

Markus Gabriel  
Csaba Olay  
Sebastian Ostritsch (Hg.)

# Welt und Unendlichkeit

Ein deutsch-ungarischer Dialog  
in memoriam László Tengelyi

ALBER PHILOSOPHIE



Markus Gabriel  
Csaba Olay  
Sebastian Ostritsch (Hg.)  
Welt und Unendlichkeit

ALBER PHILOSOPHIE





Markus Gabriel  
Csaba Olay  
Sebastian Ostritsch (Hg.)

# Welt und Unendlichkeit

Ein deutsch-ungarischer Dialog  
in memoriam László Tengelyi

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Markus Gabriel  
Csaba Olay  
Sebastian Ostritsch (Hg.)

World and Infinity

A German-Hungarian dialogue  
in memoriam László Tengelyi

This book is a compilation of eleven texts by German and Hungarian philosophers in memory of László Tengelyi (1954–2014). At the core of these texts are the philosophical concepts of »world« and »infinity« as well as critical reflections on the totalizing aspirations linked with these concepts.

The Editors:

Markus Gabriel holds the chair for Epistemology, Contemporary and Modern Philosophy at the University of Bonn.

Csaba Olay holds the chair for Contemporary and Modern Philosophy at Eötvös Loránd University in Budapest.

Sebastian Ostritsch is a member of the scientific staff at the Universities of Stuttgart and Tübingen.

Markus Gabriel  
Csaba Olay  
Sebastian Ostritsch (Hg.)

Welt und Unendlichkeit

Ein deutsch-ungarischer Dialog  
in memoriam László Tengelyi

Der Band versammelt insgesamt elf im Andenken an László Tengelyi (1954–2014) verfasste Beiträge deutscher und ungarischer Philosophinnen und Philosophen. Im Zentrum stehen dabei die philosophischen Grundbegriffe »Welt« und »Unendlichkeit« sowie die kritische Reflexion des mit diesen Begriffen verknüpften Anspruchs, aufs Ganze zu gehen.

Die Herausgeber:

Markus Gabriel ist Inhaber des Lehrstuhls für Erkenntnistheorie, Philosophie der Neuzeit und Gegenwart an der Universität Bonn.

Csaba Olay ist Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie der Neuzeit und Gegenwart der Eötvös Loránd Universität Budapest.

Sebastian Ostritsch ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Stuttgart und Tübingen.

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung, Köln

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48853-9  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81376-8

# Inhalt

<b>Vorwort</b> . . . . .	9
<i>Michael N. Forster</i>	
<b>Anaximander's thesis that to <i>apeiron</i> is the <i>archê</i></b> . . . . .	15
<i>Sebastian Ostritsch</i>	
<b>Die Ewigkeit der Welt und die Genese der Zeit – Überlegungen mit und gegen Augustinus</b> . . . . .	35
<i>Gábor Boros</i>	
<b>Onto-Theo-Logie in der Geschichte – Versuch über László Tengelyis Deutung der Neuzeit</b> . . . . .	50
<i>Anton Friedrich Koch</i>	
<b>Die Offenheit der Welt und der euklidische Raum der Imagination</b> . . . . .	68
<i>András Schuller</i>	
<b>Der Satz vom Ungrund. Der schellingsche Überwindungsversuch der Ontotheologie als Vorläufer der phänomenologischen Metaphysik bei László Tengelyi</b> . . . . .	79
<i>Bianka Boros</i>	
<b>Weltentwurf und Unendlichkeit bei Nicolai Hartmann</b> . . . . .	97
<i>Inga Römer</i>	
<b>Was ist phänomenologische Metaphysik?</b> . . . . .	115
<i>Sándor Sajó</i>	
<b>Is Experience Diacritical?</b> . . . . .	131
<i>Tamás Ullmann</i>	
<b>Phenomenology of experience and the problem of the unconscious</b> . . . . .	141



## Inhalt

*Csaba Olay*

Das Spannungsverhältnis von Theorie und Existenz aus  
neoexistentialistischer Sicht . . . . . 162

*Markus Gabriel*

Sinn, Existenz und das Transfinite . . . . . 187

# Vorwort

»Welt« und »Unendlichkeit« sind nicht nur Grundbegriffe der Philosophiegeschichte, sondern stehen auch im Zentrum gegenwärtiger Debatten um die Möglichkeit und Grenzen von Metaphysik überhaupt.<sup>1</sup> Versteht man unter »Welt« die Gesamtheit dessen, was *ist*, dann stellt sich die Frage nach dem ontologischen Status dieser Seins-totalität selbst. Wie, wenn überhaupt, kann die Existenz der Welt sinnvoll gedacht werden?

Der Begriff der Unendlichkeit konturiert und verschärft diese ontologische Frage dadurch, dass wir die Ganzheit namens »Welt« als unendlich erfahren, d. h. so, dass sie unsere in epistemischer Hinsicht *endlichen* Weltbezüge grundsätzlich übersteigt. Mit »Welt« und »Unendlichkeit« ist daher ein begrifflicher Spannungsraum eröffnet, bei dem es im wörtlichen Sinne ums Ganze geht. Denn die Frage, ob und wie die Welt als *unendliche Ganzheit* so gedacht werden kann, dass sie zugleich *für endliche Wesen* offensteht, ist gewissermaßen die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt.

Einen der bedenkenswertesten Gegenwartsbeiträge zu dieser durch die Begriffe »Welt« und »Unendlichkeit« abgesteckten Grundfrage der Philosophie hat László Tengelyi mit seinem letzten, glücklicherweise noch vor seinem überraschenden und viel zu frühen Tod

---

<sup>1</sup> Für eine auf der Höhe der aktuellen Diskussion erfolgende philosophiehistorische Darstellung des Weltbegriffs als allumfassende Totalität dessen, was es gibt, vgl. die ersten beiden Teile von László Tengelyis *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg / München 2014. Einen konzisen philosophiehistorischen Abriss über den Begriff »Unendlichkeit« bietet Adrian Moore in *The Infinite*, 2., überarbeitete Ausgabe, London/New York 2001. Für aktuelle Debatten im Umfeld der Begriffe »Welt« und »Unendlichkeit« siehe neben Tengelyis *Welt und Unendlichkeit* auch Markus Gabriels *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg / München 2008; sowie ders.: *Sinn und Existenz*, Berlin 2016. Für die französische Gegenwartsphilosophie ist in diesem Zusammenhang Alain Badiou's *Das Sein und das Ereignis 2. Logik der Welten*, übers. v. H. Jatho, Zürich / Berlin 2010, zu nennen.

am 19. Juli 2014 fertiggestellten Buch *Welt und Unendlichkeit* verfasst. Darin versucht Tengelyi die Möglichkeit einer phänomenologischen Metaphysik im Spannungsfeld von Welt und Unendlichkeit auszuloten. Eine entscheidende Schwierigkeit besteht ihm zufolge dabei darin, wie wir die Welt als umfassende *Seinsganzheit* denken können, aber zugleich so, dass sie *ontisch unerschöpflich* und daher auch für unsere *epistemischen* Zugriffe *offen* bleibt.<sup>2</sup>

Der vorliegende Band versammelt elf Beiträge, die am 26. und 27. November 2015 im Rahmen der von der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie ausgerichteten Tagung »Welt und Unendlichkeit – ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi« am *Internationalen Zentrum für Philosophie NRW* (Universität Bonn) gehalten wurden. Die Autoren – viele von ihnen Schüler und Weggefährten Tengelyis – möchten mit den hier abgedruckten Texten das in *Welt und Unendlichkeit* hinterlassene philosophische Vermächtnis Tengelyis pflegen und ehren, indem sie historisch informierte und zugleich systematisch relevante Forschungsarbeit auf dem durch die Begriffe »Welt« und »Unendlichkeit« umgrenzten Untersuchungsfeld leisten. Die Beiträge sind dabei trotz des sie einenden philosophischen Themas sowohl methodisch als auch inhaltlich als auch im Hinblick auf ihren historischen Fokus unterschiedlich ausgerichtet. Die Anordnung der Beiträge in diesem Band erfolgt chronologisch nach dem jeweiligen dominanten historischen Bezugspunkt.

Den Anfang macht daher Michael Forster (»Anaximander's thesis that *to apeiron* is the *archê*«) mit einer Untersuchung der These des Anaximander von Milet, dass *to apeiron* (das Unbegrenzte oder Unendliche) die *archê* (der Ursprung) von allem sei. Forster geht den Fragen nach, wie Anaximander zu seiner These gelangte, die im Abendland als der Beginn philosophischen Nachdenkens über das Unendliche gelten kann, insbesondere welche Gründe er hatte, von ihr überzeugt zu sein, und was er eigentlich genau mit ihr ausdrücken wollte.

Der Beitrag von Sebastian Ostritsch (»Die Ewigkeit der Welt und die Genese der Zeit – Überlegungen mit und gegen Augustinus«)

---

<sup>2</sup> Tengelyi schließt dabei laut eigener Aussage an eine von Levinas formulierte und auch bei Adorno zu findende »Antinomie von Totalität und Unendlichkeit« an. Siehe *Welt und Unendlichkeit*, S. 20.

beschäftigt sich mit der Philosophie des Augustinus und wendet zugleich die Frage nach Welt und Unendlichkeit ins Zeitliche. Ostritsch rekonstruiert zunächst Augustins komplexe Antwort auf die Frage, ob die Welt ewig sei, um daraufhin gegen die augustininische These eines Beginns der Zeit zu argumentieren; und zwar mit Verweis auf Überlegungen, die sich bei Augustinus selbst finden lassen.

Gábor Boros (»Onto-Theo-Logie in der Geschichte – Versuch über László Tengelyis Deutung der Neuzeit«) erarbeitet eine Kritik an der von Tengelyi im Gefolge Heideggers vertretenen onto-theologischen Deutung neuzeitlicher Philosophie. Hierzu geht Boros zunächst auf Heideggers Begriff der Ontotheologie ein, um dann in kritischer Absicht aufzuschlüsseln, wie Jean-Luc Marion und seine Schüler mit diesem Begriff bei ihren Einzelanalysen neuzeitlicher Philosophen – insbesondere bei Descartes, Spinoza und Leibniz – umgingen und wie diese Analysen letztlich in Tengelyis *Welt und Unendlichkeit* Eingang gefunden haben.

Der Text von Anton Friedrich Koch (»Die Offenheit der Welt und der euklidische Raum der Imagination«) argumentiert auf Basis der *Subjektivitätsthese* – der zufolge leibliche, raumzeitlich lokalisierte Subjekte mit Notwendigkeit im Universum auftreten – für eine Korrektur am von Kant angenommenen Verhältnis von reinem Raum und reiner Zeit einerseits und dem materiellen Raum-Zeit-System andererseits. Nach Koch handelt es sich beim reinen Raum und der reinen Zeit (wie sie in Kants transzendentalen Idealismus vorkommen) um das Ideelle oder rein Imaginative, das sich – anders als Kant dachte – nicht auf die empirische Raum-Zeit vererbt; ja mehr noch, das rein Imaginative des reinen Raums und der reinen Zeit müsse letztlich als kontrapossibler Grenzfall des empirisch Realen gelten.

András Schuller (»Der Satz vom Ungrund. Der schellingsche Überwindungsversuch der Ontotheologie als Vorläufer der phänomenologischen Metaphysik bei László Tengelyi«) knüpft an Tengelyis Schelling-Deutung in *Welt und Unendlichkeit* an. Diese erblickt in Schellings Spätphilosophie einen Vorläufer jener phänomenologischen Metaphysik, die radikal mit der traditionellen Metaphysik als Ontotheologie zu brechen sucht. Schuller weitet diese Deutung auf Schellings mittlere Philosophieperiode am Beispiel der *Freiheitschrift* aus.

Der Aufsatz von Bianka Boros (»Weltentwurf und Unendlichkeit bei Nicolai Hartmann«) setzt sich mit Nicolai Hartmanns Schich-

tenontologie und seinem Unendlichkeitsbegriff auseinander, um zu einem besseren Verständnis des für Tengelyi zentralen *metontologischen Transzendentalismus* und des damit einhergehenden Begriffs des Weltentwurfs als einer »unendlichen Idee mit endlich vielen – unter sich einstimmigen – Erfahrungen als Beleginstanzen«<sup>3</sup> zu gelangen.

»Was ist phänomenologische Metaphysik?« – diese Frage stellt Inga Römer in ihrem gleichnamigen Text und gibt damit den Auftakt zu insgesamt drei phänomenologisch ausgerichteten Beiträgen. Dabei geht es ihr nicht darum, diese Frage direkt, etwa durch die Vorlage eines Entwurfs einer phänomenologischen Metaphysik zu beantworten, sondern darum, die Möglichkeitsbedingungen phänomenologischer Metaphysik zu erörtern. Behandelt wird also die Frage, ob es so etwas überhaupt geben kann oder ob nicht der Ausdruck bereits eine *contradictio in adiecto* ist, weil doch das husserlsche Projekt mit seinem methodischen Instrumentarium der *epoché* gerade als *Metaphysikkritik* angetreten war.

Sándor Sajó (»Is Experience Diacritical?«) untersucht die von Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit* beschriebene *diakritische Vorgehensweise*, die im Nachhinein trennt, was in der Erfahrung scheinbar zusammenfällt, ohne jedoch den *ex post* separierten Momenten abzusprechen, dass sie wesentlich zusammengehören.<sup>4</sup> Sajó rekonstruiert nicht nur die diakritische Verfasstheit unserer Erfahrung, wie sie Tengelyi darstellt, sondern buchstabiert zudem die diakritische Struktur der Erfahrung an drei Gestalten (nämlich an Liebe, Trauer und dem eigenen Tod) aus, die in Tengelyis Buch nicht hinlänglich Berücksichtigung finden.

Tamás Ullmanns Beitrag (»Phenomenology of experience and the problem of the unconscious«) ist der letzte der phänomenologischen Trias und analysiert im Anschluss an Tengelyi das Verhältnis des Prozesses der Herausbildung von Sinn einerseits und dem Unbewussten im Allgemeinen andererseits. Darauf aufbauend behandelt Ullmann die für die Möglichkeit phänomenologischer Philosophie grundlegende Frage, wie wir mit Mitteln der Phänomenologie an etwas herankommen, was *jenseits* der Phänomenalität liegt.

Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit Jaspers und Heidegger lotet Csaba Olay (»Das Spannungsverhältnis von Theorie und

---

<sup>3</sup> Tengelyi: *Welt und Unendlichkeit*, S. 411.

<sup>4</sup> Siehe ebd., S. 301.

Existenz aus neoexistentialistischer Sicht») die Frage aus, inwieweit sich das Erfassen der menschlichen Existenz den totalisierenden theoretischen Weltbetrachtungen der Wissenschaft entzieht und welche Schlüsse hieraus für die rechte Verfasstheit der Philosophie gezogen werden müssen.

Den Abschluss des Bandes bildet Markus Gabriels Beitrag (»Sinn, Existenz und das Transfinite«), in dem die Grundzüge einer Ontologie skizziert werden, die erstens auf dem Begriff des Sinnfelds, zweitens auf der These, dass Existenz die Eigenschaft eines Sinnfelds sei, dass etwas in ihm vorkommt, und drittens auf einer für eine derartige Sinnfeldontologie angepassten Auffassung des cantorschen Transfiniten beruht. Hieraus resultiert das Bild einer Ontologie der transfiniten Multiplizität, die nicht in eine totalisierende Ganzheit eingebettet ist.

Unser gleich zweifacher Dank gilt der *Fritz Thyssen Stiftung*; zum einen für die Finanzierung der Tagung, aus der dieser Band hervorgegangen ist, und zum anderen für die gewährte Druckkostenbeihilfe, ohne die die Veröffentlichung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre. Der *Alexander von Humboldt-Stiftung* sind wir zu Dank verpflichtet, weil auch sie die Tagung großzügig unterstützt hat. Dem *Verlag Karl Alber* und Lukas Trabert danken wir für die Aufnahme ins Verlagsprogramm sowie die freundliche und hilfreiche Begleitung des Publikationsprozesses.

Bonn / Budapest / Stuttgart,  
Februar 2017

Markus Gabriel, Csaba Olay  
und Sebastian Ostritsch



## Anaximander's thesis that *to apeiron* is the *archê*

The Greek philosopher Anaximander of Miletus (approx. 617–545 B.C.) famously championed a thesis that the *archê* of everything is *to apeiron*.<sup>1</sup> What exactly he meant by this is very much up for interpretive grabs, but a reasonable first approximation is that he meant that the *origin and constitution* of everything (Anaximander may well have been the first person to have used the word *archê* in this proto-Aristotelian sense)<sup>2</sup> is *the unlimited*, or *the infinite*. This thesis can therefore plausibly be seen as the very beginning of philosophical reflection on infinity in the West. But how did Anaximander arrive at it, what were his reasons for holding it, and what more precisely did he mean by it?

Unfortunately, no statement of Anaximander's reasons for espousing the thesis has survived in his own words. But Jonathan Barnes has helpfully distinguished the four main arguments in its support that are attributed to him by the ancient doxographical tradition (albeit in some cases only by implication):

(A) an argument, reported by Simplicius, to the effect that none of the four elements should be considered the underlying stuff, but instead something else apart from them: *to apeiron*;

(B) an argument, reported by Aristotle (though not attributed by him to Anaximander explicitly), to the effect that only if that which brings things into being is *to apeiron*, the unlimited, can generation and destruction not fail;

---

<sup>1</sup> KRS fr. 101, 94. In this article fragments relating to Anaximander and other pre-socratic philosophers are normally cited using the numbering in KRS.

<sup>2</sup> See KRS, fr. 101A, 101B. For discussion of this question, see KRS, pp. 108–9; Guthrie: *History*, p. 77.



(C) an argument, again reported by Aristotle (though again not attributed by him to Anaximander explicitly), to the effect that *to apeiron*, the unlimited, must be a stuff that is distinct from the elements and from which they are generated since, given that the elements stand in opposition to one another (e.g. air is cold, fire hot, etc.), if any of them were itself unlimited it would have destroyed the others;

(D) an argument, explicitly attributed to Anaximander by Aristotle, to the effect that everything is either a principle (*archê*) or derived from a principle; that if something is *apeiron*, unlimited, then it has no limit and so is not derived from a principle; and that therefore whatever is unlimited is a principle.

However, as Barnes argues in detail, all of these arguments are both philosophically problematic and only very doubtfully attributable to Anaximander as his reasons for holding that *to apeiron* is the *archê* of everything.<sup>3</sup> It is quite difficult to imagine that Anaximander either did or should have arrived at his thesis on the basis of these considerations.<sup>4</sup>

It seems to me that a more historically plausible and philosophically inspiring account of how he arrived at it and of why he held it can be found by asking exactly how it emerged in response to the rival thesis of his Milesian compatriot, older contemporary, and teacher or friend Thales that the *archê* – the origin and constitution – of everything is *water*.

Thales was born in Miletus about fourteen years before Anaximander and became, with his thesis that the *archê* of everything is water, the very founder of the Milesian philosophers' shared project of trying to identify a single *archê* of everything – a project in which he was first followed by Anaximander with his rival candidate *to apeiron* and then by Anaximenes with his rival candidate *air*.

This much is well known. But what is not well known – and has

---

<sup>3</sup> Barnes: *Presocratic Philosophers*, pp. 28–37. Indeed, the very fact that Aristotle and his school are the ultimate witnesses for all of these arguments is a reason for skepticism about their attribution to Anaximander, given Aristotle's notorious unreliability as a historian of philosophy (concerning which see the classic work by Cherniss: *Aristotle's Criticism*).

<sup>4</sup> This is not to deny that they contain any important information about Anaximander's position at all. In particular, argument (C) does so, in my view.

indeed been strangely overlooked by the secondary literature – is that Anaximander's position owes far more to Thales' than just that general project, that it also owes to it a set of much more specific debts. Identifying these debts will enable us to see that Anaximander's position probably arose through a sort of cogent immanent critique and revision of Thales' position. It will thereby make it possible to give much more satisfactory answers to the questions how Anaximander arrived at his position, what his reasons for holding it were, and what precisely he meant by it.

As a preliminary step towards identifying the debts in question, it is helpful to note that a corresponding point concerning both generic and more specific debts to a predecessor (or predecessors) applies to Thales himself. If one asks the (surely rather pressing) question why on earth Thales assumed that there had to be a single *archê* – a single origin and constitution – of everything at all, then a large part of the answer is that his predecessor Hesiod had already implied (or at least seemed to imply) such a state of affairs in the *Theogony*.<sup>5</sup> For he had said there that the god *Chaos* was the very first thing to come to be, and that all other things, beginning with the Earth, had only come into existence subsequently (*Theogony*, l. 116 ff.: »Verily at the first Chaos came to be, but next wide-bosomed Earth, the ever-sure foundation of all ...«).<sup>6</sup> Moreover, in a subsequent passage of the work he had identified Chaos, or Chasma, as the »springs [*pêgai*]« of the Earth, the Sea (*pontos*), and other things (ll. 736–40, 807–14), thereby implying that it was their causal origin and continued to play a constitutive role in them (as the water of a spring does in the river to which it gives rise).<sup>7</sup> So the general assumption that there is some single *archê*, some single origin and constitution, of everything basically came to Thales from Hesiod. But in addition, even Thales' specific identification of the origin and constitution in question as *water*

<sup>5</sup> Concerning continuities between Hesiod's *Theogony* and Thales' project, cf. Kahn: *Anaximander*, pp. 156 ff., 200 ff.

<sup>6</sup> Notice that although Hesiod does not actually use the word here he could very well have described this role of Chaos as a case of *archesthai* in the common archaic sense of »leading off.« In other words, one can probably see here a source of Anaximander's technical term/concept *archê*.

<sup>7</sup> There is admittedly a shift here from the *temporal* perspective of the first passage to a predominantly *spatial* perspective in the second. However, someone who had already read the first passage would naturally infer that the second likewise had a temporal aspect, implying that Chaos was a causal origin that came first in time and that thereby constituted everything.

had striking precedents in Hesiod and Homer. For Hesiod's characterization of the origin and constitution of everything as »springs« that were the source of the Earth, the Sea, and other things already suggests such an account (even if only in a metaphorical form). And in a better-known influence on Thales, Homer in *Iliad*, bk. 14 (ll. 201, 245, 302) had explicitly represented Ôkeanos, the Ocean, as the origin of all the gods.

Indeed (to add a point that is of less immediate relevance but significant for the overall argument of this article), even Thales' practice of combining such general and specific borrowings from Hesiod (and Homer) with innovations of his own was in a way indebted to Hesiod. For Hesiod's very history of the gods is similarly a history of continuities combined with innovations (there are the continuities of a world of related gods and of rule by a single god, but Ouranos gets overthrown by Kronos who in turn gets overthrown by Zeus). And more importantly, Hesiod's relation to his intellectual predecessors, in particular Homer, has the same double character (for example, Hesiod continues much of Homer's theology and myth, even going to considerable pains to integrate Homer's heroic narrative into the account of the ages of man that he gives in *Works and Days* as an »age of heroes,«<sup>8</sup> but he also begins the *Theogony* with an insinuation that predecessor-poets such as Homer have sometimes told lies,<sup>9</sup> and he accordingly undertakes considerable revisions and innovations in comparison with Homer).

Given that such a practice of both generic and more specific borrowing from a predecessor already existed, it would not be surprising if Anaximander's debts to Thales turned out to go beyond a borrowing of the generic assumption that there had to be a single *archê* of everything to include more specific debts as well. And so it does turn out. But in what did these more specific debts to Thales consist?

A first and crucial specific debt was the conception that the *archê* of everything is something *apeiron* (a conception very closely related to Anaximander's thesis, though not quite identical with it). That Anaximander does owe such a conception to Thales is not obvious,

---

<sup>8</sup> *Works and Days*, ll. 109–201, esp. 156–69. The »age of heroes« interrupts the steady development through the ages of gold, silver, and bronze to iron both in the sense that it inserts an age that is not defined by a metal and in the sense that it disrupts the picture of steady decline with a temporary improvement.

<sup>9</sup> *Theogony*, l. 27: »we [the Muses] know how to speak many false things as though they were true.«

so let me make a case for saying so. A first point to note here is that even before Thales water – or, more specifically, the sea or the ocean – had already been thought of as something *apeiron*, so that in holding that water was the *archê* of everything Thales was already implying that something *apeiron* was the *archê* of everything. For Homer had used the expression (*Hellês*)*pontos apeirôn* (i. e. *apeirôn* sea) in the *Iliad*,<sup>10</sup> and it had also occurred in Hesiod's *Theogony* in the variant form *pontos apeiritos*.<sup>11</sup> Moreover, Homer had sharply contrasted the earth's limits (*peirata gaiês*) with the condition of the Ôkeanos that surrounds the earth (*Iliad*, bk. 14, l. 200),<sup>12</sup> thereby implying that Ôkeanos has no limits, or is *apeirôn*. In addition, it seems likely that the common but semantically obscure Homeric and Hesiodic expressions *atrugetos pontos*, *atrugetos hals*, *atrugeton pelagos*, which have usually been conjectured to mean either *barren* or *restless* sea, in fact bore the very similar meaning: *inexhaustible* sea. For, (1) *atrugetos* is probably just a verbal adjective of the common *-tos* form (this ending meaning *-ed* or *-able*) formed from the archaic verb *truchô*, meaning to *exhaust* or to *consume*, together with an alpha-privative prefix, and hence means: *inexhaustible*. And (2) this interpretation of the word's meaning fits all of its individual occurrences in Homer and Hesiod perfectly (in particular, considerably better than either *barren* or *restless* does). In short, there is much indirect evidence that Thales must already have thought of his *archê* water as something *apeiron*. But we do not need to rest content with such indirect evidence, for in addition Simplicius *explicitly* says that he did so: »Some posited one element and said it was *apeiron* in size, for example Thales concerning water.«<sup>13</sup> Moreover, that Thales would indeed have considered water to be something *apeiron* is further supported by the facts that (1) Aristotle reports that he held that the earth rested on water,<sup>14</sup> and (2) it had already been part of the traditional archaic view of the roots of the earth that they reached down a huge distance or indefi-

<sup>10</sup> *Iliad*, bk. 24, l. 545. Cf. KRS, p. 110.

<sup>11</sup> *Theogony*, l. 109. (Hesiod elsewhere implies that the sea *does* have *peirata*, though.)

<sup>12</sup> He did not do so consistently, however, for he sometimes characterized the earth as *apeirôn* as well.

<sup>13</sup> Diels and Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, 11 Thales, fr. A13. Cf. Aristotle: *Physics*, 203a.

<sup>14</sup> KRS, fr. 84; cf. fr. 85.