуются исследования его философии, Жан Валь начинает читать курс лекций по Ницше в Сорбонне, а также разворачивается работа над французским переводом критического издания сочинений Ницше под редакцией Джорджо Колли и Маццино Монтинари. Важнейшей вехой становится конференция в Руайомоне (1964), за которой следует конференция «Nietzsche aujourd'hui» (1972), собравшая ведущих французских мыслителей и во многом определившая направления дальнейшей ницшеанской рецепции.

Жиль Делез и Мишель Фуко принадлежат к поколению французских мыслителей, которое в 1960-е гг. обращает особое внимание на философию Фридриха Ницше. Однако в этом обращении можно обнаружить как общие черты, так и существенные различия. Сложно однозначно определить, какие интеллектуальные траектории или посредники повлияли на формирование глубокого интереса Делеза и Фуко к ницшеанской мысли. Фуко в ряде интервью прямо указывал на влияние Ницше на свои философские разработки [2. Р. 327], однако за все время написал лишь одну статью, непосредственно ему посвященную, — «Ницше, генеалогия, история» [3]. Делез же посвятил Ницше отдельную монографию «Ницше и философия» [4]. Уже само ее название свидетельствует о том, что эта работа представляет собой не столько историко-философское исследование в строгом смысле, сколько попытку актуализировать идеи Ницше в рамках собственной философской программы.

Вопрос о том, был ли интерес Делеза и Фуко к Ницше непосредственным или опосредованным через других мыслителей, остается дискуссионным. В случае Фуко можно выделить несколько возможных линий влияния. В разных интервью он по-разному описывает свое знакомство с Ницше. Впервые он узнал о нем еще в школьные годы [5. Р. 112], но тогда не выделяя его среди других философов. Активное обращение к Ницше начинается в 1950-е гг., то ли под влиянием Мартина Хайдеггера [6. Р. 703], позволившего Фуко отойти от гегельянства и марксизма, то ли, как он отмечает в другом интервью [7. Р. 437], через литературу Мориса Бланшо и Жоржа Батая, которые активно писали о Ницше. На ранних этапах своего творчества Фуко действительно находился под сильным влиянием хайдеггеровской мысли [8. Р. 46–51], однако, как отмечает Ханс Слуга, исследовавший отношения между Фуко, Ницше и Хайдеггером, однозначных подтверждений решающего влияния последнего на восприятие Ницше у Фуко мы не находим [9]. Не вызывает сомнения близость Фуко к литературному кругу вокруг журнала «Ацефал». Однако влияние Батая можно однозначно заметить только в эссе «Предисловие к трансгрессии», где упоминается понятие предела [10]. Стюарт Элден, подробно анализируя ранний период творчества Фуко, указывает также на его знакомство с работами Карла Ясперса, что подтверждается курсами лекций

того времени [11. Р. 195–207], а также с публикациями Жана Валя о Ницше [5 Р. 114–122]. Нельзя исключить и того, что более позднее возвращение Фуко к философии Ницше было во многом стимулировано выходом книги Делеза «Ницше и философия». Фуко отзывался о ней исключительно положительно, и в их работах можно обнаружить определенное сходство в понимании онтологии Ницше и интерпретации концепта «воли к власти», которое будет рассмотрено позднее.

Обращение Жюль Делеза к философии Ницше также сопряжено с целым рядом интерпретационных сложностей. Его книга «Ницше и философия», являясь одной из первых монографий о Ницше, опубликованных во Франции, представляет собой чрезвычайно оригинальную и экстраординарную интерпретацию. Особенности этого прочтения ницшеанской мысли, по всей видимости, были обусловлены как внутренней логикой философского поиска Делеза, так и влиянием ряда внешних факторов. В целом можно выделить три аспекта, по которым работа Делеза заметно отличается от большинства других интерпретаций Ницше.

Первый аспект связан с трактовкой концепта «вечного возвращения». Делез предлагает радикальное переосмысление этого понятия, интерпретируя вечное возвращение не как повторение одного и того же, а как становление и отбор различных сил. Переосмысление вечного возвращения также встречается у Батая, Бланшо и Клоссовски, но нельзя утверждать, что Делез находился под их сильным влиянием¹, скорее переосмысление вечного возвращения было общей чертой для французского ницшеанства. При этом онтология, предложенная Делезом в «Ницше и философии», в значительной мере соотносится с его собственной философской системой, более полно развитой позднее в «Различии и повторении»² [13. Р. 123].

Второй аспект касается соотношения философии Ницше и философии Гегеля. Учитывая широкое влияние неогегельянства во французской академической среде, само обращение к Гегелю неудивительно. Делез, например, усматривает у Ницше своеобразную вариацию диалектики раба и господина [4. Р. 11], но при этом утверждает, что Ницше является принципиальным оппонентом гегелевской диалектики, отвергая ее основные методологические принципы. В подобной критике можно увидеть не только философскую полемику, но и реакцию на доминирующую в послевоенной Франции традицию «трех Н» (Hegel, Husserl, Heidegger), а также выражение более широкой антипатии Делеза к диалектической онтологии. Возникновение связи между Ницше и Гегелем можно объяснить влиянием Жана Валя, философа,

¹ Делез лишь эпизодически обращается к фигуре Жоржа Батая и, как правило, в критическом ключе [12]. Что касается Пьера Клоссовски, то свою интерпретацию концепта вечного возвращения он сформулирует уже после выхода работы Делеза, при этом заметно вдохновившись ее положениями.

² На это указывает роль концепта вечного возвращения в «Различии и повторении», где оно представлено как третий синтез времени: вечное возвращение различия.

специализировавшегося на гегелевской проблематике и читавшего университетские лекции о Ницше в Сорбонне в то время, когда Делез был его ассистентом. В «Ницше и философии» Делез неоднократно [4. Р. 22, 183, 218] обращается к понятию «несчастливого сознания», что указывает на непосредственное влияние Жана Валя на формирование его интерпретации. Исследователь Шон Боуден в статье, посвященной связи Делеза и Валя, отмечает, что именно под воздействием Валя Делез углубил интерес к англо-американской философии и определил для себя место Ницше в собственной философской траектории [14. Р. 185]. Однако примечательно, что в собственном отзыве о книге «Ницше и философия» Валь подверг критике чрезмерно негативное обращение Делеза к Гегелю [15].

Третий аспект связан с рассмотрением Ницше как продолжателя критического проекта Иммануила Канта, что, как будет показано далее, роднит интерпретацию Делеза с ранними размышлениями Мишеля Фуко.

Фридрих Ницше как критический философ: взгляд Жилия Делеза

В философских проектах Жилия Делеза и Мишеля Фуко обнаруживается на первый взгляд парадоксальная связь между Фридрихом Ницше и Иммануилом Кантом. Традиционно идейное наследие Канта мыслится в контексте посткантианской традиции, воплощенной в фигурах Гегеля, Фихте и Шеллинга. Однако Делез и Фуко указывают на иную линию преемственности, в рамках которой философия Ницше предстает как непосредственное продолжение критической философии Канта, хотя каждый из них интерпретирует это продолжение по-своему.

В случае Жилия Делеза данная позиция выражена наиболее отчетливо. В работе «Ницше и философия» он начинает анализ с, на первый взгляд, парадоксального утверждения: «самый общий замысел Ницше состоит в том, чтобы ввести в философию концепты смысла и ценности» [4. Р. 1], одновременно подчеркивая, что философия по своей природе всегда должна быть критикой. Чтобы понять смысл этого тезиса, необходимо обратиться к его интерпретации критического проекта Канта. Делез отмечает, что, хоть изначально Кант постулировал необходимость радикальной и всеобъемлющей критики, впоследствии он отступит от столь радикальной позиции, стремясь согласовать свой метод с теологической догматикой [4. Р. 102]. Так, «Критика чистого разума», направленная против догматизма, должна была поставить под вопрос такие категории, как истина, мораль и Бог. Однако, по мнению Делеза, Кант не подвергает эти категории собственно критике, а лишь стремится определить их «подлинные» формы и условия возможности: он ищет истинную мораль, адекватный метод познания и обоснованную истину. Тем самым Кант изначально принимает их существования как данность, что существенно ограничивает масштаб его критического замысла. В итоге, стремясь преодолеть догматизм, он сам оказывается в его пределах.

Именно здесь, по мысли Делеза, начинается подлинно ницшеанская философия — как продолжение и одновременно радикализация критического проекта там, где Кант остановился под влиянием трансцендентальных ограничений. «Радикальное преобразование кантианства, новое изобретение критики, которую Кант предавал в момент ее создания, восстановление критического проекта на новых основаниях и в новых терминах — именно этого, судя по всему, искал Ницше» [4. Р. 59], отмечает Делез. В этом контексте Ницше критикует не отдельные положения морали, а саму возможность универсальной, трансцендентной морали как таковой. В «Генеалогии морали» он показывает, что моральные нормы имеют историческую природу. Тем самым Ницше демонстрирует, что ценности не являются вечными и универсальными, а всегда исторически обусловлены, что подрывает саму идею безусловных моральных оснований.

Таким образом, философия Ницше представляет собой не отрицание критической философии, а ее радикальное развитие³. Там, где Кант ограничил критику трансцендентальными условиями и допустил существование неизменных ценностей, Ницше подвергает критике сами основания ценностей, открывая возможность их имманентной переоценки. Он переворачивает саму логику генезиса ценностей: если у Канта ценности выводились из принципов и определяли условия человеческого существования, то у Ницше, напротив, сама жизнь, модусы существования становятся источником ценностей. Иными словами, для Канта ценности предшествуют жизни и направляют ее, тогда как для Ницше жизнь сама производит и определяет ценности.

Ницше поднимается на метауровень критики: он не просто рассуждает о ценностях, но подвергает критике сами ценности, исследуя их происхождение, функции и возможные последствия. Любая оценка исходит из ценностной позиции, но задача философа не в том, чтобы ей слепо подчиняться, а в том, чтобы подвергнуть ценности анализу, проследить их генеалогию. В этом смысле философ — не судья, выносящий вердикт на основании ценностей, а генеалог, исследующий, как эти ценности возникли и кем они были навязаны. Именно поэтому, утверждает Делез, Ницше вводит в философию не просто тему ценностей, но новую форму критики — позитивную, утверждающую. В отличие от негативной критики, направленной лишь на разрушение или разоблачение, ницшеанская критика сопряжена с созиданием: отрицая устаревшие моральные установки, она одновременно предлагает новые. Именно по этой причине Делез в самом начале своей работы утверждает, что Ницше ввел в философию концепт ценностей, тем самым не разрушив, а радикально продолжив и переосмыслив критическую традицию.

³ О значимости кантовской идеи критики и о переходе Делеза от трансцендентальной и критической философии к онтологии см. [16].

Фридрих Ницше как критический философ: взгляд Мишеля Фуко

Положение Мишеля Фуко по отношению к философии Иммануила Канта трудно охарактеризовать как однозначное⁴. В течение своей интеллектуальной биографии Фуко прямо обращается к кантианской традиции относительно редко. Первое и наиболее значительное обращение обнаруживается в его дополнительной докторской диссертации [17], представляющей собой перевод и предисловие к «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта. Данная работа была подготовлена вскоре после курса лекций «*La question anthropologique*», прочитанного им в период с 1954–1955 гг. [11]. В рамках этого курса Кант предстает как мыслитель, открывший путь к антропологии, тогда как Ницше интерпретируется Фуко как фигура, радикально трансформировавшая само понимание человека.

В предисловии к переводу Фуко интересуется вопрос о том, какое место занимает «Антропология» в отношении к основному корпусу критической философии Канта [17. Р. 18–20]. Значительная часть его анализа посвящена исследованию условий появления данного текста и обсуждению возможности интерпретации «Антропологии» либо как продолжения, либо как модификации критического проекта. Кант читал лекции по антропологии в течение длительного времени: как до критического периода, так и во время него, а также после публикации всех «Критик». Несмотря на определенную преемственность между трансцендентальной философией и антропологией, Фуко выявляет между ними существенный разрыв. Изначально Кант формулирует три вопроса: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я смею надеется?». Однако антропология добавляет к ним четвертый — «Что такое человек?». По мнению Фуко, этот вопрос является решающим, поскольку интегрирует и обобщает три предшествующих. Здесь отчетливо проявляется влияние Мартина Хайдеггера, в частности его работы «Кант и проблема метафизики», где утверждается существование единой онтологии в философии Канта, которая в конечном счете сводится к вопросу о человеке и его конечности.

Фуко фиксирует принципиальный сдвиг, связанный с кантовским проектом, переход от трансцендентального к эмпирическому, от анализа условий возможности знания к рассмотрению человека как объекта этого знания. В рамках критической философии субъект предстает как трансцендентальное условие всякого возможного опыта, то есть как априорная структура, обеспечивающая возможность познания. Однако в «Антропологии» акцент смещается: субъект более не мыслится исключительно в его априорной функции, но трактуется как эмпирическое существо, формируемое множественными

⁴ Среди исследователей философии Фуко продолжаются дискуссии о значении кантовской традиции в его интеллектуальном проекте. Одни авторы подчеркивают внутреннее единство и непрерывность критического замысла Фуко (Amy Allen, Sabina F. Vaccarino Bremner), в то время как другие, напротив, акцентируют внимание на непоследовательности его обращения к Канту (David Hoy, Tomas Wartenberg).

внешними условиями: историческими⁵, языковыми и институциональными. Как отмечает Фуко, «в Антропологии человек не является ни *homo natura*, ни чисто свободным субъектом; он охвачен синтезами, которые уже действуют в его отношениях с миром» [17. Р. 54–55]. Это положение указывает на включенность субъекта в до-сознательные формы организации опыта, а также на структурную обусловленность его восприятия и действия. Тем самым «Антропология» демонстрирует историческую обусловленность тех структур, которые ранее считались универсальными и априорными. Происходит переход от универсальных априори к историческим формам, укорененным в конкретных социальных конфигурациях.

Прагматическая антропология, по Канту, представляет собой исследование того, «что человек как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам». В этом контексте субъект предстает не только как познающий, но и как формирующий самого себя в рамках определенных практик. Фуко подчеркивает, что в кантовской философии человек занимает двойственное положение: с одной стороны, он выступает как трансцендентальное условие возможности знания, с другой — как эмпирический объект, живое существо, подлежащее научному описанию.

Последний кантовский вопрос «Что такое человек?» остается, по мнению Фуко, без удовлетворительного ответа. Причина этого заключается в сохранении трансцендентальной структуры субъекта, которая препятствует критическому проекту. Именно здесь Фуко обращается к Ницше как фигуре, способной продолжить критическую традицию, подвергнув сомнению саму метафизику субъекта и кантианское представление о человеке. Подобно Делезу, Фуко полагает, что Кант не смог довести до конца свой критический замысел, остановившись на полпути между трансцендентальным и эмпирическим [18. Р. 329, 351–353], между чистым разумом и позитивной наукой о человеке. Эта двойственность делает кантовский проект одновременно нестабильным и продуктивным — как для его дальнейшего развития, так и для радикальной переоценки в духе ницшеанской критики.

Ницше появляется в заключительной части предисловия к переводу «Антропологии», как фигура, способная радикально ответить на кантовский вопрос: «Траектория вопроса „Что такое человек?“ в области философии завершается ответом, который одновременно бросает вызов и обезоруживает его: *der Übermensch*» [17. Р. 124]. В этом контексте показательным является замечание Жана Ипполита, сделанное на защите диссертации Фуко: введение к переводу представляет собой не столько комментарий, сколько набросок самостоятельной философской работы, «в гораздо большей степени, обязанной Ницше, чем Канту» [5. Р. 170]. Именно в этом ключе следует интерпретировать последующую работу Фуко «Слова и вещи», где темы, впервые намеченные в тексте о кантовской антропологии, получают развернутое

⁵ В интерпретации Фуко данная перспектива во многом соотносится с его ранним интересом к философии Гегеля и марксизму, а также с позднейшим обращением к структурализму.

развитие. Здесь и появляется знаменитая формулировка о «смерти человека»: «Возможно, первые попытки такого отрыва от антропологии, которому, без сомнения, предана современная мысль, следует искать в опыте Ницше: посредством филологической критики, через некую форму биологизма, Ницше нашел точку, в которой человек и Бог принадлежат друг другу, где смерть второго является синонимом исчезновения первого, и где обещание сверхчеловека означает, прежде всего, и в первую очередь неминуемость смерти человека» [18. Р. 353].

Согласно Фуко, Кант не завершает критический проект, а лишь предоставляет метафизике временную передышку, погружая философскую мысль в состояние, которое Фуко называет «антропологическим сном». Однако именно Ницше выступает в качестве критической фигуры, пробуждающей от этого сна. Он предлагает альтернативный метод философского анализа — генеалогию, направленную на выявление исторических априори, а также процессов становления субъективности, знания и морали. В современной исследовательской литературе данный поворот Фуко часто трактуется как своеобразное продолжение кантовской традиции. Так, Эми Аллен отмечает, что Фуко сохраняет критический импульс Канта, но переопределяет его, понимая критику как исследование границ и условий возможности субъекта: «Такой анализ в некотором смысле является „трансцендентальным“, поскольку историческое априори задает необходимые условия возможности, которые конституируют бытие мыслящего субъекта в определенной эпистеме и, как таковые, косвенно являются условиями возможности для всего опыта этого субъекта» [19. Р. 189].

В дальнейшем Фуко вновь обращается к философии Канта намного позднее — в статье «Что такое Просвещение?» [20] и ряде публичных выступлений 1980-х гг. [21]. Переосмысляя кантовский вопрос, Фуко ставит проблему современности и уточняет, в чем может состоять критика сегодня: «Но если кантовский вопрос заключался в том, какие границы знание не должно переступать, то мне кажется, что сегодня критический вопрос должен быть переформулирован в положительную форму... В конечном счете речь идет о том, чтобы превратить критику, осуществляемую в форме необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления» [20. Р. 574]. Тем самым Фуко стремится реактуализировать кантовское наследие, утверждая, что Просвещение — это не заверченный исторический этап, а определенный способ критического отношения к настоящему.

В одном из курсов в Коллеж-де-Франс Фуко выделяет две линии критической традиции. Первая восходит к Канту и выражается в форме критической философии, ориентированной на постановку вопроса об условиях возможности истинного знания. Вторая же сосредоточена на проблематике современности: что представляет собой современное пространство опыта и каковы границы возможного опыта? В этом контексте Фуко позиционирует себя как продолжателя критической философии, но сознательно отказывается

от трансцендентальных оснований, характерных для кантианства: «И мне кажется, что философский выбор, перед которым мы сейчас стоим, заключается в следующем. Необходимо выбрать либо критическую философию, которая будет представлять собой аналитическую философию истины в целом, либо критическое мышление, которое примет форму онтологии нас самих, онтологии актуальности. И именно эта форма философии, от Гегеля до Франкфуртской школы, через Ницше, Макса Вебера и т. д., легла в основу формы мышления, к которой я, конечно, примыкаю в той мере, в какой могу» [22. Р. 22].

Таким образом, Фуко предлагает новое, практическое понимание критики — как формы сопротивления власти и выхода из состояния «несовершеннoleтия», понимаемого не как недостаток разума, а как исторически сконструированное состояние подчинения. Если для Канта исходным пунктом была автономия субъекта, то Фуко исследует процессы его формирования под воздействием внешних сил — дискурсивных, институциональных и исторических. Именно в этом радикальном сдвиге, от трансцендентальных условий познания к анализу процессов субъективации, и заключается новая фаза критической традиции: от Канта к Ницше и далее к Фуко.

Два подхода к прочтению «Воли к власти»

Одним из центральных понятий философии Фридриха Ницше является «воля к власти» (*der Wille zur Macht*). Посредством данного концепта Ницше выстраивает собственную метафизическую систему, противопоставляя ее, прежде всего, метафизике отрицания воли к жизни, ранее предложенной Артуром Шопенгауэром. Однако значение термина «власть» в ницшеанской перспективе далеко не однозначно. Немецкое слово *Macht* охватывает широкий спектр смыслов — от «власти» и «влияния» до «мощи» и «силы». Неоднозначность перевода этого термина, усугубляемая незавершенным характером работы «Воля к власти», придает понятию дополнительную многослойность и открытость для различных интерпретаций. На примере философских проектов Мишеля Фуко и Жюльена Делеза, можно увидеть, как различное понимание природы и функционирования «власти» приводят к разным представлениям о функционировании мира.

Онтологическая перспектива Ницше оказала существенное влияние на концептуальные построения как Фуко, так и Делеза. При рассмотрении их онтологических моделей обнаруживается общая установка: мир представляется как пространство взаимодействия и соотношения различных сил [23. Р. 41]. У Делеза эта идея выражена предельно четко, особенно в работе «Ницше и философия», где он проводит различие между активными и реактивными силами, подчеркивая, что воля «есть различающий элемент силы» [4. Р. 7]. У Фуко, несмотря на меньшее внимание к метафизике, можно выявить аналогичную установку: история представляется как непрекращающееся противоборство сил [24], разворачивающееся как на уровне институциональных структур, так и на уровне индивидуальных практик существования. Тем не

менее, за этими параллелями скрывается принципиальное расхождение в интерпретации самой «воли к власти». Оно наиболее ярко проявляется в выборе ключевых понятий: *pouvoir* и *puissance*, которые условно можно перевести как «власть» и «мощь» соответственно. Оба термина обозначают воздействие силы, но различаются по характеру ее воздействия⁶.

Фуко преимущественно использует термин *pouvoir* — власть как внешнее воздействие силы, связанное с принуждением и доминированием, при этом он не ограничивает данное понятие рамками политической теории [25. Р. 53]. Напротив, власть в понимании Фуко предстает как всепроникающая и рассредоточенная сеть отношений, выходящая далеко за пределы государственной и юридической власти. Это отчетливо проявляется в определении, предложенном в работе «Воля к знанию»: «Под властью, как мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, имманентных области, в которой они осуществляются, и составляющих их организацию; взаимодействие, которое посредством непрерывной борьбы и конфронтации трансформирует, укрепляет или меняет их местами...» [26. Р. 121–122].

Власть, по Фуко, манифестирует себя на различных уровнях социальной и индивидуальной жизни. Исходно он исследует ее проявление в рамках социальных институтов и закреплённых в них практиках, однако в дальнейшем выявляет механизмы власти в процессах формирования субъективности. В «Истории сексуальности» Фуко показывает, как власть проникает в интимные сферы жизни, становясь неотделимой от процессов самоформирования.

Совершенно иную логику власти предлагает Жиль Делез. Подобно Фуко, он рассматривает мир как соотношение сил, однако принципиально отказывается сводить это соотношение исключительно к реактивным формам принуждения и доминации. В своей интерпретации Ницше Делез критикует механистическую картину мира [4. Р. 48], которая, по его мнению, является выражением господства реактивных сил, подавляющих спонтанность, становление и витальность. Он отмечает, что помимо внешнего воздействия сила обладает внутренним измерением. Это особенно ясно прослеживается в его анализе ницшеанского понятия «воли к власти» на основе следующего фрагмента из Ницше: «Эта победоносная концепция силы, благодаря которой наши физики создали Бога и Вселенную, нуждается в дополнении; она должна быть наделена внутренней волей, которую я назову волей к власти» [4. Р. 56].

Воля к власти, в понимании Делеза, выражает внутреннее стремление силы к возрастанию собственной способности к действию. Именно в этом контексте он вводит понятие *puissance* — «мощь». Под мощью понимается

⁶ Данное различие восходит не столько к лексическим особенностям французского языка, сколько к латинским корням — *potestas* и *potentia*. Первый термин обозначает власть как внешнее, институционализированное право повелевать, тогда как второй выражает внутреннюю способность действовать, энергию и возможность развертывания сущего.

внутренняя, имманентная сила, присущая самому телу, способная инициировать действия без обращения к внешнему принуждению. *Puissance* может возрастать или убывать в силу собственных трансформаций, являясь автономным источником активности. Такое понимание сближает Делеза с философией Спинозы, центральным понятием которой является *conatus* — стремление сохранять и усиливать свое существование. Здесь также ощутимо влияние Анри Бергсона с его концепцией *élan vital* — витального импульса как внутреннего источника движения, творчества и становления.

Данное, на первый взгляд, терминологическое различие (*pouvoir* / *puissance*) в действительности отражает принципиально различные представления о природе и функционировании мира. Эти различия можно соотнести с двумя вариантами волюнтаристской философии, характерными, соответственно, для Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше. Принятие модели внешней власти (*pouvoir*) предполагает, что человека изначально находится в подчинении разных сил, а его существование сводится к постоянным попыткам сопротивления власти, стремящейся его подчинить. Напротив, принятие модели внутренней мощи (*puissance*), ориентирует на понимание человека как существа, стремящегося к возрастанию собственной способности к действию, что проявляется в удачных и продуктивных взаимодействиях с миром [27. Р. 34], в имманентном увеличении радости и в утверждении самой жизни.

Уже после смерти Мишеля Фуко, Жиль Делез публикует работу, напрямую посвященную его философии — «Фуко» [28]. Несмотря на прежние расхождения и конфликты⁷, в этой книге Делез высказывается о Фуко с заметным уважением и искренней симпатией. Он последовательно анализирует весь теоретический путь Фуко, выделяя ключевую развилку, связанную с выходом работы «Воля к знанию». Делез вступает с ним в своеобразную заочную полемику, указывая, что понимание природы власти как внешнего воздействия может иметь губительные последствия: «Выход мог бы существовать лишь в том случае, если бы внешнее было вовлечено в движение, которое вырывает его из пустоты, в место движения, отводящего его от смерти» [28. Р. 103]. В дальнейшем анализе Делез фиксирует разрыв между «Волей к знанию» и последующими работами Фуко [28. Р. 103, 109]. По его мнению, этот разрыв обусловлен тем, что Фуко пересмотрел свои позиции, сумел найти способ сопротивления внешней силе, утвердить витальную силу и открыть перспективу интериорности [28. Р. 95–97, 101–104]. Тем не менее остается открытым вопрос, следует ли рассматривать эту посмертную интерпретацию как попытку примирения с ушедшим другом или же она действительно отражает возникшее в более поздний период теоретическое сближение двух мыслителей.

⁷ Вскоре после разрыва отношений с Фуко, Делез распространяет заметку под названием «Желание и удовольствие» [29], в которой стремится прояснить ключевые расхождения и обозначить основные точки напряжения в их философских позициях.

Различия между Жилем Делезом и Мишелем Фуко в интерпретации концепта «воли к власти» не отменяют факта их общей принадлежности к философскому наследию Фридриха Ницше. Оба мыслителя исходят из ницшеанской проблематики, но развивают ее в различных направлениях. В области онтологии фигура Ницше для них стала, скорее, фигурой расхождения, тогда как в сфере этики — точкой сближения. Одним из моментов, в котором позиции Делеза и Фуко совпадают, является критика нормативной морали (*moralis*) и обращение к этике как практике существования (*ethos*). Делез возводит различие между моралью и этикой к философии Спинозы [27. Р. 27–43], однако в его критике морали как источника трансцендентальных ценностей и в апелляции к способам существования явно прослеживается влияние Ницше. Фуко, в свою очередь, характеризует заключительный этап своего творчества как «генеалогию этики» [30]; он обращается к античным практикам заботы о себе как к способам существования. Неявно поставленный им вопрос можно сформулировать следующим образом: возможно ли освободить себя от внешней власти и обрести свободу?

Ввиду незавершенности и постоянных изменений в композиции «Истории сексуальности», на этот вопрос сложно найти однозначный ответ. С одной стороны, Фуко продолжает анализ механизмов власти, обнаруживая их присутствие даже в практиках заботы о себе — через моральные предписания, нормативные модели поведения и эстетические каноны. С другой стороны, его интерес к античной этике, особенно к стоицизму и эллинистическим практикам, указывает на стремление выявить формы существования, которые не полностью подчинены внешней власти и допускают определенную автономию, пусть и в специфически древнегреческом понимании. В этом контексте позднее творчество Фуко может быть интерпретировано как поиск способ сопротивления, для чего ему было необходимо вернуться к античному *этосу*. Делез прямо указывает на это, отмечая: «И именно в самом человеке мы должны искать, по Фуко, как и по Ницше, все силы и функции, которые сопротивляются... смерти человека. Спиноза говорил: мы не знаем, на что способно человеческое тело, когда оно освобождается от человеческой дисциплины. А Фуко: мы не знаем, что может сделать человек «постольку, поскольку он жив», как совокупность «сил, которые сопротивляются» [28. Р. 99].

Таким образом, два мыслителя, олицетворяющие собой различные грани ницшеанской традиции, в конечном счете обнаруживают определенное концептуальное сближение, проявившееся уже *post mortem*.

Заключение

В данном исследовании предпринята попытка продемонстрировать глубину влияния философии Фридриха Ницше на проекты Жюль Делеза и Мишеля Фуко, не только на уровне отдельных мотивов или терминологических заимствований, но, прежде всего, в том, что их собственные концептуальные построения в значительной мере пронизаны ницшеанскими

интенциями. В этом смысле речь идет не столько об интерпретации Ницше, сколько о ницшеанстве как о философской позиции, выраженной в оригинальных онтологических и методологических разработках обоих мыслителей. Интеллектуальный контекст и обстоятельства времени могли способствовать их обращению к ницшеанской мысли, однако они никоим образом не предопределили того, каким образом философия Ницше была переосмыслена и интегрирована в их системы.

Особое значение в интерпретациях Делеза и Фуко приобретает осмысление Ницше как критического философа. В отличие от Канта, ограничившего сферу критики трансцендентальными условиями, Ницше подвергает сомнению сами основания ценностей, открывая возможность их переоценки. Именно в этом контексте Делез и Фуко воспринимают ницшеанскую философию как продолжение и радикализацию критического проекта, обращенного не к универсальным и вечным структурам, а к исторически обусловленным формам опыта, морали и субъективности. Жиль Делез радикализирует ницшеанский проект, формулируя имманентную онтологию становления и разрабатывая концепт *puissance* как выражение внутренней, творческой силы жизни. Мишель Фуко, напротив, сосредоточивает внимание на анализе власти как рассредоточенной сети отношений (*pouvoir*), формирующей социальные практики и конституирующей субъективность. Несмотря на различие онтологических предпосылок, оба мыслителя сходятся в критике нормативной морали и в понимании этики как практики свободы.

Список литературы / References

- [1] Schrift A. French Nietzscheanism. In: *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation*. London: Routledge; 2014. P. 19–46. DOI: 10.4324/9781315729749
- [2] Foucault M. *Live: Interviews 1961–1984*. Lotringer S, ed. New York: Semiotext(e); 1996.
- [3] Foucault M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France; 1971. P. 145–173.
- [4] Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France; 1962.
- [5] Elden S. *The Early Foucault*. Hoboken: John Wiley & Sons; 2021.
- [6] Foucault M. Le retour de la morale. In: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard; 1994. P. 696.
- [7] Foucault M. Structuralisme et poststructuralisme. In: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard; 1994. P. 431.
- [8] Miller J. *The Passion of Michel Foucault*. Cambridge: Harvard University Press; 2000.
- [9] Sluga H. Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche. In: Gutting G, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press; 1994.
- [10] Foucault M. A preface to transgression. In: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press; 1977. P. 29–52.
- [11] Foucault M. *La question anthropologique: cours, 1954–1955*. Paris: Seuil; 2022.
- [12] Margreiter MF. Traces of Georges Bataille in Gilles Deleuze: non-productive expenditure or production of consumption? *Journal for Cultural Research*. 2025;29(1–2):174–188. DOI: 10.1080/14797585.2024.2406396
- [13] Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France; 1968.

- [14] Bowden S. Jean Wahl. In: Jones G, Roffe J, eds. *Deleuze's Philosophical Lineage II*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2019. P. 183–206. DOI: 10.1515/9781474449205-012
- [15] Wahl J. Nietzsche et la philosophie. *Revue de métaphysique et de morale*. 1963;68(3):352–379.
- [16] Волков Д.А., Евстигнеев М.Д. Два лица трансцендентального эмпиризма: Жиль Делез и Джон Макдауэлл // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 4. С. 1236–1251. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251 EDN: KRQPMQ
- Volkov DA, Evstigneev MD. Two Faces of Transcendental Empiricism: Gilles Deleuze and John McDowell. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(4):1236–1251. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-4-1236-1251 EDN: KRQPMQ
- [17] Foucault M. *Introduction to Kant's 'Anthropology'*. Nigro R, ed. Los Angeles: Semiotext(e); 2008.
- [18] Foucault M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard; 1966.
- [19] Allen A. Foucault and enlightenment: a critical reappraisal. In: *Michel Foucault*. London: Routledge; 2017. P. 267–285. DOI: 10.4324/9781315249032-14
- [20] Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? In: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard; 1994. P. 351.
- [21] Foucault M. *The Politics of Truth*. Lotringer S, ed. New York: Semiotext(e); 2007.
- [22] Foucault M. *Le gouvernement de soi et des autres I (1982–1983)*. Paris: Gallimard/Seuil; 2008.
- [23] Schrift AD. *Nietzsche's French legacy*. London: Routledge; 2014. DOI: 10.4324/9781315822211
- [24] Ansell-Pearson K. The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: Power, the subject, and political theory. *Nietzsche Studien*. 1991;20(1):267–283. DOI: 10.1515/9783110244397.267
- [25] Foucault M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Gordon C, ed. New York: Pantheon Books; 1980.
- [26] Foucault M. *Histoire de la sexualité. Vol. I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard; 1976.
- [27] Deleuze G. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Presses Universitaires de France; 1981.
- [28] Deleuze G. *Foucault*. Paris: Minuit; 1986. DOI: 10.5040/9781350252004
- [29] Deleuze G. *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953–1974*. Paris: Minuit; 2002.
- [30] Foucault M. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: Rabinow P, ed. *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954–1984*. Vol. 1. New York: New Press; 1997. P. 253–280.

Сведения об авторе:

Михан Роман Игоревич — аспирант кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0001-9821-0086. SPIN-код: 3791–8943. E-mail: roman.mikhan@gmail.com

About the author:

Mikhan Roman I. — Postgraduate Student at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0001-9821-0086. SPIN-code: 3791-8943. E-mail: roman.mikhan@gmail.com