

## บทที่ 2

### ความคิดหลังอภิปรัชญาของฮาเบอร์มาสว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจก

ในบทนี้จะกล่าวถึงแนวทฤษฎีของนักปรัชญาคนหนึ่งที่เสนอแนวความคิดหลังอภิปรัชญาไว้อย่างสำคัญคือ เยอร์เกน ฮาเบอร์มาส โดยดูรายละเอียดของแนวทางการตอบโต้กับความคิดแบบอภิปรัชญาในการอธิบายฐานคิดแบบอภิปรัชญาและการนำไปสู่การตอบประเด็นปัญหาของการทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการทางสังคม เพื่อวิเคราะห์ปฏิบัตินิยมของเขาที่เน้นการสร้างความรู้ในแนวปฏิบัติทางสังคม (social practice) มากกว่าจะเป็นความรู้เชิงทฤษฎีบริสุทธิ์ นักอภิปรัชญาที่เป็นเป้าหมายหลักของฮาเบอร์มาสมีตั้งแต่ ดูนส์ สโคตส เดส์การ์ตส์ โลบนิซ และคานท์ ทั้งนี้เพื่อศึกษาเชิงวิเคราะห์วิจารณ์กับประเด็นที่ว่าทำไมฮาเบอร์มาสจึงมองว่าระบบความคิดแบบอภิปรัชญาเองควรที่จะได้รับการวิพากษ์ในระดับรากฐาน และจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องหลีกเลี่ยงจากกับดักทางวิธีการคิดใด ๆ ที่อภิปรัชญาสร้างอิทธิพลเอาไว้

#### 2.1 ความคิดหลังอภิปรัชญากับความคิดแบบอภิปรัชญา

##### 2.1.1 ลักษณะของความคิดหลังอภิปรัชญา

ในบทความ "การทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม" (Individuation through Socialization) ซึ่งตีพิมพ์ในหนังสือ Postmetaphysical Thinking (1992) ฮาเบอร์มาสได้วิพากษ์แนวคิดที่ว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกที่มุ่งอธิบายปัจเจกภาพโดยตรงแต่กลับไปใช้ฐานคิดจากระบบความคิดแบบอภิปรัชญาจนทำให้รูปแบบการอธิบายที่ออกมาเจอปัญหาความย้อนแย้ง นั่นคือการบ่งถึงปัจเจกภาพกลับต้องไปใช้การอ้างอิงจากสิ่งที่มีสามัญลักษณะ หรือการอ้างอิงจากความเป็นอื่น (otherness) จนไม่อาจเข้าใจได้ว่าปัจเจกภาพของสิ่งปัจเจกนั้นในตัวมันเองคืออะไร สภาพการณ์เช่นนี้ถือได้ว่าเป็นปฏิทรรศน์

อย่างไรก็ดี ประเด็นที่ฮาเบอร์มาสอธิบายก่อนเพื่อที่จะชี้ถึงที่มาของปฏิทรรศน์นั้นก็คือการชี้แจงในประเด็นที่ว่าฮาเบอร์มาสให้ความหมายว่าระบบความคิดแบบอภิปรัชญานั้นคืออะไรกันแน่ เพราะนักอภิปรัชญาที่ทำงานด้านนี้อาจจะกล่าวได้ว่าเขามีวิธีการศึกษาที่ต่างไปจากนักอภิปรัชญาคนอื่น ๆ หรือไม่ใช่นักอภิปรัชญาทุกคนจะมีอะไรร่วมกันได้จริงอย่างที่ฮาเบอร์มาสเข้าใจว่าเป็น "ความคิดแบบอภิปรัชญา" ซึ่งนี่ก็ทำให้จุดยืนของฮาเบอร์มาสอ่อนลงได้ตั้งแต่นั้นได้ แต่โชคที่ฮาเบอร์มาสได้กล่าวประเด็นนั้นไว้แล้ว ดังที่ผู้วิจัยจะขอหยิบยกมาต่อไป

ในภาพรวมของความคิดหลังอภิปรายซึ่งฮาเบอร์มาสเสนอนั้น ที่ชัดเจนที่สุด เห็นจะเป็นคำกล่าวจากบทนำของโฮเฮนการ์เทิน (W. M. Hohengarten) ผู้แปลหนังสือ Postmetaphysical Thinking ของฮาเบอร์มาส ซึ่งเขากล่าวว่า "ความคิดหลังอภิปรายที่แท้จริงที่เป็นจุดยืนของฮาเบอร์มาสก็คือการวิพากษ์โดยยังคงเก็บมโนทัศน์ของเหตุผลซึ่งตกทอดมาจากประเพณีวิจัยไว้ แต่ให้ปราศจากซึ่งกับดักทางอภิปราย ไม่ใช่ว่าข้อวิพากษ์ที่มีต่อปรัชญาตะวันตกจะต้องล้มล้างประเพณีวิจัยทางอภิปรายไปเสียทั้งหมดจนไม่มีที่เหลือให้กับการวิพากษ์ที่มีความเป็นเหตุเป็นผล (rationality) การโต้ตอบกับประเพณีวิจัยแบบอภิปรายเดิมนั้นจึงควรที่จะทำด้วยการเปลี่ยนรูปแบบแนวคิดเกี่ยวกับเหตุผลและองค์ประกอบที่มีความเป็นเหตุเป็นผล ซึ่งวิธีที่ควรใช้ก็คือพัฒนาปฏิบัติการแบบอัตวิสัยร่วม (intersubjective) ที่จะใช้พิจารณาต่อประเด็นของความหมาย (meaning) และความสมเหตุสมผล (validity) โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่จะพิจารณาต่อภาวะอัตวิสัยและปัจเจกภาพ" (Hohengarten in Habermas, 1992 : vii)

คำหลักคำหนึ่งที่ปรากฏจากข้างต้น คือคำว่า 'อัตวิสัยร่วม' นั้น ผู้วิจัยพบว่าเป็นประเด็นสำคัญที่ฮาเบอร์มาสเน้นว่าจำเป็นต้องพัฒนาขึ้นมาเพื่อแสดงให้เห็นถึงความไม่เพียงพอของแบบจำลองการคิดองค์ประกอบ-วัตถุ (subject-object) ฮาเบอร์มาสได้ให้ข้อสังเกตต่อปัญหานี้ที่ปรากฏชัดเจนในปรัชญาสมัยใหม่ (modernity) ไว้ที่น่าสนใจว่า นักปรัชญามักจะหาปฐมฐานที่แน่นอนเพื่อจะตอบคำถามทางอภิปรายที่ว่า 'ความเป็นจริงคืออะไร' ให้ได้ และนักปรัชญาสมัยใหม่คิดว่าความเป็นจริงของภาวะอัตวิสัยนั่นเองที่เป็นปฐมฐาน การรู้จักสาระดีของอัตวิสัยของตนเองจึงเป็นความรู้ที่ไม่อาจสงสัยได้ ทว่าการเข้าไปรู้จักตนเองนั้นก็แสดงว่าองค์ประกอบต้องมีความสัมพันธ์อย่างใดอย่างหนึ่งกับตนเอง องค์ประกอบต้องมองเห็นตนเองในฐานะวัตถุหนึ่งที่กำลังถูกมองเห็น นักปรัชญาจึงสร้างพื้นที่ภายใน (internal sphere) เพื่อการแสดงออก (representation) ซึ่งความสัมพันธ์ดังกล่าว อีกทั้งคิดว่าความสัมพันธ์เช่นนั้นมียุ่ก่อนโลกของวัตถุที่ถูกแสดงออก (world of represented objects) อีกด้วย ฮาเบอร์มาสเห็นว่าพื้นที่เพื่อแสดงความสัมพันธ์เช่นนั้นเป็นสิ่งที่มีความแน่นอนอย่างน่าประหลาด (Habermas, 1992 : 13) ที่กล่าวเช่นนี้ก็เพราะไม่สามารถอธิบายความเป็นไปได้ที่องค์ประกอบจะมองเห็นตนเองในฐานะวัตถุหนึ่งสำหรับการศึกษาดังหน้าเขาเอง โดยที่ตนเองกำลังเป็นผู้มองดูอยู่ในเวลาเดียวกันไปด้วย เช่นนี้แล้วแบบจำลององค์ประกอบ-วัตถุก็ไม่อาจถือได้ว่าเพียงพอต่อการศึกษาภาวะอัตวิสัยรวมทั้งปัจเจกภาพของปัจเจกบุคคลด้วย

การอธิบายแบบอภิปรายโดยใช้แบบจำลององค์ประกอบ-วัตถุเช่นนี้ จริง ๆ แล้วนักปรัชญาบางคนในยุคของปรัชญาสมัยใหม่ก็เริ่มพบแล้วว่ามามีปัญหา โดยที่ปัญหานั้นอาจกล่าวได้

ว่าเริ่มจากการตั้งคำถามต่อตัวตน (self) หรือเอกลักษณ์บุคคล (personal identity) เช่นที่ปรากฏในปรัชญาของฮูม การไม่สามารถหาได้ว่าตัวตนคืออะไรหรือมีอยู่จริงหรือไม่นั้น ส่งผลต่อการอธิบายปัจเจกภาพของบุคคลว่าจะมีอะไรที่เป็นที่รองรับประสบการณ์ที่บุคคลผู้หนึ่งกำลังรับรู้ได้ ฮูมเลียงการอธิบายที่ต้องผูกมัดกับตัวตนดังกล่าวโดยใช้กระแสของการรับรู้ที่เรียกว่ารอยประทับ (impressions) นั้นเองเป็นตัวอธิบาย และบรรยากาศของปรัชญาสมัยใหม่ซึ่งเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับฮูมนี้เองก็มีการเปลี่ยนรูปแบบของอภิปรัชญาว่าด้วยตัวตนให้มาเป็นทฤษฎีว่าด้วยภาวะอัตวิสัย ซึ่งเริ่มกระแสโดยปรัชญาของเดส์การ์ตส์ และโดดเด่นในปรัชญาของคานท์ ซึ่งก็คือการรับรู้โลกภายนอกกับองค์ประธานที่เป็นแหล่งของการรับรู้ นั้น มีการแยกกันอย่างเด่นชัด เพียงแต่ว่ามีแนวคิดที่อธิบายต่างกันว่าองค์ประธานเช่นนั้นมิสถานะความมีอยู่อย่างไร แต่กระนั้นก็ดี ในขณะที่ฮูมปฏิเสธ เดส์การ์ตส์หรือคานท์จะยอมรับสถานะดังกล่าวว่าเป็นปฐมปรัชญาที่จะใช้อธิบายในเรื่องอื่นต่อไป

ในงานของฮาเบอร์มาส (1992 : 29) ก็ไม่ได้ชี้ว่าฮูมเป็นนักปรัชญาที่เสนอด้วยความคิดหลังอภิปรัชญาแต่อย่างใด เพียงแต่เป็นตัวอย่างของนักปรัชญาในประจักษ์นิยมสมัยใหม่ที่เลือกทางเดินของการต่อต้านอภิปรัชญา (antimetaphysical) ซึ่งก็มีอิทธิพลมาถึงกระแสการต่อต้านอภิปรัชญาในปฏิฐานนิยมต้นศตวรรษที่ 20 อย่างไรก็ดี ตรงนี้น่าสังเกตว่าการตั้งปัญหาต่อปัจเจกภาพของวัตถุอย่างที่เคยมีมาตลอดตั้งแต่สมัยกรีกถึงสมัยกลางนั้น ในปรัชญาสมัยใหม่ไม่ได้ได้รับความสนใจที่จะมีการถกเถียงอย่างร้อนแรงเช่นเดียวกันกับปัจเจกภาพของบุคคล โรเบอร์ตา เดอ มอนติเซลลี (Roberta De Monticelli) มีคำอธิบายประการหนึ่งต่อสภาพการณ์นี้ก็คือ นักปรัชญาสมัยใหม่ในช่วงประจักษ์นิยมทั้งลือค เบอริคเลย์ และฮูม นั้น ยอมรับไปโดยทันทีว่าสภาพใด ๆ ที่มีอยู่จริงนั้นเป็นสิ่งปัจเจกทั้งหมด เรื่องของปัจเจกภาพจึงกลายเป็นเรื่องเดียวกันกับการดำรงอยู่จริง และประเด็นปัจเจกภาพจึงถูกทิ้งไปโดยปริยาย (De Monticelli, 2006 : 174) ส่วนผู้วิจัยคิดว่าเป็นเพราะการที่สาระนั้นค่อย ๆ ถูกปฏิเสธไปในประจักษ์นิยมสมัยใหม่ในปรัชญาของเบอริคเลย์และฮูมนั้นเอง และในสมัยปัจจุบันก็เปลี่ยนรูปแบบมาเป็นที่อยู่ในการทดสอบของวิทยาศาสตร์โดยตรงเสียมากกว่าที่จะมีการตั้งทฤษฎีในทางอภิปรัชญาแบบเมื่อก่อนหน้านั้น หรือถ้าจะมีทฤษฎีทางอภิปรัชญาใด ๆ ก็มักจะอยู่ในรูปของตรรกวิทยาและปรัชญาภาษาแทน อภิปรัชญาสมัยปัจจุบันจึงอยู่ในกระแสของความคิดแบบอภิปรัชญา ซึ่งตรงนี้ ฮาเบอร์มาส (1992 : 44) ก็กล่าวว่าเป็นเริ่มกระแสโดยเฟรเก และได้อิทธิพลจากปรัชญาว่าด้วยภาวะอัตวิสัยของปรัชญาสมัยใหม่นั้นเอง คือเป็นรูปแบบการศึกษาทฤษฎีของวัตถุแบบเป็นวัตถุวิสัยที่ผู้รับรู้อำลักระทำการมุ่งตรงไปที่วัตถุด้วยการมีความจงใจ (intentionality)

การคิดแบบอภิปรายดังที่กล่าวถึงนั้น พบว่าปรากฏมาตั้งแต่สมัยของเพลโต จนถึงโพลาติอุส อภิปรายในสมัยกลาง เหตุผลนิยมในสมัยใหม่ แม้แต่คานท์ พิคท์ เชลลิง หรือเฮเกล ส่วนพวกที่มักจะเป็นขั้วตรงข้ามเช่นวัตถุนิยมสมัยกรีก วิมุตินิยม นามนิยมสมัยกลางตอนปลาย และประจักษ์นิยมสมัยใหม่ แนวคิดเหล่านี้คือแนวที่ฮาเบอร์มาสเรียกว่าต่อต้านอภิปราย ทว่าขั้วหลังที่ต่อต้านเช่นนี้ ฮาเบอร์มาสก็พบว่ายังคงติดข้องอยู่ในขอบฟ้าของการคิดแบบที่อภิปรายขีดไว้ก่อนแล้ว เช่นนามนิยมสมัยกลางก็ปฏิเสธแบบสากลของเพลโตเพียงโดยการเปลี่ยนมันมาเป็น ความสอดคล้องกันของการที่เราเรียกชื่อคุณสมบัติของวัตถุที่มีเหมือนกัน ฮาเบอร์มาสจึงเรียกแนวคิดเหล่านี้ทั้งหมดว่าเป็น*ความคิดแบบอภิปราย* (ใน Heidegger (1972 : 67) ไฮเดกเกอร์ก็ได้กล่าวประเด็นนี้ไว้เช่นกัน) โดยเมื่อดูจากเอกภาพทางความคิดแบบนี้ที่เป็นปรัชญาว่าด้วยจุดกำเนิด (origins) การทำให้สัดและความคิดเป็นเรื่องที่สมมูลกัน และการเน้นนัยของชีวิตเชิงพิริวจิภาว (contemplative life) แล้ว ก็มีแง่มุมของความคิดแบบอภิปรายปรากฏร่วมกัน ซึ่งแจงออกมาได้เป็น การคิดเชิงเอกลักษณ์ (identity thinking) จิตนิยม (idealism) ปรัชญาปฐมฐานในฐานะปรัชญาว่าด้วยจิตสำนึก (philosophy of consciousness) และการเน้นมโนทัศน์แบบแข็งของทฤษฎี (the strong concept of theory) (Habermas, 1992 : 29)

แง่มุมต่าง ๆ ของความคิดแบบอภิปรายนั้น ฮาเบอร์มาสได้ให้คำอธิบาย ดังนี้ (Habermas, 1992 : 29-33)

1. *การคิดเชิงเอกลักษณ์* คือการค้นหาความเป็นเอกภาพของสัภาพใด ๆ โดยตั้งสมมติฐานไว้ก่อนว่ามันอยู่แยกต่างหากจากสิ่งอื่น การเป็นเอกลักษณ์จึงตรงกันข้ามกับความแตกต่าง รวมทั้งการคิดว่าความเป็นจริง (reality) นั้นเป็นเอกภาพ (unity) หรือสิ่งหนึ่งเดียว (the One) ส่วนความแตกต่างที่หลากหลายอย่างที่เรพบนี้เป็นสิ่งที่แตกออกมาจากเอกภาพดังกล่าว แต่แม้จะพบว่าเป็นสัภาพเฉพาะหน่วย (particular entities) ก็ตาม ด้วยความคิดแบบนี้ก็ทำให้มันรวมอยู่ในเอกวณะ (univocal) แบบเดียว การคิดเชิงเอกลักษณ์นี้ทำให้การศึกษาในอภิปรายมีลักษณะของการหาฐานที่มันเป็นสัจพจน์เบื้องต้นเพื่อให้ความรู้อื่น ๆ ถูกอนุมานออกมาได้

2. *จิตนิยม* คืออิทธิพลที่มาจากปรัชญาของเพลโตที่มองว่าโลกของสสารมีที่มาจากโลกของไอดี (the Ideas) ที่บริสุทธิ์ สสารใด ๆ จะเป็นที่เข้าใจได้ก็ต่อเมื่อมีแบบสากลมาอยู่ร่วมกับมัน การคิดเช่นนี้จึงทำให้โลกของสิ่งรูปธรรมต้องได้รับคำอธิบายจากสิ่งนามธรรมที่มีธรรมชาติเป็นแบบมโนทัศน์ (conceptual nature) จิตนิยมของเพลโตมีอุดมคติสูงสุดคือไอดีของ

สิ่งที่ดี (Idea of the Good) ที่เป็นที่กำเนิดของสากลภาพซึ่งเป็นแบบที่ปรากฏซ้ำ ๆ ได้ในสสารทั้งหลาย

3. *ปรัชญาว่าด้วยจิตสำนึก* ซึ่งก็คือปรัชญาว่าด้วยภาวะอัตวิสัย ฮาเบอร์มาสกล่าวว่าแม้ในทีแรกปรัชญาในหนทางนี้จะดูกำลังปฏิเสธอภิปรัชญา แต่ที่จริงก็เป็นการแปลงหลักการว่าด้วยไอเดียมาสู่ฐานรากใหม่ หรือก็คือแปลงภววิทยามาสู่ฐานอธิบายแบบจิต (mentalism) หรือในปรัชญาจิตนิยมของเยอรมันก็เป็นรูปแบบการอธิบายแบบอัตวิสัย ไม่ว่าจะเป็บบแบบข้ามพ้นหรือเป็นจิตที่ยกระดับขึ้นไปสู่สิ่งสมบูรณ์ (the absolute) แต่กระนั้นแนวปรัชญาแบบนี้ก็ยังคงมีกลิ่นอายของอภิปรัชญาในการหาความรู้โดยใช้มูลฐานนิยม (foundationalism) คือหาฐานความรู้ที่เป็นปฐมปรัชญาให้ได้ก่อนที่จะอนุมานความรู้ในโลกภายนอก โดยที่ภาวะอัตวิสัยนั้นเป็นสิ่งที่ทำให้โลกเป็นไปได้ .

4. *การเน้นมโนทัศน์แบบแข็งของทฤษฎี* คือการมองความรู้ทฤษฎีที่เป็นสากลซึ่งต้องมีตั้งไว้ก่อนที่จะมีความรู้เชิงปฏิบัติ ความรู้จากประสบการณ์เฉพาะใด ๆ ก็เป็บบสิ่งที่ต้องมีทฤษฎีอธิบายได้ หลักการเชิงทฤษฎีเหล่านั้นเป็บบหลักการบริสุทธิ์แบบเดียวกับหลักการในศาสนาซึ่งเป็บบไปเพื่อชำระชีวิตในโลกแห่งผัสสะที่ไม่บริสุทธิ์ นอกจากนั้นก็มีรูปแบบของความคิดที่ว่าทฤษฎีเป็บบสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุนสิ่งที่เกิดขึ้นในระดับประสบการณ์ แต่ตัวทฤษฎีนั้นเองมีฐานะที่จะให้เหตุผลสนับสนุนตัวเองได้ (self-justifying) ฮาเบอร์มาสเองกล่าวว่าวาทถุณิยมหรือปฏิบัตินิยมแบบเดิมก็สร้างรูปแบบปรัชญาของตนโดยยังติดข้องกับแง่มุมนี้ของความคิดแบบอภิปรัชญาด้วย เพราะพยายามทำให้ทฤษฎีของตนคงความบริสุทธิ์แบบดังกล่าวเช่นกัน

แล้วความคิดหลังอภิปรัชญานั้น มีลักษณะอย่างไร เริ่มต้นขึ้นเมื่อใด ? คำถามหลังนี้ค่อนข้างตอบได้ยากกว่า อาจกล่าวได้ว่าโดยมากความคิดหลังอภิปรัชญาจะทำให้ถึงนักคิดโพสต์โมเดิร์น (postmodernists) ทั้งหลาย แต่ก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าหาต้นเค้าของความคิดหลังอภิปรัชญาได้ เพราะแม้แต่การเรียกว่าความคิดของนักปรัชญาผู้ใดผู้หนึ่งจะเป็บบความคิดหลังอภิปรัชญานั้นก็ยังไม่เป็นที่ลงตัว เช่นที่นักปรัชญาหลายคนเห็นว่านิทเซเป็นผู้ที่วางรากฐานของโพสต์โมเดิร์นนั้น ก็น่าที่จะชี้ได้ว่าเขาหลุดพ้นจากกรอบของอภิปรัชญาได้ ทว่าไฮเดกเกอร์ก็กลับชี้ว่านิทเซก็เป็นนักอภิปรัชญาเช่นกัน เพียงแต่ว่าเป็นคนสุดท้าย (Heidegger, 1991) หรือที่คิดกันว่าเฮเกลน่าจะใช้วาทถุณิยม (dialectic) ต่อการตอบปัญหาในอภิปรัชญาได้แล้วจึงน่าจะเป็นจุดเริ่มของหลังอภิปรัชญานั้น ฮาเบอร์มาสก็ไม่เห็นด้วยเพราะมองว่าเฮเกลยังคงทำได้เพียงการอธิบายจิตสำนึกกับความคิดแบบจิตนิยมให้เข้าหากันเท่านั้น และพลาดที่จะพัฒนาจิตนิยมให้เป็นไปใน

แบบที่ฮาเบอร์มาสเห็นว่าถูกต้องกว่า คือการใช้แบบจำลองของการมีสำนึกตัวตนในแบบปฏิบัตินิยม และภาวะอัตวิสัยร่วม (Habermas, 1999 : 130) หรือฮาเบอร์มาสเองที่กล่าวว่าแม้เราจะอยู่ในยุคหลังอภิปรายก็ตาม ก็ไม่ควรปฏิเสธหนทางทุกอย่างของอภิปรายโดยเฉพาะตัวความเป็นเหตุเป็นผล รูปแบบความคิดหลังอภิปรายที่น่ารับฟังจึงควรจะเป็นแบบที่เขาเสนอมากกว่า ซึ่งนี่ชี้ได้ว่าการคิดหลังอภิปรายเองก็ไม่ได้มีรูปแบบตายตัวเพียงอย่างเดียว ผู้วิจัยจึงสรุปว่า หากจะตอบคำถามดังกล่าว ก็คงตอบได้ในแง่ที่ว่า *ความคิดหลังอภิปรายก็คือการตระหนักหรือหลุดพ้นโดยสิ้นเชิงจากแง่มุมประการต่าง ๆ ในความคิดแบบอภิปรายที่ถือได้ว่าเป็นกับดัก* ซึ่งกล่าวในภาพรวมก็คือ การไม่ยอมรับไว้ก่อนว่ามีฐานเบื้องหลังที่เป็นสิ่งคงตัวแน่นอนในการอธิบายความรู้จากประสบการณ์ - การไม่พึ่งพาหลักการที่เป็นปฐมสัจพจน์ไม่ว่าจะเป็นหลักการนามธรรมใด ๆ (เช่นอ้างถึงพระเจ้า) - การมองว่าความมีเหตุผลเป็นกระบวนการลงมือคิดของมนุษย์มากกว่าจะเป็นปฐมปรัชญาที่แน่นอนตายตัวและไม่อาจผิดได้ (เช่นความคิดของคุณ์ในการกล่าวว่า การศึกษาในวิทยาศาสตร์ไม่มีกระบวนการที่คนใดที่จะต้องจนไม่ต้องเปลี่ยนแปลงแล้ว) - และสุดท้ายคือการไม่ยอมรับมุมมองแบบองค์ประธาน-วัตถุที่มาจากกาให้ภาวะอัตวิสัยเป็นปฐมปรัชญา คือไม่ยอมรับว่าการรู้จักตนเองนั้นมาจากการทำให้ตนเองเป็นวัตถุเพื่อที่จะรู้จักในแบบบุรุษที่หนึ่งพูดถึงบุรุษที่สาม

#### 2.1.2 ความคิดแบบอภิปรายกับปัจเจกภาพ: ตัวอย่างจากคุนส์ สโคตส และไลบ์นิซ

ข้อวิพากษ์วิจารณ์ที่ฮาเบอร์มาสมีต่อความคิดแบบอภิปรายนั้น แม้จะมีในหลาย ๆ ประเด็น แต่ก็มักจะถูกนำมาโยงกับประเด็นของความเชื่อในทางอภิปรายที่ว่าเราสามารถอธิบายความเป็นจริงของสิ่งใด ๆ ได้ด้วยการย้อนกลับไปหาสิ่งหนึ่งเดียว (the one) ความเชื่อนี้ก็ปรากฏอยู่อย่างเด่นชัดในวิธีคิดของเพลโตที่ใช้หลักการของเอกภาพสากล (universal unity) ที่ว่าเป็นต้นกำเนิดและเป็นฐานให้กับทุกสิ่ง ฮาเบอร์มาสเรียกลักษณะเช่นนี้ของความคิดแบบอภิปรายว่าเป็นการคิดเชิงหน่วยเอกภาพ (unitary thinking) ซึ่งก็พบได้แม้ในปรัชญาว่าด้วยองค์ประธาน (philosophy of the subject) (Habermas, 1992 : 115)

การคิดเชิงหน่วยเอกภาพปรากฏชัดอีกครั้งในวิธีคิดของโพลตินุสเกี่ยวกับประเด็นปัญหาว่าด้วยสิ่งหนึ่งเดียวและสิ่งที่หลากหลาย (the one and the many) ซึ่งโพลตินุสมองว่าสิ่งที่หลากหลายนั้น แท้จริงก็มีการอธิบายจุดกำเนิดได้จากสิ่งหนึ่งเดียว โดยการเข้าใจว่าสิ่งหนึ่งเดียวก็มีลักษณะเป็นองค์รวม/ สภาวะความเป็นทั้งหมด (whole/ totality) สิ่งที่หลากหลายที่เห็นเป็นสิ่งที่

เฉพาะต่าง ๆ กันไปนั้น จึงได้รับการมองว่ามีสาระตตะ (essences) หรือแบบ (forms) หรือสสาร (substance) ที่เป็นหลักการเบื้องหลังภาพปรากฏเหล่านั้น สิ่งเฉพาะจึงได้รับการอธิบายภายใต้สิ่งสากล ส่วนชีวิตมนุษย์แต่ละชีวิตก็ได้รับการอธิบายว่าหนทางที่เป็นแก่นแท้คือการมีสำนึกรู้จักตนเองในฐานะตนที่เป็นหนึ่งกับสิ่งหนึ่งเดียว วิธีคิดเช่นนี้ยังมีอีกแง่มุมที่แฝงอยู่ด้วย นั่นคือทำให้เกิดการแยกข้ออธิบายเป็นสองข้าง แต่ก็ให้ข้างหนึ่งเป็นสิ่งที่จริงแท้กว่าอีกข้างหนึ่ง เช่นการอธิบายของพาร์เมนิดีสเกี่ยวกับสัจและอสัจ (being and nonbeing) ที่ว่าสัจเป็นสิ่งที่จริงแท้ เป็นต้น (Habermas, 1992 : 118-120)

ถ้าเช่นนั้นแล้ว นักอภิปรัชญาได้ให้คำอธิบายกับสิ่งเฉพาะหลากหลายในจักรวาลนี้ว่ามันเป็นสิ่งหนึ่งเดียวอย่างที่ไม่ได้เป็นสิ่งอื่นได้อย่างไร โพลตินุสให้คำตอบที่เป็นปฏิทรรศน์ในตัวเองว่า สิ่งหนึ่งเดียวนั้นเป็นทั้งทุกสิ่งและไม่เป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งท่ามกลางสิ่งอื่นในเวลาเดียวกัน ซึ่งหมายถึงว่าสิ่งหนึ่งเดียวเป็นสิ่งที่ให้ความเป็นปัจเจกกับสัจปัจเจกทั้งหลาย ทว่ามันก็ยังคงความเป็นสิ่งหนึ่งเดียวอยู่ได้ แต่หลักการเช่นนี้จะให้ความยุติธรรมกับปรากฏการณ์ที่เห็นได้ว่ามีสิ่งทั้งหลายได้อย่างไรเพราะไม่ได้อธิบายโดยตรงต่อปัจเจกภาพและความเป็นหนึ่งของสัจภาพเฉพาะได้เลย ในประวัติอภิปรัชญาก็พบว่ามีกรให้คำตอบด้วยการใช้สิ่งสากลเช่นสกุล (genus) และความแตกต่างจำเพาะ (specific difference) เข้ามาแยกแยะความแตกต่างของสิ่งเฉพาะทั้งหลาย ทว่าหลักการของการทำให้เป็นปัจเจกเช่นนี้ก็แฝงด้วยฐานคิดที่ว่าสิ่งเฉพาะจะเป็นสิ่งเฉพาะที่พูดถึงได้ ก็พูดถึงได้โดยขึ้นกับสิ่งสากลเท่านั้น ข้ำร้ายอีกที่ต้องอธิบายว่าสิ่งเฉพาะหนึ่ง ๆ เป็นสมาชิกในสกุลหรือในความแตกต่างจำเพาะหนึ่ง ๆ แล้ว ก็ต้องชี้ว่าสิ่งเฉพาะได้รับหลักการอธิบายจากจรสมบัติ (accidents) ที่เป็นสิ่งภายนอกและไม่แน่นอน (external and contingent) อีกด้วย ซึ่งแม้ดุนส์ สโคตุส (John Duns Scotus) จะแก้ปัญหาประเด็นนี้ด้วยการใช้แฮคเซยตี (haecceity) เข้ามาเพื่อบอกว่าเป็นสัจภาพเชิงสาระของแต่ละสิ่งเฉพาะที่แยกแยะมันออกจากสิ่งอื่น ๆ ก็ตาม สัจภาพเช่นนี้ก็ยังคงมีลักษณะของสากลภาพที่เข้ามาตอกย้ำว่าไม่อาจอธิบายต่อสิ่งปัจเจกโดยตรงได้เลย (Habermas, 1992 : 121-122)

การอธิบายของสโคตุสมีหนทางอย่างไรกันแน่จึงทำให้ฮาเบอร์มาสกล่าวหาได้เช่นนี้ จากการวิจัย พบว่าใน Noone (2003) กล่าวโดยคร่าว ๆ ถึงการตอบปัญหาว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกโดยดุนส์ สโคตุสนั้นว่า เป็นการอธิบายลักษณะที่ทำให้ชี้ได้ว่าสิ่งปัจเจกสิ่งหนึ่งเป็นสิ่งปัจเจก โดยมองว่าคำอธิบายที่จะเป็นไปได้นั้นต้องอยู่ในลักษณะของ หลักการ (principle) สาเหตุ (cause) หรือสัจภาพ (entity) ที่ชี้ได้ว่าทำให้สิ่งนั้น ๆ เป็นสิ่งปัจเจก และเห็นด้วยว่าทฤษฎีของดุนส์

สโคตสนั้นจัดว่าเป็นสัญนิยม โดยเพิ่มเติมว่าเป็นสัญนิยมแบบสายกลาง เพราะยังมีการยอมรับความเป็นสากลของธรรมชาติร่วม (common natures) ในการอธิบายสัตภาพ

ใน Harris (1927 vol.2 : 91-96) ได้ศึกษางานของดุนส์ สโคต และชี้ว่าปัญหาการหาคำอธิบายใหม่ต่อประเด็นว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกนั้น ส่วนหนึ่งก็มาจากปัญหาเดิม นั่นคือทฤษฎีของอะไควนัสว่าด้วยการพยายามแยกสารัตถะ (essence) ออกจากการดำรงอยู่ (existence) เช่นโสเครตีสมีทั้งสองอย่างคือมีตัวตนอยู่จริง และมีสารัตถะคือความเป็นมนุษย์ (humanity) ทว่าไคเมียร์ามีแต่สารัตถะ แต่ไม่มีความมีอยู่จริง และอะไควนัสชี้ว่าสิ่งที่ทำให้สารัตถะหนึ่ง ๆ ก้าวเข้ามาสู่ความมีอยู่จริงและเป็นสิ่งปัจเจกนั้น ก็คือสสาร (matter) ซึ่งนี่ก็ชี้ได้ว่าอะไควนัสกำลังยอมรับว่าสสารเป็นหลักการของการทำให้เป็นปัจเจก ทว่าปัญหาที่เกิดขึ้นก็คือในคริสต์ศาสนามีการยอมรับความมีอยู่ของเหล่าเทวดา (angels) ซึ่งไม่ได้มีสสารเป็นองค์ประกอบ เช่นนั้นแล้วเหล่าเทวดาก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นเทวดาตนนั้นตนนี้ไปด้วย

ดุนส์ สโคตสแก้ไขโดยให้ข้อโต้แย้งว่า สสารไม่ใช่หลักการที่จะสร้างความแยกให้หลากหลาย (diversify) ได้ เพราะตัวมันเองเป็นสิ่งทำให้เกิดเอกภาพ (unify) ตัวมันเองเพียงอย่างเดียวไม่อาจเป็นหลักการที่จะแยกตัวมันเองออกจากสสารอื่น ๆ ได้ด้วย อาจกล่าวได้เพียงว่ามันชี้ถึงความเฉพาะเจาะจง (specific) ของสัตภาพ แต่ไม่ได้ชี้ถึงปัจเจกภาพของสัตภาพ ที่นี้ ถ้าสสารไม่ใช่เสียแล้ว อาจเป็นได้หรือไม่ที่รูปแบบ (form) จะเป็นหลักการของการทำให้เป็นปัจเจกได้ ดุนส์ สโคตสก็แย้งว่าแบบนั้นเป็นสิ่งสากลที่มีได้ในสิ่งปัจเจกหลาย ๆ สิ่งอยู่แล้ว จึงไม่อาจใช้มันเป็นหลักการที่จะชี้ถึงปัจเจกภาพของสัตภาพใด ๆ ได้ สิ่งสากลนั้นเองก็มีลักษณะเดียวกันกับการเป็นสารัตถะ เป็นธรรมชาติร่วมของหลาย ๆ สิ่ง เป็นภาคแสดงให้กับสิ่งใด ๆ ได้มากกว่าหนึ่งสิ่ง ทว่าปัจเจกภาพนั้น จำต้องเป็นลักษณะหรือเป็นสิ่งที่อยู่กับสิ่งปัจเจกเพียงสิ่งเดียว และไม่สามารถไปเป็นภาคแสดงให้กับสิ่งอื่น ๆ ได้

แอรริสชี้ว่า ดุนส์ สโคตสมองว่านอกจากสิ่งสากลจะเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง นอกเหนือจากการนึกคิดของมนุษย์ (extramental) แล้ว การที่มนุษย์จะบ่งถึงสสารหนึ่ง ๆ ว่าสสารนี้ (this matter) หรือบ่งถึงแบบหนึ่ง ๆ ว่า แบบนี้ (this form) นั้น ก็เป็นตัวชี้ได้ว่ามีสัตภาพบางอย่างที่ต่างออกไปจากสิ่งสากล สัตภาพเช่นนั้นเป็นสัตภาพเอกพจน์ (singular entity) ซึ่งก็อยู่นอกเหนือจากการนึกคิดของมนุษย์ด้วยเช่นกัน สิ่งที่ดุนส์ สโคตสค้นพบนี้คือสิ่งที่เรียกว่า *แฮคเซยตี* (haecceity ละติน - *haecceitas*) ซึ่งไม่ใช่สัตภาพเชิงคุณภาพ (qualitative) ที่อยู่กับสิ่งปัจเจก แต่มันเป็นสัตภาพที่เป็นหลักการของการทำให้สิ่งปัจเจกนั้น เป็นสิ่งหนึ่งเดียวที่ไม่เป็นสิ่งอื่น



ใน Spade (1994) ได้ชี้รายละเอียดของการอ้างเหตุผลทั้งชุดของคุณส์ สโคตส์ว่า การที่คุณส์ สโคตส์เสนอหลักการว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกนั้น เริ่มด้วยการโต้แย้งทฤษฎีหกแบบที่คุณส์ สโคตส์เห็นว่าไม่ใช่หนทางที่เหมาะสมที่จะเป็นหลักการว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจก และจบด้วยการเสนอว่าทฤษฎีของตนว่าด้วยแอสเซซีตีนั้น ทำไม่จึงเหมาะสมที่สุดที่จะยอมรับ โดยส่วนสำคัญที่คุณส์ สโคตส์ได้กล่าวถึงก็คือ ปัญหาของการทำให้เป็นปัจเจกนั้น เกิดขึ้นเมื่อปัญญาของมนุษย์ได้รับรู้ถึงความเหมือนกันในสิ่งต่าง ๆ หรือก็คือสิ่งปัจเจกทั้งหลายนั้น เมื่อแยกแยะคุณสมบัติออกมาแล้ว ก็พบว่ามีแต่ชุดคุณสมบัติที่มีซ้ำ ๆ กับสิ่งอื่น ทว่าหากมีแต่สิ่งที่มีซ้ำ ๆ กันแบบนี้แล้ว ปัจเจกภาพในตัวของสิ่งปัจเจกนั้นเองจะได้รับคำอธิบายได้อย่างไร และมนุษย์ไปรู้จักสิ่งนั้นได้อย่างไร คุณส์ สโคตส์ชี้ว่าสิ่งที่เรารู้จักเหล่านั้น ถือว่าเป็น*ควิดิตตี* (quiddity) ซึ่งหมายถึงว่าเป็นลักษณะเชิงสารัตถะของสิ่งปัจเจก (individual's essential natures) ที่ทำให้เกิดลักษณะที่สามารถนิยามได้ (definable characteristics) ว่าสิ่งนั้น ๆ มีลักษณะอย่างไร เอกภาพของ*ควิดิตตี* นี้ก็คือชนิด (kind) เช่นความเป็นมนุษย์ ก็เป็นชนิดของโสเครตีส เพลโต ทว่าตัวโสเครตีส และเพลโตเองเป็นตัวตัวอย่าง (instance) ของชนิดดังกล่าว

สเปคโตวิเคราะห์ว่า *ควิดิตตี* นี้เองที่นักปรัชญาหลายคนที่ศึกษางานของคุณส์ สโคตส์จะเรียกว่าเป็นธรรมชาติร่วม ซึ่งคุณส์ สโคตส์ชี้ว่าไม่ใช่หลักการของการทำให้เป็นปัจเจกแน่ ๆ เพราะธรรมชาติร่วมเช่นนี้มีลักษณะที่นำไปเป็นภาคแสดงให้กับหลาย ๆ สิ่งได้ ธรรมชาติร่วมจึงไม่อาจจะบ่งได้ถึงความเป็น *หนึ่ง* หรือ *หนึ่งในเชิงจำนวน* (numerically one) ที่เราพบกับสิ่งปัจเจก ทว่าลักษณะการเป็นปริมาณ (quantitative) นั้นเองก็เป็นธรรมชาติร่วมที่สิ่งใด ๆ ก็มีปริมาณหนึ่งได้เหมือนกัน คุณส์ สโคตส์จึงเพิ่มองค์ประกอบอย่างหนึ่งขึ้นมาเพื่อที่จะอธิบายปัจเจกภาพของสิ่งปัจเจกให้ตรงจุด นั่นก็คือ*สัตภาพ*ที่จะอธิบายความเป็นปัจเจกนั้นต้องเป็น "ความแตกต่างในเชิงการแยกของตัวปัจเจกเอง" (its individuating difference) ซึ่งมีคุณลักษณะสองประการพร้อม ๆ กันในตัวมันนั่นคือ 1. เป็นสิ่งที่แยกแยะสิ่งปัจเจกนี้ ออกจากสิ่งปัจเจกนั้น หรือออกจากสิ่งปัจเจกอื่น ๆ และ 2. มีลักษณะของการไม่อาจถูกคัดลอกไปปรากฏได้มากกว่าหนึ่งสิ่งได้ *สัตภาพ*ที่มีลักษณะเช่นนี้ก็คือสิ่งที่คุณส์ สโคตส์เรียกว่า*แอสเซซีตี*

ในความเป็นจริง *ควิดิตตี* กับ*แอสเซซีตี* ไม่อาจถูกแยกออกจากกันได้เลย จะแยกกันได้ก็เฉพาะเมื่อเข้าใจในมิติที่ว่ามันเป็นความแตกต่างเชิงรูปแบบ (formal distinction) และเฉพาะพระเจ้าเท่านั้นที่จะสามารถเข้าใจ*แอสเซซีตี* ในตัวของมันเอง การเข้าใจของมนุษย์ไม่ได้เป็นแบบนั้น เช่นเมื่อเข้าใจหินก้อนหนึ่งว่าเป็นก้อนนั้นก้อนเดียว มนุษย์จะเข้าใจอยู่แล้วถึงองค์ประกอบบางประการในหินก้อนนั้นที่ทำให้มันมีเอกภาพของมันเอง พวกธรรมชาติของหินนั้น

ยังเป็นเพียงแนวโน้ม (potentiality) เฉย ๆ ที่ทำให้ยังเป็นหินก้อนไหน ๆ ก็ได้ อยู่ และไม่อาจทำให้เราบ่งชี้ตัวอย่างจำเพาะเจาะจงได้ว่าเป็นก้อนนี้ จนเมื่อแฮคเซยตีได้เข้ามาสร้างความสมบูรณ์ต่อแนวโน้มดังกล่าวนั้น ก็ทำให้เกิดการเข้าใจถึงสภาพความเป็นจริง (actuality) ว่าเป็นหินก้อนนี้ได้ (Frank and Wolter, 1995 : 185)

ในงานปัจจุบันอย่างเช่น Park (1990) ก็เห็นความสำคัญของทฤษฎีจากปรัชญาสมัยกลางของดูนส์ สโคตสที่จะใช้ศึกษาประเด็นการทำให้เป็นปัจเจก โดยในงานชิ้นดังกล่าวของปาร์คเป็นการตอบโต้ต่อการตีความของนักอภิปรัชญาหลาย ๆ คนที่ไปคิดว่าแฮคเซยตีของดูนส์ สโคตสก็คือสิ่งที่นักอภิปรัชญาสมัยปัจจุบันเรียกกันว่าเป็น 'สิ่งเฉพาะที่ว่างเปล่า' (bare particular) ซึ่งเป็นทฤษฎีว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกรูปแบบหนึ่งในปัจจุบัน โดยมองว่าสิ่งเฉพาะที่ว่างเปล่านั้นเป็นฐานรองรับคุณสมบัติของสิ่งปัจเจกโดยที่ตัวมันเองไม่ได้มีคุณลักษณะใด ๆ ทว่าปาร์คไม่เห็นด้วยที่จะตีความเช่นนั้น นั่นเพราะมีหลาย ๆ ส่วนที่ชี้ได้ว่าดูนส์ สโคตสไม่ได้พูดถึงสิ่งเฉพาะที่ว่างเปล่า เช่นที่ว่า สิ่งเฉพาะที่ว่างเปล่านั้นเป็นสิ่งปัจเจกอย่างหนึ่งที่ไม่อาจมีคุณสมบัติใด ๆ ไปบ่งถึงมันได้เลย แต่มันก็ถือครองคุณสมบัติเหล่านั้น ทว่าปาร์คชี้ว่าแฮคเซยตีไม่ใช่สิ่งปัจเจกโดยตรง แต่มันเป็นหลักการของการทำให้เป็นปัจเจก ดูนส์ สโคตสกล่าวเป็นอย่างอื่นคือสิ่งที่รองรับคุณสมบัตินั้นคือตัวสสาร (substance) เองต่างหาก (Park, 1990 : 377)

จากที่กล่าวไปข้างต้น นำมาสู่ประเด็นของผู้วิจัยที่ต้องการจะดูในอีกหนทางที่ว่าการเป็นความคิดแบบอภิปรัชญาในทฤษฎีของดูนส์ สโคตสนั้น เป็นอย่างไร เนื่องจากในงานของฮาเบอร์มาสได้ชี้ถึงปัญหาของปฏิทรรศน์ (paradox) ในทฤษฎีของดูนส์ สโคตส ซึ่งจริง ๆ แล้วก็เกิดขึ้นกับทุก ๆ รูปแบบความคิดแบบอภิปรัชญาด้วย ฮาเบอร์มาสใช้คำในปรัชญาสมัยปัจจุบันที่ใช้แทนแฮคเซยตีคือ "ความเป็นสิ่งนี้" (thisness) ฮาเบอร์มาสกล่าวว่าปฏิทรรศน์ดังกล่าวอยู่ที่ตัวหลักการ คือการเข้ามาอธิบายว่าสองสิ่งใด ๆ ที่ต่างกันย่อมมีสัณฐานภาพ 'ความเป็นสิ่งนี้' ต่างกัน แต่หลักการดังกล่าวนั้นก็เพียงแต่กำลังใช้สองวิธีการของการทำให้เป็นปัจเจกภาพร่วมกัน ซึ่งก็คือวิธีแยกเฉพาะเชิงจำนวน บวกเข้ากับวิธีแยกเฉพาะเชิงคุณสมบัติ แต่ทั้งนี้ยังไม่ได้อธิบายหรือตอบคำถามที่ว่าแก่นแท้ของการเป็นปัจเจกเฉพาะนั้นคืออะไร ไม่สามารถอธิบายได้ว่าการที่สิ่งหนึ่งเป็นตัวมันเองนั้น มันเป็นตัวมันเองได้อย่างไร จึงดูราวกับว่าที่เรากำลังยืนยันความเป็นปัจเจกภาพของสัณฐานภาพใด ๆ เวลาที่เราพูดถึงมันนั้น เราก็ยังไม่สามารถหาเหตุผลอธิบายได้ และการอธิบายของดูนส์ สโคตสก็ยังคงพึ่งพาการใช้คุณสมบัติซึ่งในทฤษฎีของเขาเองก็จัดว่าเป็นแบบที่มีความเป็นสากล คือปรากฏได้ในหลากหลายสัณฐานภาพ เช่นนี้แล้ว เมื่อเราจะอธิบายสิ่งปัจเจก ก็พบว่าสิ่งสากลก็ยังมีบทบาทเหนือกว่าสิ่งปัจเจกเสมอ (Habermas, 1992 : 153-155)

อภิปรัชญาแบบแฮคเซย์ตีนิยม (haecceitism) จากคุณส์ สโคตสนั้น ปรากฏอีกครั้งหนึ่งในงานของนักปรัชญาสมัยใหม่คือไลบ์นิซ และเขาก็เป็นอีกคนหนึ่งที่ถูกฮาเบอร์มาสวิจารณ์ว่าก็ยังติดข้องในขอบฟ้าของความคิดแบบอภิปรัชญา ซึ่งเห็นได้ชัดจากงานโมนาดวิทยา (Monadology) ของไลบ์นิซ หากมีคำถามที่ว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่จะมีสิ่งเฉพาะสองสิ่งที่มีลักษณะเหมือนกันหมดทุกประการ เช่นลูกบิลเลียดสีแดงสองลูกที่เหมือนกันทุกแง่มุมไม่ว่าจะเป็นคุณสมบัติสีแดงในโทนสีเดียวกัน น้ำหนักเท่ากัน รูปทรงกลมแบบเดียวกัน ปริมาตรเท่ากัน ฯลฯ กรณีเช่นนี้ในทรรศนะของไลบ์นิซนั้นไม่อาจเป็นไปได้ โดยไลบ์นิซมีหลักการที่ชัดเจนว่า ถ้าสองสิ่งใดๆ (หรือมากกว่า) มีคุณลักษณะเหมือนกันทุกประการ หรือก็คือเหมือนกันอย่างไม่มีผิดเพี้ยนแล้ว สิ่งเหล่านั้นจะเป็นเอกลักษณ์กัน (identical) ซึ่งก็คือเป็นสิ่งเดียวกัน ลูกบิลเลียดที่เราสามารถแยกเฉพาะได้เป็นแต่ละลูกเช่นนั้นจึงต้องมีคุณลักษณะบางแง่มุมที่แตกต่างกันอย่างแน่นอน

หลักการของไลบ์นิซนี้มีชื่อว่า เอกลักษณ์ของสิ่งที่ไม่อาจแยกความต่างได้ (Identity of Indiscernibles) ซึ่งวางรูปแบบเชิงตรรกได้เป็น  $[(\forall F)(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y]$  อ่านได้ว่า 'สำหรับทุกคุณสมบัติ F ถ้าสิ่ง x มีคุณสมบัติ F เมื่อและต่อเมื่อสิ่ง y มีคุณสมบัติ F แล้ว สิ่ง x จะเป็นเอกลักษณ์กับสิ่ง y' หลักการเอกลักษณ์ของสิ่งที่ไม่อาจแยกความต่างได้ของไลบ์นิซนี้ครั้งแรกปรากฏในงาน 'วาทกรรมว่าด้วยอภิปรัชญา' (Discourse on Metaphysics, 1686) ซึ่งเน้นกล่าวถึงลักษณะของพระเจ้า สาระ วัตถุรูปธรรม และความสัมพันธ์ของเจตจำนงมนุษย์ต่อพระเจ้า คำถามที่ว่ามโนทัศน์ของสาระเชิงปัจเจก (individual substance) คืออะไรนั้น ไลบ์นิซให้พิจารณาที่ภาคแสดง (predicates) ว่าเป็นสิ่งที่สามารถให้คุณลักษณะ (attributed) ต่อภาคประธาน (subject) หนึ่ง ๆ ได้ ภาคประธานมีภาคแสดงได้มากมายหลายตัวแต่ตัวมันเองไม่อาจเป็นตัวให้คุณลักษณะสิ่งใด ๆ ได้ นี่คือนิทัศน์ของสาระเชิงปัจเจก แต่ไม่เพียงแค่นี้ ภาคแสดงที่ให้คุณลักษณะต่อภาคประธานนั้นต้องรวมไว้ทั้งหมดอยู่แล้วในภาคประธาน การรู้จักมโนทัศน์ของภาคประธานได้โดยสมบูรณ์จึงหมายถึงการรู้ภาคแสดงที่ภาคประธานนั้นเป็นเจ้าของ เช่นการรู้จักอเล็กซานเดอร์มหाराชนั้นจะต้องรู้ภาคแสดงที่เป็นของเขาทั้งหมด ผู้ที่สามารถทำเช่นนี้ได้เพียงผู้เดียวคือพระเจ้า โดยนอกจากพระเจ้าจะรู้จักมโนทัศน์ของปัจเจกเฉพาะหรือก็คือ 'ความเป็นสิ่งนี้' ของอเล็กซานเดอร์แล้วก็ยังรู้ด้วยว่าเป็นผู้มีชัยชนะเหนือดาริอุสและโปรุส รู้ว่าสิ้นพระชนม์ด้วยวิธีใดกันแน่ระหว่างเป็นไปโดยธรรมชาติหรือถูกวางยาพิษ เช่นนี้เป็นต้น แต่ละสาระนี้มีมโนทัศน์เป็นเฉพาะของตัวโดยไม่มีใครเหมือน จึงไม่มีสองสาระใดที่เหมือนกันโดยทั้งหมด นั่นเพราะสาระจะเป็นที่เข้าใจได้ก็โดย

ผ่านจากภาคแสดง การตัดสินว่าสาระสองสาระแยกต่างจากกันนั้นย่อมเท่ากับพบว่ามีภาคแสดง อย่างน้อยหนึ่งจุดที่ต่างกัน (Leibniz, 1998 : 59-60)

ไลบ์นิซต่อย้ำหลักการนี้อีกหลายครั้งในงานเขียนชิ้นต่าง ๆ ของเขารวมถึงงาน ชิ้นเอกอีกชิ้นหนึ่งคือโมนาดวิทยา (The Monadology, 1714) ซึ่งกล่าวถึงสาระเชิงเดี่ยวที่เรียกว่า โมนาด (Monad) ที่ไม่มีส่วนประกอบ (parts) เมื่อไม่มีส่วนประกอบก็ไม่มีภารกิจที่ ไม่มีรูปร่างหรือ การแบ่งออกได้ ไม่มีการเปลี่ยนแปลงใด ๆ จากภายในโมนาดเองเพราะการเปลี่ยนแปลงภายใน หมายถึงการจัดเรียงองค์ประกอบใหม่ซึ่งเป็นไปไม่ได้ในโมนาด แต่การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นนั้น เกิดขึ้นที่คุณลักษณะซึ่งโมนาดมีเพราะไม่เช่นนั้นโมนาดจะเป็นสัตว์ (beings) ไม่ได้ และถ้าสาระ เชิงเดี่ยวอย่างโมนาดแต่ละสาระไม่มีความแตกต่างกันในเชิงคุณลักษณะแล้วก็ไม่อาจจะเข้าใจการ เปลี่ยนแปลงในสิ่งต่าง ๆ ได้เลย และไม่อาจแยกโมนาดออกจากกันได้ด้วย การแยกเฉพาะโมนาด จึงต้องอาศัยการพิจารณาจากคุณลักษณะของมัน ซึ่งตรงกับข้อเท็จจริงในธรรมชาติที่ว่าไม่มีสิ่งใด เลยที่จะเหมือนกันโดยสมบูรณ์ (Leibniz, 1998 : 268-269)

แนวทางการอ้างเหตุผลที่สนับสนุนหลักการนี้มีที่มาจากจุดอื่นอีก เช่นที่ไลบ์นิซ โยงหลักการเอกลักษณ์ของสิ่งที่ไม่อาจแยกความต่างได้เข้ากับหลักการของความขัดแย้ง (Principle of Contradiction) ซึ่งใช้สนับสนุนว่าสองสิ่งที่เป็นเอกลักษณ์อย่างหาความแตกต่าง ไม่ได้นั้นไม่อาจเป็นไปได้ สิ่งที่เป็นเอกลักษณ์กับตัวเองเพราะคุณสมบัติเหมือนกันกับตัวเองนั้นอาจ ถูกเรียกได้เป็นสองชื่อ แต่จะขัดกับหลักการของเหตุผลเป็นอย่างมากถ้าสรุปว่าสองชื่อนั้นบ่งถึงคน ละสิ่ง หลักการอื่นที่นำมาใช้สนับสนุนคือหลักการของเหตุผลที่เพียงพอ (Principle of Sufficient Reason) ซึ่งกล่าวถึงการสร้างสรรค์ของพระเจ้าที่มีความสมบูรณ์แบบอย่างไม่บกพร่องว่าพระองค์ ย่อมไม่จัดวางสิ่งที่เป็นเอกลักษณ์กันไว้ที่ตรงนี้ (here) ที่หนึ่ง กับวางอีกสิ่งตรงที่ตรงนั้น (there) อีกที่ หนึ่ง เพราะไม่มีเหตุผลใดที่จะอธิบายได้ว่าทำไมสิ่งหนึ่งจึงมีที่อยู่มากกว่าหนึ่งที่ในเวลาเดียวกัน การอยู่กันคนละที่ย่อมทำให้มีภาคแสดงของภาคประธานที่อยู่กันคนละที่นั้นต่างกัน ซึ่งถือได้ว่าเป็นสองสิ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกัน (อ้างถึงใน Russell, 1971 : 56-57)

ดูนส์ สโคตสเองก็กล่าวถึงความเข้าใจของมนุษย์ที่ยังต้องอาศัยการเกี่ยวข้องกัน ของควิดิตีและแอสเซชตี โดยกล่าวว่าการเข้าใจแอสเซชตีในตัวมันเองนั้น เป็นไปได้เฉพาะใน ความเข้าใจโดยพระเจ้าหรือสิ่งที่มีการรับรู้บริสุทธิโดยไม่ใช้ผัสสะ ซึ่งการรู้จักปัจเจกภาพของแอส เซชตีโดยตรงจะเป็นไปได้ก็เฉพาะในจิตของพระเจ้าเท่านั้น ก็ได้รับการย้ำโดยไลบ์นิซดังที่ได้กล่าว ไปข้างต้น ทว่าในความเข้าใจของฮาเบอร์มานั้น ก็กำลังชี้ถึงปัญหานี้ว่าเป็นปฏิทรรศน์มาตลอด

นั่นคือปัญหาของการไม่อาจที่จะบ่งถึงปัจเจกภาพได้โดยตรง โดยต้องผ่านจากคุณลักษณะของสิ่งปัจเจกซึ่งมีสามัญลักษณ์มากกว่าปัจเจกภาพ ซึ่งตรงนี้จะชี้ได้ว่าคุณส์ สโคตุสก็ตระหนักถึงปัญหาของการบ่งถึงโดยตรงต่อปัจเจกภาพเป็นอย่างดี แต่พอจะชี้ได้ว่าเขาไม่ได้ใส่ใจกับมันนัก เพราะการเสนอหลักการว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกโดยใช้แฮคเซยตีนั้น ก็เพียงเสนอว่าเป็นหลักการที่แยกปัจเจกเฉพาะหนึ่ง ๆ ออกจากกัน ไม่ได้ต้องการเสนอว่าตัวปัจเจกภาพโดยตัวมันเองนั้นจะบ่งถึงโดยตรงได้อย่างไร อีกทั้งยังจะสำคัญว่าการรู้จักโดยตรงไม่อาจเป็นไปได้ในการรับรู้ของมนุษย์เสียอีก แต่อย่างไรก็ดี ปัญหาดังกล่าวนี้เมื่อย้อนกลับไปดูทฤษฎีของสิ่งเฉพาะที่ว่างเปล่าก็พบได้ว่าเจอกับปัญหาเดียวกัน นั่นคือการที่สิ่งเฉพาะที่ว่างเปล่าไม่มีคุณสมบัติใด ๆ นั่นทำให้ไม่อาจมีการบรรยายลักษณะนิยามใด ๆ ได้ด้วย

ผู้วิจัยจึงพอจะชี้ได้ว่าการทำให้เป็นปัจเจกที่เป็นปัญหามาตลอดนั้น จุดสำคัญที่สุดคือปัญหาการบ่งถึงปัจเจกภาพโดยตรง มากกว่าจะเป็นประเด็นของการหาให้ได้ว่าหลักการว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกหลักการใดที่จะมีความน่ารับฟังมากที่สุด ทั้ง ๆ ที่ความคิดแบบอภิปรัชญาได้ตั้งเป้าหมายไว้ก่อนแล้วว่า จะเสนอคำอธิบายในหลักการว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกที่สมเหตุสมผลจากการใช้มุมมองแบบองค์ประฐาน-วัตถุได้ แต่ก็ยังมีการนำหลักการของสิ่งหนึ่งเดียวเบื้องหลังสิ่งที่หลากหลายเข้ามาอธิบายร่วม ซึ่งในกรณีของคุณส์ สโคตุสและไลบ์นิซก็คือการอ้างถึงจิตของพระเจ้าในการรับรู้ปัจเจกภาพโดยตรง ซึ่งในจุดนี้ก็น่าสังเกตว่าแม้แต่ในงานเขียนที่ใช้ความคิดแบบอภิปรัชญาเหมือนกันอย่าง Cover & O'Leary-Hawthorne (1999 : 278) ก็ยังวิเคราะห์ที่ว่าคำอธิบายของคุณส์ สโคตุสมีความยุ่งยากในประการที่ไปอ้างอิงประเด็นทางเทววิทยา เช่นนั้น ความคิดหลังอภิปรัชญาที่ปรากฏในงานของฮาเบอร์มาสนั้นจึงเลือกที่จะไม่เข้าไปติดกับดักของความคิดแบบอภิปรัชญาเช่นนั้นอีกต่อไป โดยสร้างหนทางของการอธิบายแบบใหม่ที่ปฏิเสธต่อความเป็นไปได้ที่จะบ่งถึงโดยตรงและต้องบ่งถึงโดยอ้อมโดยผ่านจากสามัญลักษณ์อื่นแทน โดยทั้งนี้ไม่เกิดปัญหาของความย้อนแย้งกับตัวหลักการเองตามออกมาอีก ดังที่เป็นหัวข้อต่อไปว่าด้วยข้อเสนอของฮาเบอร์มาสที่จะเป็นการตอบปัญหานี้

## 2.2 การทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม

ใน Habermas (1992) เฉพาะที่บทความ "การทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม" นั้น เป็นการกล่าวถึงภาวะอัตวิสัย โดยพบที่มาของการทำให้เป็นปัจเจกภาพซึ่งต่างออกไปจากอภิปรัชญาที่มองสภาวะดังกล่าวด้วยมุมมองแบบภววิสัย (objective) ซึ่งเป็นมุมมองที่อ้างการไม่อิงอาศัยกรอบใด ๆ จากสังคมภายนอก อาวุธสำคัญที่ฮาเบอร์มาสนำมาใช้คือการหยิบยืมทฤษฎีเก้าของมีด (George Herbert Mead) ซึ่งเป็นนักปรัชญา

ปฏิบัตินิยมและนักสังคมวิทยาสำนักพฤติกรรมนิยม มาผสมผสานกับทฤษฎีการกระทำเชิงการสื่อสาร (communicative action) ของเขาเองในเชิงประยุกต์ใหม่

หากกล่าวให้เห็นในภาพกว้าง ๆ ฮาเบอร์มาสมีคำอธิบายที่ว่าปัจเจกภาพไม่สามารถอ้างที่มาจากองค์ประกอบที่ไม่ได้อยู่ในความสัมพันธ์กับอีโก (ego) อื่นได้ แต่ต้องผ่านมาจาก การทำให้เป็นปัจเจก แบบจำลองการอธิบายด้วยความสัมพันธ์ "I+Me" ของมิดซึ่งมาจากรากฐานการวิเคราะห์ในพฤติกรรมนิยมเชิงสังคม (social behaviorism) สามารถอธิบายความสัมพันธ์ดังกล่าวได้และชี้ได้ว่าที่มาของปัจเจกภาพนั้นคือการเป็นหน่วยหนึ่งในพฤติกรรมสื่อสารที่สามารถมีความเข้าใจและเล่นบทบาท (role-taking) ของผู้อื่นในฐานะอีกหน่วยหนึ่งได้ ฮาเบอร์มาสใช้แบบจำลองนี้เพื่อเป็นฐานให้กับจริยศาสตร์วาทกรรม (discourse ethics) ของเขาเพื่อเสริมการอ้างเหตุผลที่ว่า เหตุผล ความสามารถทำให้เป็นกฎสากลได้ (universalizability) และการควบคุมตนเอง (autonomy) นั้นล้วนอธิบายได้ เพียงแต่ต้องเพิ่มความกระจ่างให้กับความสัมพันธ์ของตัวตนเชิงความรู้ (epistemic self-relation) และความสัมพันธ์กับตัวตนเชิงปฏิบัติ (practical relation-to-self) ว่าต่างกันอย่างไรซึ่งฮาเบอร์มาสเห็นว่าจุดนี้ไม่ใช่จุดที่มีมิดได้ให้คำอธิบายไว้อย่างชัดเจน

ในที่นี้ ผู้วิจัยจะเลือกงานของมิดที่ฮาเบอร์มาสได้กล่าวถึงมาศึกษาร่วมด้วย ซึ่งก็คือ "ปรัชญาว่าด้วยสิ่งปรากฏ" (The Philosophy of the Present) (1932) "จิต ตัวตน และสังคม" (Mind, Self and Society) (1962) และ "งานเขียนที่คัดสรร" (Selected Writings) (1964) จุดเด่นในทฤษฎีของมิดนั้นอยู่ที่ว่า พฤติกรรมภาษาในการสื่อสารของมนุษย์นั้นจำเป็นต้องมีหน่วยในการกระทำดังกล่าวคือผู้รับสารและผู้ส่งสารที่พูดคุยแลกเปลี่ยนในลักษณะของบุคคลบุรุษที่หนึ่งและบุคคลบุรุษที่สอง พฤติกรรมนี้ชี้ได้ว่ามนุษย์มีความสามารถเชิงเหตุผลเพราะต่างสามารถเข้าใจและเล่นบทบาทของฝ่ายตรงข้ามเพื่อให้เกิดความเข้าใจในการสื่อสารและเพื่อให้การสื่อสารนั้นดำเนินไปได้ โดยถ้าให้มนุษย์ผู้หนึ่งกำลังเป็นผู้ส่งสารก็คือผู้ที่อยู่ในฐานะองค์ประกอบ ในขณะที่ผู้รับสารจะอยู่ในฐานะกรรม (object) ในการสื่อสารกับตนเองก็เป็นไปในลักษณะเดียวกันเพราะเป็นการสื่อสารระหว่างฉันบุรุษที่หนึ่งที่พูดกับตนเองคือฉันบุรุษที่สอง ซึ่งนั่นก็คือ "I" กับ "me" ที่มีฐานะเป็นองค์ประกอบประธานและกรรมตามลำดับ ผู้วิจัยเห็นว่า ความสำคัญของทฤษฎีของมิดนี้เห็นได้ชัดเจนยิ่งขึ้นตอนที่ฮาเบอร์มาสได้นำไปใช้อธิบายภาวะอัตวิสัยที่เกิดขึ้นในกระบวนการทำให้เป็นปัจเจกบุคคล (individualization) ที่เกิดขึ้นพร้อมกับการควบคุมตนเองซึ่งเป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรมที่สำคัญมาก โดยฮาเบอร์มาสอธิบายว่าสิ่งเหล่านี้ก็มีที่มาจาก การอธิบายได้จากความสัมพันธ์ "I+Me" และนำไปสู่จริยศาสตร์วาทกรรมที่เปลี่ยนความเข้าใจต่อความสามารถทำ

ให้เป็นกฎสากลได้ จากที่เคยเข้าใจตามคานท์ (Immanuel Kant) ว่ามีที่มาจากเหตุผลบริสุทธิ์ ก็มาสู่การเข้าใจในรูปแบบของการเข้าร่วมกระบวนการสื่อสารเกี่ยวกับประเด็นทางจริยธรรมแล้วได้การตกลงยอมรับร่วมกันเป็นมติระหว่างผู้มีส่วนร่วมนั้น ส่วนการควบคุมตนเองก็มีที่มาจาก "me" ซึ่งเป็นที่รวมของความคาดหวังและบรรทัดฐานต่าง ๆ ของสังคมที่ "me" ได้เข้าไปอยู่และเล่นบทบาทในฐานะผู้สนองความคาดหวังหรือบรรทัดฐานของสังคม

กฎสากลของคานท์ในฐานะเกณฑ์การตัดสินการกระทำทางศีลธรรมมาจากคิดคำนึงด้วยเหตุผลบริสุทธิ์ของปัจเจกบุคคลเพียงคนเดียวได้หรือไม่ มุมมองของปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะแตกต่างหากจากสังคมเช่นนี้ฮาเบอร์มาสเห็นว่าไม่เพียงพอต่อการอธิบายความสามารถทำให้เป็นกฎสากลได้ เพราะดูจะไปกันไม่ได้กับพหุนิยมทางความคิดที่พบเห็นว่าเป็นข้อเท็จจริงในสังคมโลกปัจจุบัน ส่วนจริยศาสตร์วาทกรรมมีลักษณะที่ต่างออกไปอย่างเห็นได้ชัดตรงที่ความสามารถทำให้เป็นกฎสากลได้เช่นนั้นที่มาจากการเล่นข้อโต้แย้งทางศีลธรรมจากมุมมองของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้องในการพิจารณาทางศีลธรรมหนึ่ง ๆ การเล่นข้อโต้แย้งนั้นมีลักษณะเป็นปฏิบัติการแบบอโต้วิสัยร่วมซึ่งต้องการมุมมองทางจริยธรรมที่ไม่ได้มาจากประธานที่แยกตัวโดดเดี่ยวจากสังคม และมุมมองนั้นก็สามารถขยายให้กว้างออกไปได้ (Habermas, 1998 : 57)

แล้วข้ออ้างหลักของจริยศาสตร์วาทกรรมนี้จะมีข้อสนับสนุนจากอะไร ? ฮาเบอร์มาสชี้ให้เห็นความสำคัญของการเล่นบทบาทซึ่งเป็นสมรรถนะที่มนุษย์มีโดยเห็นได้ในพฤติกรรม การสื่อสาร หรือก็คือการเข้าใจกันและกันระหว่างผู้รับสารและผู้ส่งสารในรูปแบบที่ว่าฝ่ายหนึ่งสามารถเข้าไปมองจากมุมมองของอีกฝ่ายหนึ่งได้ ดังนั้น การเล่นข้อโต้แย้งทางจริยธรรมย่อมอยู่ในรูปแบบพฤติกรรมการสื่อสารดังกล่าวด้วย ทว่าการสื่อสารดังกล่าวระหว่างผู้ร่วมในการเล่นข้อโต้แย้งทางศีลธรรมนั้นก็ไม่ได้มาจากการถูกบีบบังคับโดยผู้อื่น แต่เป็นการเล่นข้อโต้แย้งโดยเสรี การแลกเปลี่ยนมุมมองเหล่านี้ด้วยกันจะนำไปสู่สิ่งที่ฮาเบอร์มาสเรียกว่า "มุมมองของเรา" (we-perspective) (Habermas, 1998 : 58)

ที่ว่ามุมมองทางจริยธรรมที่มาจากประธานที่อยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมนั้นจะมีจุดอธิบายให้ชัดเจนและมีความน่าเชื่อถือได้อย่างไร ในปรัชญาดั้งเดิมนั้นดูเหมือนจะมีแต่การหลีกเลี่ยงไม่ให้ผู้กระทำการทางศีลธรรม (moral agent) ต้องถูกอธิบายจากความสัมพันธ์ทางสังคม เพราะมีลักษณะที่อ่อนแอ (contingent) ไปตามสถานภาพและผลประโยชน์ของบุคคลที่คิดว่าตนพึงมีพึงได้จากสังคม รูปการณ์นี้ถูกมองว่าจะมีผลส่งให้ไม่มีความไม่เอนเอียง (impartiality) ขึ้นในการตัดสินทางศีลธรรมได้ เช่นเลือกที่จะมองว่าค่าทางศีลธรรมของการกระทำ

ขึ้นกับประเพณีในสังคมหนึ่ง ๆ หรือขึ้นกับความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างบุคคลเป็นต้น จริยศาสตร์ตะวันตกที่มีแนวทางของปรัชญาดั้งเดิมเช่นนี้จึงหลีกเลี่ยงลักษณะความง่อนแง่นเหล่านี้ เช่นที่คานท์กล่าวว่าแหล่งที่มาของศีลธรรมต้องมาจากเหตุผลบริสุทธิ์ที่นำไปสู่คำสั่งเด็ดขาดที่สามารถเป็นกฎสากลได้อันเป็นลักษณะที่แท้ของศีลธรรม หรืออย่างที่รอลส์ให้ความยุติธรรมในฐานะความเที่ยงธรรม (justice as fairness) เป็นแก่นหลักของประเด็นทางจริยธรรมโดยให้มีที่มาจากสถานการณ์สมมติหลังม่านแห่งความไม่รู้ (veil of ignorance) ซึ่งเป็นสถานการณ์ดั้งเดิมที่มนุษย์ทุกคนเสมอกันอย่างที่ไม่มีการมีสถานภาพทางสังคมสูงหรือต่ำกว่าใครเพื่อเป็นที่มาของความไม่เอนเอียงในการร่วมทำพันธสัญญาทางสังคม มุมมองทางจริยศาสตร์ในปรัชญาดั้งเดิมแบบนี้เห็นได้ชัดว่ายืนยันปัจเจกภาพที่ต้องไม่ได้รับอิทธิพลจากความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งเป็นลักษณะสำคัญที่คิดกันว่าจะนำไปสู่ความไม่เอนเอียงในทางศีลธรรม ที่นี้ฮาเบอร์มาสกำลังเสนอว่าปัจเจกภาพและการทำให้เป็นปัจเจกนั้นเสียอีกที่มีที่มาจากกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม เช่นนี้แล้วจะหลีกเลี่ยงสิ่งที่จริยศาสตร์ดั้งเดิมหลีกเลี่ยงมาได้อย่างไร หรือก็คือฮาเบอร์มาสมีคำถามที่ต้องตอบให้ได้ว่า จะมีแบบจำลองของการทำให้เป็นปัจเจกแบบใดที่ไม่สร้างปัญหาภายหลังต่อการอ้างเหตุผลทางจริยธรรมได้ ซึ่งประเด็นนี้เองที่ทำให้ฮาเบอร์มาสตระหนักว่าต้องนำประเด็นว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกออกมาจากอิทธิพลของความคิดแบบอภิปรัชญาที่เป็นรากฐานให้กับจริยศาสตร์ของคานท์ และทบทวนมันเสียใหม่ในความคิดหลังอภิปรัชญา อย่างไรก็ตามนี้จะได้รับการพูดถึงอีกครั้งหลังจากที่ผู้วิจัยได้กล่าวถึงประเด็นทางอภิปรัชญาของภาวะอัตวิสัยที่ฮาเบอร์มาสกล่าวไว้แล้ว

ดังที่กล่าวไปข้างต้นแล้วว่า ฮาเบอร์มาสตรวจสอบในประวัติปรัชญาแล้วพบว่า มีปฏิทรรศน์ในแบบจำลองการอธิบายภาวะอัตวิสัยเพื่อค้นหาการทำให้เป็นปัจเจก นั่นคือการพยายามหาเกณฑ์ที่ทำให้เข้าใจการเป็นปัจเจกภาพของสิ่งปัจเจกหนึ่ง ๆ นั้นไม่อาจทำได้จริงเพราะไม่ว่าอย่างไรก็ต้องใช้หลักการที่มีสามัญลักษณะเข้ามาทำความเข้าใจทั้งสิ้น แนวคิดของการทำให้เป็นปัจเจกให้ได้นี้ฮาเบอร์มาสสืบสาวไปจนถึงแนวคิดจากปรัชญากรีกที่กล่าวถึงสสาร (substance) ซึ่งอาศัยฐาน (substrate) ในการทำให้เป็นปัจเจก และความสัมพันธ์ของมันกับสิ่งสากล ทว่าสิ่งเหล่านี้ก็ยังไม่ได้ออกอยู่ดีว่าการเป็นปัจเจกเฉพาะที่แท้จริงที่ทำให้สิ่งหนึ่งต่างจากสิ่งอื่นนั้นเป็นอย่างไรเพราะมันก็เป็นสสารเหมือนกัน ๆ กันทั้งสิ้น การอธิบายว่าสสารคือสิ่งเฉพาะ (particulars) ที่ถอดคุณสมบัติจากสิ่งสากลต่าง ๆ กันไปนั้นก็พบปัญหาที่ว่า เป็นไปได้ที่จะมีสิ่งเฉพาะสองสิ่งที่เป็นตัวอย่างของสิ่งสากลชุดเดียวกันทั้งหมด แต่มันก็เป็นคนละสิ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกัน เช่นนั้นแล้วปัจเจกภาพน่าจะมีที่มาจากแหล่งอื่น จนทำให้ดูนส สโคตุส อธิบายโดยสร้างสัตภาพ "ความเป็นสิ่งนี้" หรือก็คือแฮคเซยตี เข้ามาช่วยอธิบายว่าสองสิ่งใด ๆ ที่ต่างกันย่อมมีสัตภาพ



ดังกล่าวต่างกัน แต่วิธีการดังกล่าวนั้นก็เพียงแต่กำลังใช้สองวิธีการของการทำให้เป็นปัจเจกร่วมกัน ซึ่งก็คือวิธีแยกเฉพาะเชิงจำนวน (numerical) บวกเข้ากับวิธีแยกเฉพาะเชิงคุณสมบัติ (qualitative) ไม่ได้ตอบคำถามที่ว่าแก่นแท้ของปัจเจกภาพนั้นคืออะไร ไม่สามารถอธิบายได้ว่าการที่สิ่งหนึ่งเป็นตัวมันเองนั้น มันเป็นตัวมันเองได้อย่างไร (Habermas, 1992 : 153-155)

ในปรัชญาว่าด้วยจิตสำนึก ก็มีปัญหาเดียวกันเกิดขึ้นด้วย นั่นคือปัญหาที่ว่า การที่ปัจเจกบุคคลผู้หนึ่งเป็นเขาผู้นั้นเพียงผู้เดียวนั้น หมายถึงอะไร จะเข้าใจได้อย่างไร ในปรัชญาเรียกสิ่งนี้ว่าภาวะอัตวิสัยโดยกล่าวถึงปัจเจกบุคคลด้วยมโนทัศน์อย่างเช่นตัวตนหรืออีโก เดส์การ์ตส์ และคานท์เข้าใจว่าสิ่งนี้คือผู้คิดและผู้กระทำซึ่งเป็นปัจเจกที่มีสำนึกภาวะการมีอยู่ของตนโดยแยกจากตัวตนหรืออีโกอื่น ๆ โดยมีความเป็นเอก (uniqueness) และลักษณะของการไม่สามารถแทนที่ได้ (irreplaceability) (Habermas, 1992 : 158)

ต่อมานักปรัชญาที่พยายามค้นหาภาวะอัตวิสัยนี้เริ่มมองหาตัวตนหรืออีโกที่อยู่ในความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น เช่นฟิชท์ (I. H. Fichte) เห็นว่าการรู้จักตัวตนนั้นเป็นการกำหนดตนเองที่เป็นกิจกรรมแบบฉับพลัน เป็นการกระทำที่มีเริ่มแรกสุดของการจัดที่ให้ตนเอง (self-positing) ซึ่งหมายถึงการรู้จักก่อนประสบการณ์ต่อปัจเจกภาพของตัวตนของเราเองโดยมาจากการมีอิสระที่จะเลือกได้เอง การรู้จักตัวตนจึงเท่ากับการเลือกที่จะเป็นตัวเองโดยอิสระ และยิ่งจะเด่นชัดมากขึ้นเมื่อเราเผชิญการเลือกในสถานการณ์ที่มีผู้อื่นคาดหวังหรือขอร้องต่อเรา ฮุมโบลด์ท์ (W. Humboldt) เริ่มอธิบายโดยมองที่การใช้ภาษาในการสื่อสารซึ่งเป็นลักษณะที่บ่งชี้ว่ามนุษย์มีสมรรถนะทางสังคมได้ สามารถเข้าร่วมการสื่อสารได้โดยไม่ได้เข้าร่วมเพราะถูกบังคับ การใช้ภาษาของมนุษย์ในการสื่อสารนี้เองที่สามารถเห็นหน่วยของการสื่อสารในผู้ร่วมสนทนาได้ในคำพูดที่ใช้เช่น "ฉัน-เธอ" หรือ "ฉัน-ตัวฉัน" การสื่อสารเป็นสิ่งที่นำไปสู่จุดหมายร่วมกันของการทำความเข้าใจต่อกัน การใช้ภาษาจึงมีทั้งสองลักษณะไปพร้อม ๆ กันคือทำความเข้าใจกับมนุษย์ในฐานะหน่วยของการสื่อสารและรวมมนุษย์ให้อยู่ในสังคมร่วมกัน (socialize) ส่วนคีร์เคอร์การ์ด (S. Kierkegaard) และรุสโซ (J. Rousseau) มองหาตัวตนของปัจเจกบุคคลที่การพูดถึงประวัติชีวิต (history of life) ว่าเป็นสิ่งที่สามารถแบ่งแยกปัจเจกบุคคลได้ โดยที่คีร์เคอร์การ์ดอ้างจากการตัดสินใจเลือกทางเลือกใดทางเลือกหนึ่งของมนุษย์ในลักษณะ "อย่างหนึ่งหรือไม่ก็อีกอย่าง" (Either-Or) ในขณะที่รุสโซมองว่าการเล่าประวัติชีวิตตนเองด้วยภาษาได้นั้นถือว่าเป็นการรู้จักตัวตน เช่นการเล่าในไดอารี่หรือคำสารภาพบาป สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่การบรรยายหรือรายงานถึงประวัติชีวิตแบบที่บุคคลบุรุษที่สามเป็นผู้เข้ามาสังเกตและเก็บข้อมูล แต่เป็นการนำเสนอตัวตน (presentation of self) ซึ่งทุกครั้งย่อมเป็นการตีความจากมุมมองของตนเองซึ่งเป็นแง่มุมที่ไม่มีความสมบูรณ์เสมอ รุสโซ

เรียกว่าเป็นการเข้าใจตนเองในเชิงจริยธรรม (ethical self-understanding) และที่ว่าไม่มีความสมบูรณ์นั้นเพราะไม่ใช่การบรรยายทุกประวัติชีวิตของตนในเชิงคุณสมบัติที่จะเป็นเอกลักษณ์กับบุคคลใดบุคคลหนึ่ง แต่เป็นการสนใจต่อแง่มุมหนึ่งของชีวิตของตนเองแล้วนำเสนอออกมาให้เด่นกว่าแง่มุมอื่น (เช่นที่นักนิยวิเคราะห์ (hermeneutics) กล่าวว่าจุดนี้ก็คือการมีส่วนร่วมของผู้แต่งวาทกรรม ดูใน Edgar (1992)) กระบวนการเหล่านี้ย่อมต้องผ่านมาจากการสื่อสารพูดคุยกับตนเอง ประวัติชีวิตที่นำเสนอออกมาจึงมาจากมุมมองที่เป็นอัตวิสัยร่วมที่เกิดขึ้นในการสื่อสารด้วยภาษา (Habermas, 1992 : 159-170)

ในงานทั้งหลายของมิดท์ที่กล่าวถึงภาวะอัตวิสัยนี้เป็นไปในทางเดียวกันคือเห็นความสำคัญของสังคมในฐานะที่จะเป็นตัวกำหนดปัจเจกภาพได้ ตัวตนนั้นเป็นตัวตนทางสังคม (social self) การพินิจวิเคราะห์ตัวตนในฐานะ "I" นั้น จะสามารถเข้าใจได้ก็ต่อเมื่อเรามองผ่านจากมุมมองที่เราเป็นอื่นต่อตัวเราเองในฐานะอีกอีโกหนึ่ง (alter ego) ที่กำลังพูดคุยสนทนา เป็นผู้พูดผู้ฟังของตนเอง ตัวตนที่เป็นอีโกหนึ่งนี้เป็นตัวตนแบบเดียวกับที่เราสนทนากับอีโกอื่น ๆ นอกตัวเราซึ่งอยู่ในฐานะบุรุษที่สอง เป็นอีโกที่มีส่วนร่วมในการสนทนา อีโกหนึ่งที่เรากำลังสนทนา และพินิจวิเคราะห์นั้นย่อมเป็นกรรมของการพินิจวิเคราะห์ซึ่งก็คือสิ่งที่มิดท์เรียกว่า "me" การพินิจวิเคราะห์นี้ก็ไม่ใช่แบบเดียวกับการพินิจวิเคราะห์จากบุคคลบุรุษที่สามชนิดที่ว่าตัวเราเป็นคนอื่น โดยสิ้นเชิงต่อตัวเราเองที่เรียกว่าเป็นการจ้องตรวจจอบ (introspection) และก็ไม่ใช่แบบในมุมมองปกติที่มองตัวเราว่าเป็น "I" แบบบุรุษที่หนึ่ง แต่มองตัวเราเองในฐานะบุรุษที่สองคือเป็นมุมมองของการสื่อสารกับตนเอง "I" จึงมีฐานะเป็นตัวตนของตัวตนที่อยู่ในการพินิจวิเคราะห์ (self of self-reflection) การพินิจวิเคราะห์กับตัวเองนั้นจะเห็นได้ว่าทุกครั้งเราไม่สามารถรับรู้ "I" โดยตรงได้ แต่ต้องรับรู้โดยผ่าน "me" นั้นเพราะทุกครั้งที่เรากำลังพินิจวิเคราะห์ตัวเองย่อมต้องมีตัวตนผู้ทำการพินิจวิเคราะห์อีกตัวตนหนึ่งเสมอ และตัวตนที่กำลังพินิจวิเคราะห์ก็คือตัวตนในฐานะ "I" ที่กำลังพินิจวิเคราะห์ "me" จึงชี้ได้ว่า "I" มีลักษณะเป็นอดีตในการรับรู้ที่พ้นจากการรู้ตนในขณะปัจจุบันเสมอ (historical, a second ago) และ "me" คือตัวตนที่มีฐานะเป็นกรรมทุกครั้งของการพินิจวิเคราะห์ การรู้จัก "I" จึงต้องเข้าไปดูที่ความทรงจำซึ่งผ่านมาจาก "me" ฐานะของ "I" จึงเป็นสิ่งที่ได้มาจาก "me" ("I" of the "me") (Habermas, 1992 : 177)

ฮาเบอร์มาสเห็นว่านี่คือความสามารถที่มีอยู่ก่อนแล้วในการเข้าร่วมกระบวนการสื่อสารด้วยภาษา เป็นการเข้าใจการตอบโต้และตีความสัญลักษณ์ทางภาษาของผู้ส่งสารและผู้รับสาร สามารถเข้าใจบทบาทของอีกหน่วยหนึ่งที่อยู่ในการสื่อสารได้ และเป็นการยอมรับอยู่ในตัวมันเองแล้วว่ามีอีกหน่วยหนึ่งซึ่งเป็นอีโกในการสื่อสารครั้งหนึ่ง ๆ นั้น และการเข้าใจบทบาทของผู้ที่อยู่

ในหน่วยการสื่อสารได้นั้นชี้ให้เห็นการเป็นสิ่งทางสังคม (social object) ของหน่วยนั้น ๆ ในฐานะที่ต่างฝ่ายต่างเข้าใจพฤติกรรมการสื่อสารของอีกฝ่ายหนึ่ง โดยดูจากการตีความสัญลักษณ์ทางภาษาด้วยการเข้าใจความหมายที่ตรงกัน การมีความหมายของสัญลักษณ์ทางภาษานั้นก็ดูได้จากการตอบโต้ของอีกฝ่าย เข้าใจตัวตนแบบ "me" ในขณะที่อีกฝ่ายได้ตอบกลับมาในการสื่อสาร (Habermas, 1992 : 176) การกล่าวถึงมาทั้งหมดนี้ถ้าจะจัดแง่มุมให้ชัดเจนจะเห็นได้ว่ากำลังพูดอยู่ในประเด็นของความสัมพันธ์ของตัวตนเชิงความรู้ (epistemic self-relation) แต่ที่มีจุดจะพูดถึงต่อไปคือความสัมพันธ์กับตัวตนเชิงปฏิบัติ (practical relation-to-self) นั้น ฮาเบอร์มาสเห็นว่ามีดีไม่ได้จะใส่ใจพูดให้เห็นความแตกต่างจากกัน โดยพูดรวมไปในประเด็นเดียวกัน ซึ่งก็คือฐานะของ "me" ซึ่งมีมุมมองว่าเป็น "ผู้อื่นโดยสามัญ" (generalized other) (Mead, 1932 : 87) นั่นเพราะ "me" เป็นตัวตนที่อยู่ในความสัมพันธ์กับอีกคนอื่นได้และเล่นบทบาทในการสื่อสารได้ การสื่อสารกับตนเองจึงมีฐานะของตัวตนที่เป็นอื่นจากตนเอง และมันเป็นตัวที่สะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบของชีวิตและระบบสถาบันที่ถือปฏิบัติกันในสังคมหนึ่ง ๆ เป็นจิตสำนึกที่ถูกกล่อมเกลามาจากสังคม (Mead, 1964 : 123-149) การอ้างอัตลักษณ์ทางสังคมจึงต้องดูที่บทบาทของ "me" การปรับปรุงตนเองให้เข้ากับความคาดหวังของสังคมก็ต้องอาศัยบทบาทของมันด้วย นั่นเพราะมีที่มาจาก การเข้าใจในการเล่นบทบาทเป็นคนอื่นที่มองกลับมาหาตนเองและเข้าใจความคาดหวังเหล่านั้นได้ (Habermas, 1992 : 181) จริยธรรมสังคมจึงมีที่อยู่ในตัวตนของ "me" ซึ่งนี่ก็คือการอธิบายการควบคุมตนเองของปัจเจกบุคคลที่กล่าวได้ว่าทำไมเราต้องทำตามจริยธรรมสังคม นั่นก็เพราะมันเป็นแหล่งที่มาของอัตลักษณ์ของเราเอง

ในส่วนท้ายของบทความ "การทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม" นั้น ผู้วิจัยเห็นว่าฮาเบอร์มาสกำลังพยายามหาข้อสรุปที่เกี่ยวข้องที่ได้จากแบบจำลองการอธิบายภาวะอัตวิสัยของมีดนั้นในรูปแบบของจริยศาสตร์วาทกรรมซึ่งต้องอธิบายการทำให้เป็นปัจเจกบุคคลรวมไปกับการควบคุมตนเองให้ได้ด้วยแบบจำลองดังกล่าว ฮาเบอร์มาสมองว่าการควบคุมตนเองนั้นมีความสำคัญต่อการอ้างการทำให้เป็นปัจเจกบุคคลภาวะทางสังคมได้ซึ่งก็คือดูที่การกำหนดตนเอง (self-determination) และการรู้ตระหนักตนเอง (self-realization) ในทางจริยธรรมของปัจเจกบุคคล มี่ดมองว่าตัวตนของปัจเจกบุคคลนั้นไม่มีทางที่จะยืนอยู่โดด ๆ โดยปราศจากบริบททางสังคม แต่การค้นพบตัวตนของปัจเจกบุคคลนั้นมีลักษณะของการขยายตัวออกสู่สังคมที่ใหญ่กว่าตนเองเสมอ (Mead, 1962 : 221) การอยู่ในความสัมพันธ์กับปัจเจกบุคคลอื่นในสังคมจึงต้องการการกระทำทางศีลธรรมที่มีความรับผิดชอบซึ่งก็ต้องอาศัยจากการหันหน้าเข้าหากันเพื่อการเจรจาที่นำไปสู่การเห็นพ้องในสังคม การจะไปสู่จุดหมายเช่นนี้ได้ย่อมต้องการสมรรถนะในเหตุผลทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคลทั้งหมดในสังคม ซึ่งนั่นก็หมายความว่าสังคม

มุ่งหวังให้ทุกคนต้องมีการควบคุมตนเองด้วยตัวเอง ไม่ใช่รอการควบคุมจากผู้อื่น นี่เองที่เป็นความหมายของการทำให้เป็นปัจเจกบุคคลทางสังคม ซึ่งก็คือภาพของการที่แต่ละคนมีการรู้จักตนเอง รู้ตระหนักในชีวิตของตนเองได้ ฮาเบอร์มาสตีความในจุดนี้ว่า สิ่งนี้คือการมองว่าปัจเจกบุคคลทุกคนย่อมต้องได้รับการปฏิบัติในฐานะที่เป็นจุดหมายในตัวเอง (Habermas, 1992 : 185) แต่ก็ได้ชี้แจงเหตุผลแบบคานท์ตรงที่ว่าเพราะปัจเจกบุคคลคือผู้ที่มีศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ เพราะเป็นภาพที่ดูจะเป็นปัจเจกนิยมจนเกินไป นั่นเพราะกระบวนการที่ฮาเบอร์มาสใช้อ้างเหตุผลอยู่นี้ก็มีที่มาจาก การสื่อสารทั้งสิ้น

ฮาเบอร์มาสเพิ่มเติมว่าการพูดถึงปัจเจกบุคคลต้องไม่พูดถึงเฉพาะในแง่การควบคุมตนเองเท่านั้น แต่ต้องพูดถึงในแง่ที่ตัวของปัจเจกบุคคลผู้นั้นเป็นตัวเขาเองด้วย หรือก็คือปัจเจกบุคคลที่มีปัจเจกภาพในตนเองแบบโพสต์คอนเวนชันแนล (post-conventional) ความสัมพันธ์กับตัวตนเชิงปฏิบัตินั้นยังไม่เพียงพอที่จะทำให้เกิดการรู้ตระหนักตนเกี่ยวกับตัวเอง เพราะต้องอาศัยมุมมองของผู้อื่นโดยสามัญอยู่ตลอด การยอมรับในการเห็นพ้องกับผู้อื่นนั้นต้องเน้นที่ข้อบ่งชี้ด้วยว่านี่เป็นการกำลังรู้ตระหนักถึงการเป็นปัจเจกบุคคลที่มีความเป็นเอกและการไม่สามารถแทนที่ได้ด้วย ซึ่งก็คือรู้ว่าเราคือหน่วยปัจเจกที่จะรับผิดชอบต่อประวัติชีวิตที่เป็นเฉพาะตัวของเราเอง และในขณะเดียวกันเราก็เป็นหนึ่งในอีกในหลาย ๆ อีโกที่อยู่รอบตัว โดยที่ประวัติชีวิตทั้งหลายของเราก็อยู่ในความสัมพันธ์กับอีโกเหล่านั้นในฐานะผู้ที่เล่นบทบาทตามสถานภาพทางสังคม เช่นครู-นักเรียน พ่อ-แม่ ซึ่งเป็นบทบาททางสังคมที่เป็นลักษณะของคอนเวนชันแนล (conventional) การขยายขอบเขตทางสังคมของตนเองให้มากขึ้นหรือก็คือการติดต่อสื่อสารมากขึ้นก็ยิ่งทำให้ประวัติชีวิตที่สะสมมีมากขึ้นตามไปด้วย ซึ่งในจุดนี้ผู้วิจัยมองว่าก็คือขั้นตอนสุดท้ายของการทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม นั่นเพราะสุดท้ายแล้วกระบวนการทั้งสองแทบจะหลอมรวมเป็นกระบวนการเดียวกันได้ ซึ่งหมายถึงว่าปัจเจกบุคคลที่รู้ตระหนักในปัจเจกภาพของตนมากขึ้นก็ยิ่งรู้ตระหนักมากขึ้นตามไปด้วยว่าตนเองเป็นผู้ที่อยู่ในโลกแห่งชีวิตที่อยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมกับปัจเจกบุคคลผู้อื่น และการรู้ตระหนักว่าตนคือผู้ถือครองประวัติชีวิตหนึ่งในพื้นที่ทางสังคมนั้นอย่างเป็นเอกและไม่มีใครมาแทนที่ตนที่ถือครองนี้ได้ นี่เองคือการเกิดขึ้นของปัจเจกภาพในปัจเจกบุคคลผู้หนึ่ง

แนวคิดของฮาเบอร์มาสเกี่ยวกับภาวะอัตวิสัยที่กล่าวถึงไปทั้งหมดนั้น จริง ๆ แล้วก็เริ่มมีบรรยากาศของการกล่าวถึงบ้างแล้วในงานชุดก่อนหน้าของเขา เช่นใน Knowledge and Human Interest (1971) ก็มีการกล่าวถึงความสำคัญของบริบททางสังคมต่อการสื่อสารและปัจเจกภาพของบุคคล เห็นได้จากการกล่าวถึงประเด็นทางอภิปรายว่าด้วยความหมาย

(meaning) ว่าขึ้นอยู่กับ การอยู่ในหน่วยของการสื่อสารระหว่างบุคคล โดยดูจากพฤติกรรมการสื่อสารที่แสดงให้เห็นถึงความเข้าใจซึ่งกันและกัน เพื่อที่จะทำให้การตกลงร่วมกันทางจริยธรรมนั้น เป็นไปได้ โลกของมนุษย์ในฐานะโลกแห่งชีวิตที่มนุษย์ต้องหันหน้าเข้ามาแบ่งปันมุมมองที่ตนเห็น ว่าเหมาะสมนั้นจึงเป็นโลกที่ "ยอมรับร่วมกัน" (co-given) ไม่ใช่ว่ามีหลักการสากลอะไรบางอย่าง ที่ถูกกำหนดไว้ตายตัวโดยไม่ยุ่งเกี่ยวกับโลก แต่ก็ไม่ใช่ว่าเมื่อมนุษย์ยอมรับร่วมกันแล้วจะละทิ้งไปเฉย ๆ เสียในภายหลังได้ เพราะโลกแห่งชีวิตนี้เป็นสิ่งที่ผลิตขึ้นจากชนบประเพณีที่มนุษย์ยึดถือ หรือเป็นค่านิยมที่ชุมชนสั่งสมมา (Habermas, 1987 : 299) ส่วนในงานอื่นเช่น Habermas (1979 : 67-94) หรือ Habermas (1990 : 116-194) ได้พูดถึงอีกประเด็นหนึ่งที่เกี่ยวข้องกันคือการพัฒนาไปสู่การควบคุมตนเองซึ่งวางรากฐานทฤษฎีโดยโคห์ลเบิร์ก (Lawrence Kohlberg) ซึ่งเป็นแบบจำลองการอธิบายที่ชี้ได้วก่อนที่ปัจเจกบุคคลจะบรรลุถึงขั้นโพสต์คอนเวนชันแนลซึ่งเข้าใจปัจเจกภาพอย่างเต็มที่นั้นจำเป็นต้องผ่านขั้นก่อนกฎเกณฑ์และขั้นทำตามกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม ซึ่งเป็นการควบคุมจากภายนอกเสียก่อน ซึ่งนี่ก็เป็นแนวคิดเดียวกันกับที่กล่าวว่าทำให้เป็นปัจเจกมีที่มาจากระบบการเรียนรู้ทางสังคม ปัจเจกบุคคลต้องอาศัยการสื่อสารกับผู้อื่นและตนเองเพื่อไปถึงขั้นของการเข้าใจการกระทำทางศีลธรรมที่มีความเป็นเหตุเป็นผลเพื่อชี้ได้ว่าเรามีการควบคุมตนเองแล้วได้

โดยสรุปกล่าวคือ ฮาเบอร์มาสเห็นว่าภาวะอัตวิสัยของตัวตนของปัจเจกบุคคลนั้น ถ้าจะรู้จักโดยตรงก็ต้องพูดถึงที่ "I" ซึ่งจากเหตุผลที่อธิบายมานี้เราเห็นได้ว่าการพูดถึงโดยตรง เช่นนั้นเป็นไปไม่ได้เลย ทำได้แต่เข้าไปรู้จักที่ "me" ซึ่งเป็นตัวตนที่เป็นผลผลิตจากสังคม การจะพูดถึง "I" ก็ต้องอ้างอิงแหล่งที่มาคือ "me" นี้เท่านั้น อาจเป็นได้ว่าแท้จริงแล้วทั้งสองสิ่งนั้นไม่อาจแยกการมีอยู่ออกจากกันได้ ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็แสดงว่าตัวตนของปัจเจกบุคคลที่อยู่โดดเดี่ยวโดยปราศจากสังคมซึ่งเป็นแหล่งที่มาของ "me" นั้น เป็นไปไม่ได้ หรือก็คือกล่าวได้ว่าปัจเจกภาพของบุคคลนั้นเข้าใจโดยตรงไม่ได้แต่ต้องผ่านสิ่งที่มีสามัญลักษณะมากกว่าซึ่งก็คือจากสังคมภาพ อย่างไรก็ตามทั้งสองภาวะนั้นเป็นสิ่งที่พึ่งพาซึ่งกันและกัน ไซว่าจะมีภาวะใดที่เป็นภาวะพื้นฐานมากกว่าในทางภววิทยา

จากการโต้ตอบความคิดแบบอภิปรัชญาจนนำมาซึ่งการพัฒนาความคิดหลังอภิปรัชญาโดยฮาเบอร์มาสนั้น ทำให้เห็นได้ว่าจุดสำคัญที่เขาใช้ก็คือการเปลี่ยนแบบจำลององค์ประฐาน-วัตถุมาสู่ภาวะอัตวิสัยร่วม ซึ่งก็ได้นำแนวคิดของมิดเข้ามาช่วยในการพัฒนาดังกล่าว ซึ่งเห็นได้ว่าปัจเจกภาพของบุคคลไม่ได้มีการอ้างอิงมาจากระบบการอธิบายภาวะอัตวิสัยที่ข้ามพ้นไปจากปฏิบัติการของมนุษย์ ซึ่งในที่นี้คือปฏิบัติการของการสื่อสาร ปัจเจกภาพของปัจเจกบุคคล

ในที่นี้คือ "I" นั้นจึงมีที่มาและเป็นสิ่งที่บ่งถึงได้โดยผ่าน "me" ซึ่งต่างออกไปอย่างชัดเจนจากระบบอภิปรายที่มีมาก่อนหน้านี้

## 2.3 ข้อโต้แย้งที่มีต่อแบบจำลองการอธิบายแบบมีด-ฮาเบอร์มาส

### 2.3.1 ปัญหาของสามัญลักษณะทางสังคมต่อการอธิบายปัจเจกภาพ

ผู้วิจัยเล็งเห็นว่าแบบจำลองการอธิบายของมีด-ฮาเบอร์มาสเช่นนี้อาจถูกเข้าใจไปในอีกทางหนึ่งคือตีความว่ากระบวนการทำให้เป็นปัจเจกไม่อาจเกิดขึ้นได้เลยในกระบวนการเรียนรู้ทางสังคมเพราะพบแต่สามัญลักษณะทางสังคมที่ไม่อาจบ่งชี้ปัจเจกภาพได้ และน่าจะเป็นหลักฐานที่ชัดเจนที่ช่วยสนับสนุนความเหนือกว่าของนักปรัชญาฝ่ายที่มองว่าตัวตนเป็นเพียงสภาพที่ไหลลื่นไปตามความสัมพันธ์ทางสังคมซึ่งไม่อาจพบปัจเจกภาพ เพราะยังปัจเจกบุคคลอยู่ในการกระทำจากสังคมแล้วก็ยิ่งสูญเสียอัตลักษณ์ของตนและแปรเปลี่ยนไปกับกระแสธารของการกระทำทางสังคม ทว่าข้อโต้แย้งเช่นนี้จะเป็ข้อโต้แย้งที่ฟังขึ้นหรือไม่

การพูดถึงภาวะอัตวิสัยในระดับภววิทยานั้นโดยส่วนใหญ่แล้วจะพูดถึงโดยใช้คำเรียกว่าเป็นตัวตนหรืออีโกของผู้คิดผู้กระทำการ และนักปรัชญามักจะเห็นไม่พ้องกันโดยแบ่งเป็นสองฝ่ายคือฝ่ายที่มองว่าตัวตนเป็นสิ่งที่คงที่ในฐานะผู้คิดผู้กระทำการที่เป็นปัจเจกบุคคลหนึ่ง ๆ ตายตัว กับฝ่ายที่มองว่าตัวตนเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นจากสังคม ไม่ใช่สิ่งที่ตายตัวแต่มีฐานะทางภววิทยาที่ไหลลื่นไปตามกระแสของความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น เช่นสถานภาพทางสังคมหรือความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ฝ่ายแรกเป็นฝ่ายที่รู้จักและคุ้นเคยกันอยู่แล้วในอภิปรายซึ่งเลือกศึกษาตัวตนในเชิงภววิสัย แต่งานปัจจุบันในปรัชญาสาขาจริยศาสตร์นั้นกลับมีบรรยากาศของการปฏิเสธตัวตนที่คงที่แบบนี้เสียเป็นส่วนมาก โดยเฉพาะจากส่วนหนึ่งของพวกชุมชนนิยม (communitarianism) และสตรีนิยม (feminist) จากที่ฮาเบอร์มาสได้เสนอการเข้าใจปัจเจกภาพโดยผ่านจากระบวนการเรียนรู้ทางสังคมมานั้นก็ทำให้น่าจะต้องมาวิเคราะห์ว่า แนวคิดของเขาจะเข้ากับฝ่ายใดกันแน่ หรือเป็นไปได้หรือไม่ที่จะไม่ได้เข้ากับฝ่ายใดเลย

แนวความคิดการปฏิเสธตัวตนที่คงที่นั้นอาจใช้ชื่อเรียกทางปรัชญาว่าพวกสร้างสรรค์นิยมเชิงสังคม (social constructionism) ซึ่งกล่าวอย่างชัดเจนว่าการมีความรู้เกี่ยวกับตัวตนนั้นไม่ได้มีภาวะของสภาพที่เรียกได้ว่าเป็น "ตัวตน" แต่อย่างไรเลย นั้นเพราะตัวตนที่อภิปรายคิดว่ามีอยู่จริงนั้น แท้จริงแล้วถูกสร้างขึ้นด้วยรูปแบบวาทกรรมทางสังคมซึ่งมาจากความสัมพันธ์ทางสังคมรูปแบบใดก็ได้ เช่นความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ความไว้วางใจ หรือ

แนวโน้มทางสังคม ตัวตนมีฐานะเป็นแต่เพียง "ทฤษฎี" ไม่ใช่สัตภาพ มันเป็นเพียงแก่นสาระที่บุคคลสมมติขึ้นมาเพื่อแทนการรวมตัวของความคิด ความรู้สึก และการกระทำ ซึ่งสิ่งเหล่านี้ก็มาจากการสร้างสรรค์ทางสังคมหรือเป็นสิ่งเก็บสังมจากสังคม การจะพูดถึงได้นั้นจึงอยู่ในรูปแบบทฤษฎีมากกว่าที่จะพูดว่ามันเป็นสัตภาพอะไรอื่นที่อยู่นอกเหนือจากการสังมดังกล่าวของสังคม (Greenwood, 1991 : 147-148) แนวความคิดเกี่ยวกับตัวตนในรูปแบบของฝ่ายนี้พบได้ในงานของนักปรัชญาชุมชนนิยมเช่นในแมคอินไทร์ (Alasdair MacIntyre) ที่เห็นว่ารูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล สถานภาพทางสังคมที่อยู่ร่วมกับบุคคลไม่ว่าจะในครอบครัว เผ่าพันธุ์ หรือในชุมชนใด ๆ นั้นเป็นสิ่งที่ให้อัตลักษณ์กับปัจเจกบุคคล เขาเหล่านั้นมีปัจเจกภาพในทางศีลธรรมได้ก็ด้วยการเป็นหนี้อต่อการสังมจากสังคมนั้น ซึ่งชี้ได้ว่าทำไมบุคคลต้องปฏิบัติตามศีลธรรมสังคมนั้นก็เพราะมันเป็นตัวตนของเขาเอง (MacIntyre, 1984 : 204-225)

หรืออย่างเช่นในงานของนักปรัชญาสตรีนิยมอย่างโค๊ด (Lorraine Code) ซึ่งจัดเป็นจริยศาสตร์สตรีนิยมก็กล่าวถึงที่มาของตัวตนและการควบคุมตนเองว่าไม่อาจอ้างแหล่งที่มาจากปัจเจกบุคคลเพียงคนเดียวได้ แต่ต้องอาศัยการอยู่ร่วมกันในสังคมเพื่อการเข้าถึงการบรรลุเป้าหมายการมีวุฒิภาวะควบคุมตนเองได้ มีฐานะเป็นผู้กระทำการทางศีลธรรมได้ จริยศาสตร์ที่อยู่ในบริบทเช่นนี้จะต้องมองหาภาวะอัตวิสัยที่ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล โดยที่ปัจเจกบุคคลมองว่าตนเองเป็นผู้อื่นของตนเท่า ๆ กับที่ผู้อื่นเป็นอื่นจากตนด้วย ซึ่งโค๊ดใช้คำกล่าวที่ว่าเป็น "บุคคลบุรุษที่สอง" (second persons) ซึ่งเป็นภาวะอัตวิสัยที่แท้ของบุคคล ตรงกันข้ามกับบุคคลแบบคาร์ทีเซียน (Cartesian persons) ที่เน้นภาพของปัจเจกบุคคลในแบบปัจเจกนิยมสุดโต่งที่ไม่จำเป็นต้องอยู่ในความสัมพันธ์กับผู้อื่น (Code, 1991 : 80-82)

แล้วภววิทยาของตัวตนในทรรศนะของมีด-ฮาเบอร์มาสน่าจะถูกจัดอยู่ในฝ่ายใดมากกว่ากัน จะเห็นได้ว่าบรรยากาศของข้อโต้แย้งว่าด้วยการทำให้เป็นปัจเจกโดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคมนั้นน่าจะให้น้ำหนักกับตัวตนทางสังคมนามากกว่าจะเป็นตัวตนของปัจเจกบุคคลที่คงที่ เห็นได้จากที่มีดพยายามย้ำให้เห็นว่า "I" นั้นมีฐานะทางภววิทยาเป็นสิ่งที่ได้จาก "me" ซึ่งเป็นหน่วยที่อยู่ในการสื่อสารและเป็นสิ่งที่ "I" ระบุถึงในฐานะหน่วยดังกล่าว (Mead, 1964 : 140-141) แนวทางที่คล้ายกันเช่นนี้เพียงพอหรือไม่ที่จะทำให้สรุปได้ว่าแบบจำลองการอธิบายของมีด-ฮาเบอร์มาสก็เป็นรูปแบบหนึ่งของปรัชญาสร้างสรรค์นิยมเชิงสังคมน ผู้วิจัยเห็นคำตอบที่เป็นไปในทางปฏิเสธแม้ในทีแรกจะดูเป็นไปได้ที่แนวคิดของมีด-ฮาเบอร์มาสดังกล่าวมีบรรยากาศของการให้น้ำหนักตัวตนทางสังคมนมากกว่าจนอาจทำให้ฝ่ายที่ถือทางภววิทยาของตัวตนที่สิ้นไหลอาจจะตีความทฤษฎีของนักปรัชญาทั้งสองให้เข้ากับฝ่ายตนได้

ความกังวลที่ว่าแนวความคิดของฮาเบอร์มาสจะถูกนำไปตีความในทางที่ไม่ถูกต้องจนอาจเป็นปัญหานั้นก็มีกล่าวถึงมาแล้วเช่นในงานของคูก์ (Maeve Cooke) คือ 'Habermas, Feminism and the Question of Autonomy' (1999) ซึ่งคูก์ได้แสดงความกังวลว่าแนวทางของฮาเบอร์มาสอาจมีส่วนที่ไปกันไม่ได้และสร้างปัญหาให้กับแนวทางของสตรีนิยมมากกว่าจะช่วยสร้างความน่าเชื่อถือ โดยเฉพาะแนวทางของจริยศาสตร์แห่งความเอื้ออาทร (ethic of care) นั้นเพราะทฤษฎีของฮาเบอร์มาสยังมีบางส่วนที่เปิดโอกาสให้ความเห็นร่วมกันที่เป็นสากล (universal agreement) ที่ได้จากการตกลงกันของผู้ที่อยู่ร่วมในสังคมนั้นอาจไม่ต้องนับความเห็นของคนบางคนที่มีความเห็นผิดหรือไม่เกี่ยวข้องได้ ซึ่งตรงนี้เป็นปัญหาในทฤษฎีของฮาเบอร์มาสเองตรงที่ว่าเขายังไม่ได้แสดงให้เห็นความชัดเจนของความสมเหตุสมผลทางจริยธรรม (ethical validity) ที่นำไปสู่การควบคุมตนเองของปัจเจกบุคคล ในขณะที่ฝ่ายสตรีนิยมไม่จำเป็นต้องเจอกับปัญหานี้ เพราะจริยศาสตร์แห่งความเอื้ออาทรมีการเปิดกว้างให้กับปัจเจกบุคคลได้ร่วมแบ่งปันความเห็นและความเชื่อได้โดยสาธารณะ ซึ่งทำให้แต่ละคนมีตัวตนและอัตลักษณ์ที่มาจากสาธารณะนั้น (public identity) ดังนั้น ถ้าฝ่ายสตรีนิยมจะพยายามตีความทฤษฎีของตนร่วมไปกับแนวทางของฮาเบอร์มาสอาจส่งผลให้ต้องปรับประเด็นเกี่ยวกับที่มาของความสมเหตุสมผลทางจริยธรรมเสียใหม่ (Cooke, 1999 : 202-203)

จากปัญหาของคูก์ ทำให้ผู้วิจัยเห็นว่าฮาเบอร์มาสน่าจะต้องตอบให้ได้ต่อคำถามของคูก์ที่ว่าอะไรคือความสมเหตุสมผลทางจริยธรรมที่จะอธิบายการควบคุมตนเองร่วมไปกับปัจเจกภาพของปัจเจกบุคคล (ดังที่เป็นประเด็นที่ค้างไว้จากหน้า 24 ของงานวิจัยนี้) อย่างไรก็ตามผู้วิจัยวิเคราะห์พบว่าประเด็นคำถามของคูก์ที่กล่าวถึงนี้ยังต้องการการทำให้เกิดความกระจ่างชัด เพราะดูจะยังมีสองเรื่องที่ขมวดกันอยู่ในที่เดียวกันหากตีความคำถามของคูก์ในหนทางทฤษฎีของมิตต์-ฮาเบอร์มาสและในจุดที่เกี่ยวข้องประเด็นของงานชิ้นนี้ นั่นคือ

(ก) การควบคุมตนเองกับปัจเจกบุคคลมีความเกี่ยวข้องกันอย่างไรในกระบวนการทำให้เป็นปัจเจก (individuation)

(ข) การควบคุมตนเองกับปัจเจกบุคคลมีความเกี่ยวข้องกันอย่างไรในการอธิบายปัจเจกภาพ (individuality) ของปัจเจกบุคคล

ซึ่งหากกลับไปดูที่ฮาเบอร์มาสอธิบาย จะพบว่าที่มาของการแยกประเด็นเช่นนี้ส่วนหนึ่งก็เพราะฮาเบอร์มาสไม่เห็นด้วยกับมิตต์ นั่นคือประเด็นความสัมพันธ์ของตัวตนเชิงความรู้ (epistemic self-relation) กับความสัมพันธ์กับตัวตนเชิงปฏิบัติ (practical relation-to-self) นั้น มิตต์ไม่ได้แยกแยะ



ให้ชัดเจนเพราะมีดยอมรับไปในทันทีว่าการรู้จักความสัมพันธ์กับตัวตนนั้นเป็นเรื่องเดียวกับการกระทำ ทั้ง ๆ ที่การรู้จักตัวตนแบบ "me" ที่ผ่านการกระทำเชิงสื่อสารกับผู้อื่นนั้น เป็นคนละอย่างกันกับตัวตนเวลาที่ผู้หนึ่งสื่อสารและยอมรับกับตนเองว่าตัวตนนั้นเป็นภาพแสดงที่เราารู้ได้เพียงคนเดียวและไม่มีใครอื่นมารู้แทนได้ (Habermas, 1992 : 178) ฮาเบอร์มาสมิแนวกคิดอยู่ก่อนที่ว่าการที่องค์ประธานจะมีความสัมพันธ์กับตัวตนนั้นมีในเชิงการรู้จัก (knowing/ cognitive) และในเชิงการกระทำ (acting/ practical) (Habermas, 1992 : 202 n.49)

ฮาเบอร์มาสเองก็ย้ำอีกที่ว่าความสัมพันธ์กับตัวตนเชิงปฏิบัตินั้น ในเมื่อยังเป็นการใช้มุมมองของผู้อื่นเพื่อสะท้อนการเห็นตัวตนของตนในการกระทำเชิงสื่อสารนั้น ความสัมพันธ์แบบนี้ก็ยังไม่รับประกันตัวตนของตนได้ การสื่อสารกับผู้อื่นอย่างเข้าใจนั้นทำให้เกิดการเห็นพ้องต้องกันในการตัดสินใจหนึ่ง ๆ โดยหากเป็นในการตัดสินใจเชิงศีลธรรมก็ย่อมนำมาซึ่งการควบคุมตนเอง ทว่ายังเหลืออีกส่วนหนึ่งด้วยคือจะต้องได้รับการรู้ตระหนักจากผู้อื่นเหล่านั้นด้วยว่าเราเป็นหน่วยในพื้นที่ทางสังคมนั้นซึ่งมีความเป็นเอกและไม่มีผู้อื่นมาแทนที่เราได้ อีกทั้งเมื่อพื้นที่ทางสังคมนี้เป็นพื้นที่ของชุมชนแห่งการสื่อสารที่ไม่มีขีดจำกัด (unlimited communication community) แล้ว การเห็นพ้องต้องกันในการสื่อสารระดับชุมชนเช่นนี้ก็ย่อมไม่ต้องระบุว่าเป็นการสื่อสารเพื่อตกลงในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง แต่เป็นลักษณะทั่วไปของการสื่อสารอย่างเข้าใจ ซึ่งเป็นลักษณะสากล (universalistic) การที่เราได้รับการรู้ตระหนักจากทั้งชุมชนเช่นนี้ก็ยังคงทำให้เห็นว่าเป็นหน่วยปัจเจกในพื้นที่ทางสังคมนั้นซึ่งมีความเป็นเอกและไม่มีผู้อื่นมาแทนที่เราได้ ซึ่งนี่ก็แสดงว่าในแบบจำลองของการสื่อสารเช่นนี้ สุดท้ายแล้วสากลภาพและปัจเจกภาพก็คือด้านสองด้านของเหรียญอันเดียวกัน ทำให้กล่าวได้ว่ากระบวนการสร้างการควบคุมตนเองก็คือกระบวนการเดียวกันที่ทำให้บุคคลเป็นปัจเจกบุคคล (Habermas, 1992 : 186)

นี่ก็แสดงว่าฮาเบอร์มาสตอบคำถามของคู้กได้ทั้งที่ตีความออกมาเป็น (ก) และ (ข) ข้างต้นด้วยคำอธิบายเดียวกัน และประเด็นที่ยังค้างคือคำถามที่ว่า ฮาเบอร์มาสจัดอยู่ในฝ่ายใดกันแน่ ระหว่างฝ่ายของนักปรัชญาที่มองว่าตัวตนเป็นสิ่งที่คงที่ในฐานะผู้คิดผู้กระทำที่เป็นปัจเจกบุคคลหนึ่ง ๆ ตายตัว กับฝ่ายที่มองว่าตัวตนเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นจากสังคม ไม่ใช่สิ่งที่ตายตัวแต่มีฐานะทางภววิทยาที่ไหลลื่นไปตามกระแสของความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ก็ตอบได้เช่นเดียวกันว่าไม่ใช่ทั้งสองฝ่าย เพราะปัจเจกบุคคลในแบบจำลองการอธิบายใหม่นี้ไม่ใช่ตัวตนที่ยืนโรงอยู่ก่อนการเข้ามามีความสัมพันธ์กับผู้อื่น แต่ก็ไม่ใช่อะไรที่กลืนหายไปกับกระแสความสัมพันธ์ทางสังคมด้วย เพราะการรู้ตระหนักถึงความเป็นเอกและการไม่สามารถแทนที่ได้นั้นเองที่ทำให้ประวัติศาสตร์ชีวิตของปัจเจกบุคคลผู้หนึ่งก่อรูปขึ้นมาได้ในฐานะหน่วยหนึ่งในสังคม

อย่างไรก็ดี ข้อโต้แย้งยังอาจจะเป็นไปได้ในอีกทางหนึ่ง นั่นคือคำอธิบายเกี่ยวกับการควบคุมตนเองและปัจเจกภาพเพื่อตอบปัญหา (ก) และ (ข) ได้ข้างต้นนั้น คำอธิบายนี้เองไม่ได้มีปัญหาอะไรเลยหรือไม่ ซึ่งนี่คือประเด็นในหัวข้อต่อไป

### 2.3.2 ปัญหาการยังไม่อาจอธิบายปัจเจกภาพได้โดยตรง

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าทฤษฎีการทำให้เป็นปัจเจกที่วิเคราะห์โดยฮาเบอร์มาสนั้น เห็นว่าการทำให้เป็นปัจเจกจำเป็นต้องผ่านการเรียนรู้ทางสังคม ตัวตนของปัจเจกบุคคลนั้น เป็นตัวตนทางสังคมซึ่งมีสามัญลักษณะและปัจเจกภาพไปพร้อม ๆ กัน ฮาเบอร์มาสได้แนวทางการอธิบายเช่นนี้จากมิตต์ อย่างไรก็ตาม มีการตรวจสอบโดยอะบูลาเฟีย (Mitchell Aboulafia) ในงาน *The Cosmopolitan Self: George Herbert Mead and Continental Philosophy* (2001) ในข้อวิเคราะห์ของฮาเบอร์มาสนี้ ซึ่งอะบูลาเฟียพบว่าฮาเบอร์มาสมีข้อผิดพลาดอยู่บางประการ

อะบูลาเฟียเห็นว่าฮาเบอร์มาสก็มีแนวทางเดียวกันกับมิตต์ ตรงที่ต้องการอธิบายว่า ประสบการณ์สมัยใหม่เกี่ยวกับการทำให้เป็นปัจเจกที่อธิบายร่วมกับการควบคุมตนเอง (autonomy) และประวัติชีวิต (life history) นั้น มีความเกี่ยวข้องอย่างแยกไม่ออกจากมโนทัศน์ของสากลภาพ ทว่าอะบูลาเฟียพบว่าการศึกษาของฮาเบอร์มาสต่อจากมิตต์มีจุดอ่อนอย่างที่จะทำให้ทฤษฎีของมิตต์อ่อนลงตามไปด้วย หนทางแก้ไขของเขาคือชี้ถึงจุดอ่อนดังกล่าว ทั้งนี้เพื่อตั้งทฤษฎีของมิตต์ออกมาให้เป็นอิสระ (Aboulafia, 2001 : 62)

ในจุดที่ฮาเบอร์มาสกล่าวว่า การอธิบายการทำให้เป็นปัจเจกในเวลานี้ การใช้ชนิดหรือหน้าที่ทางสังคมเพื่อบ่งชี้ปัจเจกภาพของปัจเจกบุคคลนั้น ถือว่าใช้ไม่ได้อีกต่อไป ทว่าต้องผ่านมาจากกรณีที่ปัจเจกบุคคลเห็นตนเองเป็นตัวตนผู้รับผิดชอบในเรื่องราวหรือภาวะทางศีลธรรมของตน ซึ่งนี่ก็แน่นอนว่าการจะเป็นปัจเจกบุคคลโดยสมบูรณ์นั้นต้องผ่านมาจากกรณีความสัมพันธ์กับชุมชนในเชิงการสื่อสาร โดยที่ตัวตนนั้นเข้าใจตนเองในฐานะ "I" ที่กำลังฉายบริบทของการมีปฏิสัมพันธ์ที่เป็นบริบทในระดับที่สูงขึ้นอีก ซึ่งตรงนี้หมายถึงว่าอัตลักษณ์ของตัวตนที่อยู่ในปฏิสัมพันธ์นั้นยังเป็นอัตลักษณ์ระดับคอนเวนชันแนล (conventional) ที่กระจายอัตลักษณ์เหล่านี้จำเป็นต้องได้รับการสร้างใหม่ขึ้นมาในระดับที่สูงกว่าเดิม นั่นคือการที่ตัวตนนั้นสังกัดในชุมชนแบบสากลภาพที่กว้างขึ้นซึ่งจะเป็นที่ที่ให้ตัวตนนั้นหันกลับมาหาที่ตนเองเพือนิยามตนเองว่าเป็นตัวตนในระดับโพสต์คอนเวนชันแนล (postconventional) ซึ่งก็คือ "I" การมีปฏิสัมพันธ์ในกลุ่มชุมชนหนึ่ง ๆ เราไม่ได้เรียกตนเองว่า "me" เพราะเราไม่ได้ทำความเข้าใจกับตนเองเป็นอีโกะของสมาชิกอื่นของกลุ่ม แต่เรามีปฏิสัมพันธ์แบบสัมพันธ์กับตนเองเป็นอีโกะที่ต่าง

ออกไปจากสมาชิกคนอื่น ๆ ทั้งชุมชนนั้น และนี่คือบทบาทของ "I" ที่สามารถหันกลับมาที่ตนเอง และรับประกันกับตนเองว่าเป็นเจตจำนงที่กระทำการด้วยตนเอง และเป็นสัจแบบปัจเจก (Habermas, 1992 : 187-188)

ทว่าในจุดนี้เองที่อะบูลาเฟียเห็นว่าฮาเบอร์มาสตีความไม่ตรงกับมัตต์ นั้นเพราะความสัมพันธ์ของ "I" กับ "me" นั้น มัตต์เห็นว่า "I" ไม่สามารถบ่งถึงได้โดยตรง แต่ต้องผ่านออกมาจาก "me" เสมอ เช่นนี้แล้วการที่ตัวตนจะหันกลับไปยืนยันการดำรงอยู่ของตนเองว่าเป็น "I" นั้น ก็ทำได้เพียงทางอ้อม การหันกลับไปเช่นนั้นดูจะไม่ใช่วิธีในแบบบริสุทธ์หรืออย่างที่ฮาเบอร์มาสอธิบาย อะบูลาเฟียวิเคราะห์พบว่า มัตต์อธิบาย "I" ว่าเป็นการตอบรับใหม่ (novel responses) ที่ผ่านจาก "me" โดยทันที (spontaneous) จึงไม่ได้ต้องการการยืนยันแม้ว่าความทันทีที่นั้นจะเป็นไปในลักษณะกำกับโดยบริบท (contextualized) ของเงื่อนไขที่มีมาก่อนหน้านั้นก็ตาม และนี่ก็ต่างจากที่ฮาเบอร์มาสอธิบายว่าเป็นไปในลักษณะของการสะท้อนกลับมาที่ตนเอง (autonomous reflexivity) (Aboulafia, 2001 : 67-68)

ข้อผิดพลาดดังที่ได้กล่าวไปข้างต้นนั้น อะบูลาเฟียพบว่าทำให้เกิดปัญหาต่อมา กับทฤษฎีของฮาเบอร์มาสในการอธิบายปัจเจกภาพ นั่นคือฮาเบอร์มาสไม่ทันเห็นความผิดพลาดของตนจึงวางรากฐานให้การอธิบายการควบคุมตนเองและการทำให้เป็นปัจเจกทั้งคู่ด้วยฐานเดียวกัน (Habermas, 1992 : 192) นั่นเพราะการอธิบายว่าอีโกแบบคอนเวเนชันแนลเกิดขึ้นโดยผ่านชุมชนแห่งการสื่อสารแบบไร้ขีดจำกัด (unlimited) นั้น แม้จะลองรับไว้ก่อนว่าอาจจะใช้คำอธิบายนี้กับการควบคุมตนเองได้อย่างไม่มีปัญหา ทว่าก็ไม่อาจจะเห็นความเป็นไปได้แต่อย่างใดว่าคำอธิบายนี้จะใช้กับการทำให้เป็นปัจเจกได้ไปด้วย นั่นเพราะ ในขณะที่อีโกจะสามารถมีการควบคุมตนเองได้ จุดที่ทำทนายอีโกจะเป็นข้อจำกัดของคอนเวเนชันแนล แต่อัตลักษณ์แบบโพสท์คอนเวเนชันแนลต้องเผชิญกับความท้าทายในการรวบรวมและรักษาตัวตนที่หลากหลายไว้ให้เป็นองค์รวมเพียงหนึ่งเดียว แต่ฮาเบอร์มาสกลับนำคำอธิบายเพียงหนึ่งเดียวมาจัดการกับประเด็นปัญหาทั้งสองนี้ นั่นเพราะเขาใช้คำอธิบายที่ว่า ความสัมพันธ์ต่อรูปแบบทางสังคมที่ฉายออกมาที่เป็นสิ่งที่ทำให้ผู้หนึ่งใช้ประวัติชีวิตส่วนบุคคลของเขาเป็นหลักของการทำให้เป็นปัจเจก และก็ใช้มันราวกับว่ามันเป็นผลผลิตของการตัดสินใจที่เขาต้องรับผิดชอบไปด้วยในฐานะที่เขาเป็นหน่วยของการสื่อสารกับผู้อื่นในสังคมอย่างที่เป็หน่วยที่มีความเป็นเอกและไม่สามารถแทนที่ได้ (Habermas, 1992 : 186)

ในจุดนี้เองที่อะบูลาเฟียไม่เห็นด้วย เพราะมันก็เป็นการทำให้อาการป่วยทางใจลงด้วยการเปลี่ยนปัญหาของปัจเจกภาพให้มาอธิบายพร้อม ๆ ไปกับปัญหาของการควบคุมตนเอง อีกทั้งประเด็นที่ตัวตนแบบโพสต์คอนเวนชันแนลจะต้องพบนั้นก็คือการเผชิญหน้ากับบุคคลอื่น ๆ จำนวนมากมาย จนทำให้ต้องมีความเข้าใจอย่างลึกซึ้งในระดับที่สูงที่จะวางรูปแบบของเรื่องเล่าเมื่อเราได้สร้างความสัมพันธ์กับผู้อื่นนั้น ซึ่งสิ่งเหล่านี้ต้องการความต่อเนื่อง (continuity) ของตัวตนแบบโพสต์คอนเวนชันแนลไปด้วย แต่ทว่าการสามารถกลับมายืนยันตนเองด้วยการใช้เชิงไวยากรณ์ต่อ "I" นั้น ดูไม่น่าจะช่วยให้เกิดการอธิบายความต่อเนื่องของตัวตนแบบโพสต์คอนเวนชันแนลเช่นนั้นได้เลย แม้จะลองรับไว้ก่อนว่าจะช่วยสนับสนุนการยังคงปัจเจกภาพของบุคคลนั้นไว้ได้ก็ตาม (Aboulafia, 2001 : 68-69)

ข้อโต้แย้งดังกล่าวเหล่านั้นทำให้ฮาเบอร์มาสประสบปัญหาที่ว่าจะแยกปัจเจกภาพกับการควบคุมตนเองที่เกิดขึ้นกับปัจเจกบุคคลในการกระทำเชิงการสื่อสารได้อย่างไรโดยไม่เหมารวมไปเลยว่ามันก็คือประเด็นเดียวกัน การที่บุคคลได้เข้ามาทำการกระทำเชิงการสื่อสารกับบุคคลอื่นในสังคมและมีการยอมรับข้อตกลงใด ๆ ที่เกิดขึ้นในการสื่อสารนั้น ฮาเบอร์มาสกล่าวว่าเขาย่อมมีความเข้าใจตัวตนของตนอยู่แล้วในการปฏิบัติเช่นนั้นว่าตัวเขาเป็นบุคคลในหน่วยการสื่อสารตรงนี้ นี่ก็คือการกล่าวว่าการควบคุมตนเองที่ได้จากการยอมรับข้อตกลงนั้นเป็นความเข้าใจเดียวกันกับความเข้าใจปัจเจกภาพของตน ซึ่งจะยิ่งชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อบุคคลผู้นั้นได้เข้าไปสู่ชุมชนการสื่อสารที่กว้างขึ้นเรื่อย ๆ เพราะเขาจะต้องพิจารณาข้อตกลงจากการสื่อสารกับหลาย ๆ บุคคลเช่นนั้น เมื่อเขาตระหนักว่าต้องวางตนเองในฐานะผู้ตัดสินใจว่าจะเลือกข้อตกลงใดที่ดีที่สุด นี่ก็คือการรู้ตระหนักถึงตัวตนโพสต์คอนเวนชันแนลที่ว่า "ฉันคนนี้" กำลังเป็นผู้ที่ตัดสินใจเลือก นี่ก็คือการอธิบายว่าการทำให้เป็นปัจเจกเกิดขึ้นได้ แต่ก็ด้วยการผ่านมาจากกระบวนการทางสังคม (Habermas, 1992 : 192-193)

อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยก็พบว่าในจุดนี้ก็ยังคงมีภาพที่ว่าบุคคลที่กำลังตัดสินใจนั้นยอมใช้ความสามารถในการตัดสินใจบนพื้นฐานของความรู้ที่สั่งสมได้จากการที่เขาเคยสื่อสารกับบุคคลอื่น ถ้าตอบประเด็นนี้ในทางการควบคุมตนเองเชิงจริยศาสตร์แล้ว ดูไม่น่าจะมีปัญหาใด ๆ เพราะตอบได้ว่าการที่บุคคลผู้นั้นควรจะรับผิดชอบในการตัดสินใจของตนเพื่อกล่าวได้ว่าเขามีการควบคุมตนเองนั้น ก็คือการที่เขารู้แล้วว่า ที่ที่เริ่มของการตัดสินใจเช่นนั้นก็มาจากเขาเองในฐานะผู้ที่สื่อสารการตัดสินใจออกไป ทว่าในจุดนี้ก็ยังไม่ถือว่าตอบตรงปัญหาที่ว่าอะไรคือปัจเจกภาพของผู้ที่อยู่ในฐานะการตัดสินใจครั้งนี้ เพราะดูราวกับว่าการควบคุมตนเองเพื่อการมีมารับผิดชอบต่อทางจริยธรรมนั้นเป็นงานที่ต้องอาศัยอะไรบางอย่างที่ทำให้เกิดการอ้างอิงในพื้นที่ของ

การสื่อสารในชุมชนดังกล่าวได้ว่าใครคือผู้ที่อยู่ ณ "ที่" ที่จะถูกระบุว่าเป็นอะไรบางอย่างนั้น สิ่งที่อยู่ในคำถามนี้ก็คือปัจเจกภาพนั่นเอง เพราะฉะนั้น หากจะขยายความอะนูลาเพียงในประเด็นของความสับสนระหว่างการควบคุมตนเองและปัจเจกภาพนี้ ก็ทำได้อย่างที่ผู้วิจัยขยายความออกมาอย่างไรก็ดี หากตีความในแนวคิดของฮาเบอร์มาสที่เน้นความสัมพันธ์กับตัวตนเชิงปฏิบัติไปด้วยนั้น คำตอบหนึ่งที่ตอบได้ก็คือ การที่เขาผู้นั้นเข้าใจการกระทำเชิงการสื่อสารอยู่แล้วนั่นเองคือการปองซึ่งได้อยู่แล้วว่าเขารู้จักถึงการเป็นหน่วยในการสื่อสารหรือการตัดสินใจที่เป็นเอกและไม่อาจมีใครแทนที่ได้อยู่แล้ว พุทธิกรรมจากการปฏิบัติของเขาบ่งชี้้อยู่แล้วว่าเขารู้ว่าปัจเจกภาพและการทำให้เป็นปัจเจกคืออะไร ทว่าประเด็นของอะนูลาเพียงไม่ได้ตั้งคำถามที่จุดนี้ จุดที่เป็นคำถามของเขาอยู่ที่ว่าคำอธิบายเช่นนั้นฮาเบอร์มาสใช้อธิบายทั้งการควบคุมตนเองและปัจเจกภาพไปด้วยกัน แล้วสองสิ่งนี้จะมีความหมายต่างกันอย่างไรในแนวอธิบายแบบฮาเบอร์มาสนี้

ผู้วิจัยไม่พบว่าฮาเบอร์มาสมีการตอบโต้กลับในข้อโต้แย้งนี้ และผู้วิจัยก็มีแนวโน้มที่จะเห็นด้วยกับอะนูลาเพียงในแง่ที่ว่าฮาเบอร์มาสยังล้มเหลวที่จะอธิบายปัจเจกภาพได้อย่างสมเหตุสมผล เพียงแต่มาจากคนละแนวเหตุผลกับอะนูลาเพียง ผู้วิจัยเห็นประเด็นของอะนูลาเพียงว่ายังเกี่ยวโยงกับจุดสำคัญที่ว่า การตั้งคำถามเกี่ยวกับภาวะอัตวิสัยอย่างที่เคยเป็นมาตลอดนั้นยังเป็นการวิเคราะห์ตัวตนจากมุมมองของบุคคลบุรุษที่สาม ในขณะที่แบบจำลองของมิด-ฮาเบอร์มาสนั้นมองภาวะอัตวิสัยในมุมมองที่เป็นอัตวิสัยร่วม ซึ่งก็คือต้องเป็นมุมมองจากประธานเองโดยไม่ได้ถูกมองจากบุคคลอื่นภายนอก หากจุดนี้สามารถเข้าใจได้จากการกลับไปวิเคราะห์ที่มโนทัศน์หลัก ๆ ของทฤษฎีให้ชัดเจนยิ่งขึ้น ซึ่งก็คือมโนทัศน์อย่างการเล่นบทบาท การตีความตัวตน และมโนทัศน์ที่ผู้วิจัยเสนอใหม่คือ การทำให้เด่นชัดขึ้นต่อปัจเจกภาพ โดยนำมาวิเคราะห์ร่วมกันให้เห็นรายละเอียดยิ่งขึ้น ก็น่าที่จะนำมาชี้ปัญหาของอะนูลาเพียงได้

ผู้วิจัยเห็นว่า ถ้าเริ่มตีความใหม่ว่า การทำให้เป็นปัจเจก 'สามารถทำให้เด่นชัดขึ้นได้' โดยผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม แทนที่จะบ่งว่าเป็นการ 'อธิบายโดยตรง' เช่นนี้แล้วอาจได้ภาพที่กระจ่างมากขึ้น ทั้งนี้ทั้งนั้นจะเห็นได้ว่าภาพนี้เป็นภาพเดียวกันกับการที่บอกว่าสามารถรู้จัก "I" (ได้ชัดเจนขึ้น) โดยผ่าน "me" การที่สิ่งหนึ่งไม่สามารถรับรู้ได้โดยตรงแต่ต้องอาศัยการรับรู้จากผลลัพธ์ที่ได้รับอิทธิพลจากตัวมันนั้น ภาพของรูปการณ์เช่นนี้ที่เราอาจจะคุ้นเคยกันมาแล้วก็เช่นการสำรวจทางดาราศาสตร์ที่ค้นหาหลุมดำโดยมองหาจากวัตถุหรือแสงที่ถูกทำปฏิกิริยาจากแรงดึงดูดมหาศาล ทั้งนี้เพราะหลุมดำไม่อาจมองเห็นได้โดยตรงเพราะมันดูดแสงเข้าไปหมด การไม่สามารถรับรู้ "I" โดยตรงได้แต่เป็นสิ่งในอดีตที่เข้าใจได้โดยผ่าน "me" นั้นก็เป็นไปในรูปแบบเดียวกัน ซึ่งก็คือมีฐานะของการอิงอาศัยซึ่งกันและกัน (interdependent) ในการอ้างความมีอยู่

ของตัวมันเองต่อการรับรู้ ดังนั้น การรับรู้ตนเองในจิตสำนึกหรือกล่าวในทฤษฎีการสื่อสารของฮาเบอร์มาสว่าเป็นการเป็นผู้พูดคุยและรับฟังของตนเองนั้นจึงมีลักษณะอิงอาศัยซึ่งกันและกัน ดังกล่าวด้วย ซึ่งก็คือ "I" ต้องอาศัย "me" ในการอ้างความมีอยู่ต่อการรับรู้ของตัวตนหรืออีโก ส่วน "me" ก็ต้องอาศัย "I" ในฐานะที่เป็นตัวตนเริ่มแรกที่มีนัยใช้อ้างอิงในฐานะ "ตัวตนของตัวตนที่อยู่ในการพินิจพิจารณา" ในเมื่อตัวตนทั้งสองต้องเกี่ยวข้องกันเช่นนี้ในปัจจุบันบุคคลผู้หนึ่ง มุมมองของกระบวนการเหล่านี้จึงย่อมต้องเป็นอัตวิสัยร่วมเพราะไม่มีบุคคลบุรุษที่สามมาทำหน้าที่ในการรับรู้ดังกล่าว แต่หากเรายังพยายามมองหาความแตกต่างของมโนทัศน์ดังกล่าวโดยผ่านจากมุมมองแบบภววิสัย เราจะไม่มีทางพบความแตกต่างของ "I" และ "me" ได้เลย เช่นที่โคลบ (W. L. Kolb) เห็นว่าความแตกต่างของ "I" และ "me" ที่มีดั่งมานั้นไร้ความหมาย (Kolb, 1967 : 243) แต่ที่โคลบเข้าใจเช่นนี้เพราะเขาพยายามจะมองตัวตนทั้งสองนั้นพร้อม ๆ กันในการรับรู้จากมุมมองแบบภววิสัย จึงเป็นข้อโต้แย้งที่มาจาก การเข้าใจไม่ถูกต้องเสียมากกว่า

การทำให้เป็นปัจเจกก็อยู่ในลักษณะเดียวกันของการถูกทำให้เด่นชัดขึ้นได้ในกระบวนการเรียนรู้ทางสังคม นั้นเพราะทุกครั้งที่เรารับรู้ปัจเจกภาพของตนเองก็ต้องรับรู้จาก "me" ซึ่งเป็นตัวตนทางสังคมที่เป็นผู้อื่นโดยสามัญ จึงอยู่ในฐานะของผู้อื่นที่สามารถมองสะท้อนกลับมาที่ตนเองเพื่อรับรู้ปัจเจกภาพของตนได้ ทว่าทำไมฮาเบอร์มาสจึงกล่าวว่า ยิ่งปัจเจกบุคคลอยู่ในกระบวนการเรียนรู้ทางสังคมแล้วจะยิ่งพบปัจเจกภาพได้ชัดยิ่งขึ้น ผู้วิจัยตีความโดยขอยืมศัพท์ใน Meyers (2000) มาใช้ซึ่งก็คือมโนทัศน์ อัตลักษณ์อินเตอร์เซกชันแนล (intersectional identity) ซึ่งเมเยอร์สหมายถึงอัตลักษณ์ของบุคคลซึ่งเป็นจุดร่วมของลักษณะทางสังคมทั้งหลายที่ผ่านไบบนจุดร่วมนั้น เช่นเพศ เชื้อชาติ ศาสนา การศึกษา ฯลฯ ซึ่งมองได้ว่าเป็นอัตลักษณ์ของบุคคลผู้หนึ่ง ทว่าในที่นี้ ผู้วิจัยจะใช้ในความหมายที่ต่างออกไปเล็กน้อย คือเน้นว่าเป็นลักษณะทางสังคมที่ตัวตน "me" นั้นได้มาจากการอยู่ร่วมในสังคม ผู้วิจัยเห็นว่าการที่ลักษณะทางสังคมที่ได้จาก "me" นั้นเมื่อพุ่งเข้าหาจุดร่วมจุดใดจุดหนึ่ง ก็ย่อมทำให้เห็นจุดร่วมนั้นได้เด่นชัดขึ้น ยิ่งมีลักษณะทางสังคมที่ผ่านจุดร่วมนั้นมาก ก็ยิ่งเด่นชัดมากขึ้นไปอีก ทว่าความมีอยู่ของจุดร่วมดังกล่าวไม่ได้เป็นเอกเทศ เพราะมันถูกมองเห็นเด่นชัดได้เพราะลักษณะทางสังคมที่ผ่านไบบนจุดนั้น เช่นเดียวกัน ปัจเจกภาพของบุคคลผู้หนึ่งจะยิ่งรู้จักได้มากขึ้นเมื่อเขาได้เข้าร่วมในการสื่อสารในระดับที่กว้างขึ้น ย่อมมีบทบาทในทางการสื่อสารที่เข้าไปเล่นหรือเข้าใจได้มากขึ้น การมีเรื่องราวที่อยู่ในประวัติศาสตร์ได้มากขึ้นด้วย ซึ่งถ้าอธิบายจากทฤษฎีพัฒนาการทางศีลธรรมที่เสนอโดยโคห์ลเบิร์กก็คือการก้าวไปสู่การมีวุฒิภาวะของปัจเจกบุคคล นั้นเพราะการมีอิสระที่สามารถเข้าใจบทบาทในฐานะหน่วยหนึ่งของการสื่อสารซึ่งไม่รู้สึกรู้ว่าตนเองถูกบังคับให้เล่นบทบาทนั้น ในอีกลักษณะหนึ่งจึงอาจมองว่าเป็นการควบคุมตนเองได้ด้วย

จากแนวทางเหตุผลของผู้วิจัย ทำให้เห็นได้ว่าฮาเบอร์มาสสร้างแบบจำลองการอธิบายที่บังคับให้เขาต้องสรุปอยู่แล้วว่าการควบคุมตนเองเป็นเรื่องเดียวกันกับปัจเจกภาพ การที่อะบูลาเพียงจะไม่เห็นด้วยกับฮาเบอร์มาสโดยกล่าวว่าสองสิ่งไม่ใช่เรื่องเดียวกันนั้น ก็ดูเป็นเพียงแนวเหตุผลแบบกำปั้นทุบดินไป อย่างไรก็ตาม การทำให้เห็นเด่นชัดขึ้นได้นั้น ก็ยังเป็นคนละประเด็นกับการอธิบายได้โดยตรงต่อปัจเจกภาพอยู่นั่นเอง จึงเห็นว่าแม้วิธีตอบโต้ของอะบูลาเพียงจะเป็นวิธีการให้เหตุผลที่บกพร่อง แต่ประเด็นปัญหาที่เขาอ้างขึ้นมา ก็มีสวนถูกอยู่ด้วย นั่นคือฮาเบอร์มาสยังไม่ได้ให้คำอธิบายโดยตรงต่อปัจเจกภาพ และเขาก็ไม่ควรคิดไปว่าการทำให้เห็นเด่นชัดขึ้นได้ต่อปัจเจกภาพนั้นจะทำงานแทนได้

ผู้วิจัยมองว่า คำอธิบายข้างต้นของผู้วิจัยนั้น มีแง่มุมบางประการที่แฝงอยู่ ซึ่งก็คือ การที่เราต้องแยกแยะให้ชัดเจนระหว่างความเข้าใจในปัจเจกภาพที่มองในเชิงการรู้จัก และความเข้าใจในปัจเจกภาพที่อยู่ในการปฏิบัติ การกระทำเชิงการสื่อสารที่ประสบความสำเร็จได้นั้น หากยอมรับไว้ก่อนว่าเราเข้าใจตัวตนของเราได้โดยมาจากการสะท้อนจากผู้ที่อยู่ร่วมในการสื่อสาร อย่างที่ว่าเราเข้าใจได้ว่าผู้ที่กำลังสื่อสารกับเรานั้นบ่งถึงเรา อย่างไรก็ตาม ในทุกครั้งที่มีการกระทำเชิงการสื่อสารนี้เกิดขึ้น มีครั้งใดหรือไม่ที่เรา "กระโดด" ออกมามองว่าตัวเราเองว่าเป็นตัวตนหนึ่งที่กำลังกระทำการสื่อสารครั้งนั้น ซึ่งถ้าเป็นเช่นนี้ ก็เท่ากับว่ามีการมองตัวตนของเราในมุมมองบุรุษที่สามและเกิดขึ้นโดยควบคู่กับการที่เราเป็นบุรุษที่หนึ่งในการสื่อสารครั้งนั้นกับผู้ที่เราสื่อสาร สถานการณ์เช่นนี้จะเกิดขึ้นได้จริงหรือไม่ หรือก็คือเราเองเคยเป็นผู้จ้องสำรวจดูตนเองในขณะเดียวกันกับที่กำลังสื่อสารกับผู้อื่นหรือไม่ ซึ่งผู้วิจัยมีเหตุผลที่จะกล่าวว่าไม่น่าจะเป็นไปได้ ในขณะที่เราปฏิบัติการสื่อสารนั้น เราไม่ทันที่จะมีการสังเกตตนเองแบบนั้นได้ในเวลาเดียวกันไปด้วย แต่ถ้าหากปัจเจกภาพของตัวตนในการปฏิบัติการสื่อสารของเรากำลังเกิดขึ้นจริง ๆ แล้ว ก็ย่อมมีฐานะที่แตกต่างจากปัจเจกภาพที่มองในเชิงการรู้จัก (ว่าเราได้รับการรู้ตระหนักจากผู้อื่นว่ามีความเป็นเอกและการไม่สามารถแทนที่ได้) อย่างแน่นอน ทว่าทั้งสองความเข้าใจนี้ต่างก็อิงอาศัยซึ่งกันและกันอยู่ตลอดหากอธิบายตามแบบจำลองของมีด-ฮาเบอร์มาส นั่นคือความเข้าใจในปัจเจกภาพที่อยู่ในการปฏิบัติถูกทำให้เด่นชัดได้โดยอาศัยความเข้าใจในปัจเจกภาพที่มองในเชิงการรู้จักที่ได้มาภายหลังจากการปฏิบัติ เพียงแต่ฮาเบอร์มาสยังไม่ได้ให้แนวการอธิบายเชิงการปฏิบัตินี้ให้ตีพอ ในตอนนี้ผู้วิจัยจึงยังไม่ถึงกับจะละทิ้งประเด็นนี้ของฮาเบอร์มาสไปเสียเลย โดยมองว่าแนวการอธิบายดังกล่าวที่ใช้ปฏิบัตินิยมและภาวะอัตวิสัยร่วมอาจจะมาถูกทางแล้วในฐานะที่จะตอบโต้กับปัญหาปฏิทรรศน์ที่ตกทอดมาจากการใช้ความคิดแบบอภิปรัชญา ทว่าแนวคิดของฮาเบอร์มาสยังไม่ใช่ทางเลือกที่เหมาะสมที่สุดในหนทางการอธิบายแบบนี้ก็ได้

ผู้วิจัยจึงมองว่าการอธิบายปัจเจกภาพและการทำให้เป็นปัจเจกของฮาเบอร์มาส ยังพบปัญหาบางประการ แม้ว่าการให้คำอธิบายเกี่ยวกับลักษณะของความคิดหลังอภิปรายจะเป็นคำอธิบายที่น่ารับฟังก็ตาม ผู้วิจัยจึงต้องการที่จะหาความเป็นไปได้ของการนำเสนอความคิดหลังอภิปรายในรูปแบบอื่นด้วยเพื่อที่จะดูความเหมาะสมของการใช้ความคิดหลังอภิปรายมาอธิบายปัจเจกภาพในกระบวนการการทำให้เป็นปัจเจก ซึ่งความเป็นไปได้ที่ว่านั้นก็พบได้ในปรัชญาของไฮเดกเกอร์ ซึ่งมีแนวทางของการวิพากษ์ต่อความคิดแบบอภิปรายเช่นเดียวกับแนวทางของฮาเบอร์มาส แต่ก็มีหนทางในการวิพากษ์ที่ต่างออกไปอยู่มาก ซึ่งนี่คือเนื้อหาในบทต่อไป