

garrula logica?

Cusanus zum Syllogismus

Fabian Marx

Die folgenden Anmerkungen haben, in bewusst mikroskopischem Zugriff, ein Detail im Denken des Cusanus zum Thema. Der Begriff des Syllogismus, um den es hier gehen soll, ist auf das Ganze seiner Schriften gesehen eine Randerscheinung. Seine Bedeutung tritt klar hinter diejenige anderer, häufiger frequentierter, mehr „cusanischer“ Begriffe zurück. Auch umgekehrt von der Warte der Geschichte der Syllogistik aus erscheint der Name Cusanus allenfalls als Fußnote. Und doch gibt jenes Detail, wie ich zeigen werde, den Blick frei auf eine Frage, die nicht nur ein zentrales Movens des cusanischen Denkens, sondern auch die philosophischen Grundlagen der Syllogistik betrifft. Es ist das Verhältnis der aristotelischen Logik zur philosophischen Theologie, das hier zur Diskussion steht. Dass Cusanus dieses Verhältnis neu und anders gefasst hat, war einer der wesentlichen Gründe dafür, ihn – trotz aller berechtigten Kritik an Epochenschema und Autorenzentrierung durchaus zu Recht – als originalen Denker auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zu apostrophieren.

Wer sich mit seinen Schriften vertraut macht, dem wird seine harsche Kritik an der aristotelischen Logik auffallen. Wenn Cusanus etwa in der *Apologia Doctae Ignorantiae* (1449) – seiner Antwort auf die Kritik des Heidelberger Theologen Johannes Wenck – mit dem Begriff der Logik operiert, so scheint er das nicht in einem uneindeutigen, schon gar nicht in einem produktiv aneignenden, sondern in einem klar pejorativen, ja polemischen Sinne zu tun, spricht er dort doch von der „geschwätzigen Logik“ (*garrula logica*), die der Theologie abträglich sei und von der es sich daher zu befreien gelte („*a dialecticis libera nos, domine*“).¹ Ihren sachlichen Grund hat diese

¹ Vgl. *Apologia doctae ignorantiae*, n. 31. Ich zitiere die Schriften des Cusanus hier und im Folgenden, wie üblich, nach der Nummerierung der historisch-kritischen Edition der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Übersetzungen stammen von mir. Im Ganzen lautet die Stelle: „*Et ego patientiam praeceptoris admirans subintuli; Impatenter fero, quod te comparat ignoranti logicam, uti Averrois Avicennam.*’ *Ad quae ipse: Non te offendat istud. Nam etsi omnium sim ignorantissimus, sufficiat saltem mihi, quod huius ignorantiae scientiam habeam, quam adversarius non habet, licet desipiat. Legitur beatissimum Ambrosium letaniis addidisse: A dialecticis libera nos, Domine.*’ Nam *garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam conferat*““. Der Schüler konfrontiert den Lehrer (Cusanus) mit dem wenckschen Vorwurf der Ignoranz gegenüber der Logik. Cusanus bestreitet sie nicht, er kultiviert diese Ignoranz. Er streicht sie als das heraus, was er Wenck und den Logikern in philosophisch-theologischer Hinsicht voraus hat. Diese seine Abgrenzung von der *garrula logica* ist in deutlicher Analogie zu Platons *Apologie des Sokrates* konzipiert: Hatte sich vormals Sokrates gegen die Sophismen der Rhetoriker, Dichter und politischen Autoritäten als Philosoph in Stellung gebracht, so soll nun Cusanus an seine Stelle treten und die Logik in die Position sophistischer Gegnerschaft rücken. Das Bemerkenswerte

Polemik in einer Kontrastierung zweier Modi philosophischen Denkens. Und es ist Cusanus selbst, der diesen Kontrast immer wieder, vom Früh- bis ins Spätwerk, in aller Deutlichkeit zu profilieren versucht: *Hier* sein theologisches Denken im Ausgang vom Prinzip der *coincidentia oppositorum*, für das der Satz des Widerspruches nur noch eingeschränkte Geltung hat, *dort* ein durch die aristotelische Logik geprägtes schulphilosophisches Denken, verkörpert durch Johannes Wenck, das sich dem Widerspruchsprinzip als dem unhintergehbaren Grundgesetz allen rationalen Denkens verpflichtet. Wenn in der Forschung das Verhältnis des Cusanus zur Logik Thema war, dann meist unter dem Gesichtspunkt dieses Kontrastes.²

Was Cusanus zum Syllogismus schreibt, erzählt aber eine andere, wie es scheint: entgegengesetzte Geschichte. Hier dient der Bezug auf ein zentrales Paradigma der aristotelischen Logik, anders als im Falle des Widerspruchsprinzips, nicht ihrer Zurückweisung *in rebus theologicis*. Ein logischer Fachterminus wird hier – im Gegenteil – zum Symbol theologischer Sachverhalte.

Ich gehe, um das verständlich zu machen, in vier kurzen Schritten vor: Eine Vorbemerkung zur Geschichte des Syllogismusbegriffs (1) steckt die Ebene ab, auf der hier bei Cusanus vom Syllogismus die Rede sein wird. Ein zweiter Abschnitt versucht das Spezifische seines Gebrauchs dieses Begriffs in seiner noetischen Perspektive auf denselben auszumachen (2). Es ist diese Perspektive, die es ihm erlaubt, den Syllogismus-Begriff aus dem Binnenzusammenhang der aristotelischen Logik zu lösen und zum theologischen Symbol werden zu lassen. Von dieser symboltheologischen Transformation des Syllogismus einen – durch ausgiebige Zitate hoffentlich plastischen – Eindruck zu geben, ist Ziel des dritten Abschnitts (3). Der letzte Abschnitt (4) hält fest, wie sich am Leitfaden des Syllogismus-Begriffs der Stellung des Cusanus zur aristotelischen Logik ein neuer, bisher eben vernachlässigter Akzent abgewinnen lässt.

ist aber die Wendung, die diese Analogie bei Cusanus nimmt: Während es das Ziel des platonischen Sokrates war, mit seiner Kunst des wissenden Nicht-Wissens die Philosophie überhaupt erst in Stellung zu bringen, so kann die Abgrenzung des Cusanus im Vergleich dazu beinahe anti-philosophisch wirken. Denn er macht hier nicht wie Sokrates geltend, philosophische Praxis überhaupt erst ins Leben zu rufen. Er disqualifiziert deren schulische Vertreter und damit gerade diejenigen, die institutionell in Anspruch nehmen, das sokratische Erbe angetreten zu haben. In Anlehnung an Sokrates' Grundlegung philosophischer Praxis kehrt sich Cusanus also gegen das, was an den Universitäten seiner Zeit als Inbegriff dieser Praxis gilt – das Denken im Medium aristotelischer Logik. Der latent-ironische Zug der *Apologia* ist dabei ihr impliziter Hinweis auf die Selbstvergessenheit der Schulphilosophen: Weil sie das sokratische und damit das genuin philosophische Denkverfahren vergessen haben, durch das Sokrates ihrer eigenen Tätigkeit ja erst den Boden bereitet hatte, sind es nun die institutionellen Repräsentanten von Philosophie (bzw. Theologie) selbst, die des Sophismus geziehen werden müssen (später ist dann auch explizit von *„sophistae“* die Rede; vgl. *Apologia doctae ignorantiae*, n. 53). Die Kritik an Wenck, auf den stets nur allgemein als *adversarius* referiert wird und der so *pars pro toto* stehen soll für die Schulphilosophie als Ganze, stellt sich damit gerade nicht auf einen a-philosophischen Standpunkt, sondern misst Wenck am eigenen Anspruch, moniert sodann das Verfehlen dieses Anspruchs und verteidigt dadurch das sokratische Denkverfahren, den eigenen Wissensanspruch nicht zu verfehlen, indem man einzig beansprucht, um das eigene Nicht-Wissen zu wissen – was eben auch ein Wissen um das Problematische, das Nicht-Wissbare an der aristotelischen Logik einschließt. Nur so könne man der *sacratissima theologia*, die für Cusanus also auch einen sokratischen Zug hat, gerecht werden.

² Schon in Ernst Cassirers bahnbrechender Rekonstruktion des cusanischen Denkens steht dieser Kontrast im Zentrum. Vgl. Cassirer, 2002, 15. Für neuere Arbeiten vgl.: Aertsen 1993, 707–727, Flasch 1973, Imbach 2003, 600–616, Spieth 2020, 67–82, Stammkötter 2004, 433–446.

Der Syllogismus in der Geschichte seines Begriffs

In wenigen Zeilen etwas Sachangemessenes über die Begriffsgeschichte des Syllogismus zu sagen, scheint angesichts der Verzweigungen, die diese Geschichte genommen hat, ein hoffnungsloses Unterfangen zu sein. Zwei Meilensteine begriffsgeschichtlicher Forschung, das *Historische Wörterbuch der Philosophie* und das *Historische Wörterbuch der Rhetorik*, geben von diesen mannigfachen Verzweigungen in ihren Lemmata zum Syllogismus einen lebendigen Eindruck.³ Es mag hier in heuristischer Absicht dennoch sinnvoll sein, zwei Hauptstränge dieser Begriffsgeschichte auseinanderzuhalten (ohne dabei je zu beanspruchen, sie voneinander trennen zu können): den formallogischen Strang einerseits und den nicht-formallogischen andererseits. Der formallogische Strang hat es mit der Entwicklung der formalen Syllogistik zu tun, so wie sie Aristoteles in der *Ersten Analytik* begründet und so wie sie dann in stetiger Ergänzung und Abänderung durch die Jahrhunderte geht. Im nicht-formallogischen Strang geht es hingegen um den Syllogismus als Modell einer bestimmten Form des Denkens. Es geht um die Denkvollzüge, die sich im Syllogismus niederschlagen. Zu diesem Strang gehören nicht erst die frühneuzeitlichen Kritiken des syllogistischen Denkens etwa im Humanismus (z.B. bei Lorenzo Valla) oder bei Descartes. Schon bei Aristoteles selbst ist neben dem formalen Syllogismus der *Ersten Analytik* der dialektische Syllogismus der *Topik* zu entdecken. Hier begegnet der Syllogismus als Ziel eines Übungsgesprächs im Kontext der platonischen Akademie: Der Syllogismus ist das, was zustande kommt, wenn ein Gesprächspartner (A) sein Gegenüber (B) dazu bringen kann, eine These einzugestehen, die dieser zunächst (als Ausgangspunkt des Übungsgesprächs) verneint hatte, nämlich indem A von B die Zustimmung zu Prämissen einholt, aus deren Bejahung das Eingeständnis jener These notwendig folgt. Der Syllogismus soll hier also Niederschlag diskursiven Denkens, er soll Manifestation eines Denkens im Gespräch (=Dialektik) sein.

Das, was im Folgenden über den Syllogismus bei Cusanus gesagt wird, gehört zweifellos zu diesem nicht-formallogischen, man könnte auch sagen: noetischen Strang der Syllogismus-Begriffsgeschichte. Nirgends lässt sich bei ihm eine eingehende Beschäftigung mit den formalen Details der Syllogistik oder gar eine eigenständige Fortführung derselben nachweisen. Dass er die logischen Schriften des Aristoteles, insbesondere die *Analytiken*, bis zu einem gewissen Grad kannte, ist zwar sicher; dass er sie eingehend studiert hat, aber nicht.⁴ Seine Perspektive auf den Syllogismus

³ Vgl. Kraus 2009, 269–298, Thom 1998.

⁴ Die Frage nach Cusanus' Logikkenntnissen ist äußerst komplex. Zwar ist unser Kenntnisstand in Bezug auf das, was er wann gelesen hat, für einen Autor des 15. Jahrhunderts exzellent. Im Hinblick auf Texte der Logik klafft aber eine beachtliche Wissenslücke. Vermutlich entspricht ihr eine Lücke im cusanischen Bücherregal selbst. Verschiedene Quellen kommen nichtsdestotrotz infrage, mindestens die folgenden: (a) Luca Gili hält es für gesichert, dass Cusanus vertraut war mit den Logik-Handbüchern seiner Zeit (allerdings ohne zu spezifizieren, mit welchen). Vgl. Gili 2020, 60. (b) Cusanus hatte darüber hinaus im Rahmen seiner Lullus-Lektüre die Möglichkeit, auch dessen logische Schriften zumindest teilweise zur Kenntnis nehmen (u.a. den *Liber de syllogismis contradictoriis* in Codex 83 oder die *Logica nova* in Codex 88 der Kueser Bibliothek). Vgl. Marx 1905, 84, 89. Ein Indiz dafür (allerdings auch nur ein Indiz) ist, dass Cusanus bisweilen – genau wie Lullus, aber anders als Aristoteles – vier syllogistische Figuren erwähnt (vgl. etwa *De coniecturis*, n. 84). (c) Der von Cusanus annotierte Codex 205 seiner Bibliothek versammelt Schriften arabischer Philosophen, darunter auch einen kurzen Logik-Traktat Al-Ghazalis (*Algazel Logica*, f. 124–126). Vgl. Marx 1905, 192. (d) Als doxographische Quelle kommt neben den *Auctoritates Aristotelis* auch Diogenes Laertios' *De vitis philosophorum* (cod. harl. 1347) infrage. Das mag insbesondere für die Ausführungen gelten, die Cusanus in *De venatione sapientiae* zur Logik macht (vgl. etwa *De venatione sapientiae*, n. 9 f.), insofern die Diogenes-Lektüre unmittelbarer Anlass dieses Traktats ist. (e) Kenntnisse von Porphyrios' *Isagoge* konnte Cusanus möglicherweise vermittelt über die Kommentie-

lebt gerade davon, von jenen formalen Details absehen zu können. Der Syllogismus steht ihm Modell, um das Zusammenspiel des diskursiv-prozessualen Denkens und des unmittelbar einsehenden, also immediaten, nicht-prozessualen Denkens zu beschreiben. Er steht paradigmatisch für das Denkvermögen, das Cusanus – ganz klassisch – mit dem Ausdruck *ratio* belegt, das sich für ihn aber nicht isolieren, sondern nur im Wechselbezug mit anderen Denkvermögen greifen lässt.

Cusanus' Noetik des Syllogismus

Diese noetische, auf den Syllogismus als Denkvollzug ausgerichtete Perspektive findet sich zum ersten Mal in *De coniecturis* (1442) entwickelt, dem zweiten frühen Hauptwerk nach *De docta ignorantia* (1440). Wie in vielen anderen seiner Texte hebt Cusanus hier verschiedene Modi des Denkens voneinander ab. Darunter versteht er keine getrennten psychischen Fakultäten, sondern verschiedene, aber einander bedingende Denkvollzüge. Unterscheidbar werden sie mit Hilfe des Begriffspaares *complicatio* und *explicatio* (Einfaltung und Ausfaltung). Dieses Begriffspaar – den Platonikern der Schule von Chartres entliehen⁵ – soll jenes Bedingungsverhältnis der verschiedenen Denkmodi sinnfällig werden lassen:⁶ Der eine Denkmodus unterscheidet sich hier von dem anderen nicht absolut, sondern relativ; und zwar indem er das ausfaltet, was durch den anderen eingefaltet wird. So ist etwa die *ratio* (der Verstand) das Vermögen, die Differenzen, die der *sensus* (die Sinneswahrnehmung) ausfaltet, einzufalten: Während dem *sensus* eine Mehrzahl von Sinnesdaten begegnet, so fasst sie die *ratio* unter einen Begriff. Der Verstand weist der Sinneswahrnehmung gegenüber also einen höheren Grad von Einheit auf. Zugleich faltet auch die *ratio* wiederum – etwa im Durchdenken einer Mehrzahl von Begriffen und Begriffszusammenhängen – das aus, was der *intellectus* (das Einsichtsvermögen) einfaltet. Dieser Ein- und Ausfaltungszusammenhang steht im Hintergrund, wenn Cusanus nun in *De coniecturis* schreibt:

[...] *discurrit a complicatione ad explicationem logice seu rationabiliter inquirendo idem in diversitate. Idem enim est in conclusione syllogistica quod in praemissis, sed complicative in maiori, explicative in conclusione, medio quidem modo in minori. Hinc ubi conclusio est complicans, maior est explicans. In ratione igitur vis complicativa est, quia unitas sensibilibus alteritatum, similiter et vis explicativa, quia alteritas intellectualis unitatis pariter et unitas sensibilibus.*

Er [d.i. der Verstand] schreitet – auf logische bzw. verstandesmäßige Weise – von der Einfaltung zur Ausfaltung, indem er das Selbe im Verschiedenen sucht. Das Selbe nämlich ist in der syllogistischen Konklusion und in den Prämissen, aber einfaltend im Obersatz, ausfaltend in der Konklusion und auf eine gewisse vermittelnde Weise im Untersatz. Dort wo die Konklusion einfaltend ist, ist der Obersatz ausfaltend. Im Verstand ist demnach eine einfaltende Kraft, da er die Einheit der sinnlichen Andersheiten ist, zugleich aber auch eine ausfaltende Kraft, da er die Andersheit der intellektuellen Einheit ebenso ist wie er die Einheit der sinnlichen Dinge ist.

(*De coniecturis*, n. 78)

Den Syllogismus – und mit ihm das logisch-rationale Denken überhaupt – präsentiert Cusanus hier als ein Phänomen, in dem sich das Ineinandergreifen der verschiedenen Denkmodi zeigt. Logisch zu denken ist eine Weise, das Selbe in der Verschiedenheit

zung des Boethius erlangen (siehe Codex 190 seiner Bibliothek). Zu Cusanus' Lesepraktik im Allgemeinen und zu ihrer Bedeutung für die Cusanus-Forschung vgl. etwa Meliadò und Senger 2023, 209–242.

⁵ Vgl. Beierwaltes 1985, 371 Fn. 12. Sowie: Bredow 1998.

⁶ Die Idee von einem solchen Implikations- bzw. Bedingungsverhältnis ist allerdings auch schon bei Aristoteles präsent (Vgl. *De anima*, 414b 20–32) und geht also auch in der Aristoteles-Kommentierung durch die Jahrhunderte.

(*idem in diversitate*) zu suchen. Und der Syllogismus soll Inbegriff dieses Suchens sein. Denn es ist ein Identisches, was sich im Durchgang der Verschiedenheit von Obersatz, Untersatz und Konklusion herausstellt. Ich gebe ein Beispiel, um das von Cusanus wie so oft lakonisch Gesagte zu konkretisieren.

Gegeben sei der folgende, im Modus Barbara formulierte, Schluss:

P₁: Jeder Mensch ist ein Lebewesen;
 P₂: Jedes Lebewesen ist sterblich;
 K: Jeder Mensch ist sterblich.

Die Konklusion ist hier jeder der beiden Prämissen (auf je verschiedene Weise) bereits „eingefaltet“, da sich P₁ übersetzen ließe in

P_{1b}: Jeder Mensch ist ein Lebewesen und insofern sterblich.

und da sich P₂ übersetzen ließe in

P_{2b}: Jedes Lebewesen – und insofern auch jeder Mensch – ist sterblich.

Im Hinblick auf dieses in P_{1b} und P_{2b} ausgedrückte Einfaltungsverhältnis besteht kein Unterschied zwischen P₁, P₂ und K. Sie teilen ein Identisches – jenes *idem*, von dem Cusanus spricht. Nun ist der Syllogismus aber gerade diejenige Form des Denkens, dem sich dieses *idem* nur im Durchdenken der einzelnen Propositionen *als ein solches* herausstellt. Das schlussfolgernde Denken kann insofern nicht anders, es muss das Identische im Modus der Ausfaltung einholen. Es kann hier kein immediates Erfassen eines Denkgehalts geben, den auszudrücken ja schon ein Satz wie P_{1b} oder P_{2b} genügen würde. Der Denkgehalt, der in der Konklusion erschlossen ist, soll aus dem, was in den anderen Denkgehalten angelegt ist, prozessual entwickelt werden. So wird im obigen Beispiel erst aus dem Umstand, dass zunächst das Lebewesen-Sein des Menschen als eines begriffen wird, das ein Sterblich-Sein impliziert, dann auch der Denkgehalt des Syllogismus erschließbar, nämlich: *die aus seinem Lebewesen-Sein rührende Sterblichkeit des Menschen*.

Dabei beruht das schlussfolgernde Denken in zwei Hinsichten auf einem komplikativen Denkvermögen: Zum einen, da im schlussfolgernden Denken die sinnlichen Differenzen schon begrifflich eingefaltet sein müssen (*ratio = unitas sensibilibium alteritatum*); zum anderen – und das ist in diesem Zusammenhang wichtiger –, da sich ohne ein komplikatives Denkvermögen nie jener Zusammenhang zwischen den einzelnen Propositionen bilden könnte. Gerade diesen Zusammenhang herzustellen, im Durchdenken der Propositionen diese Propositionen zusammenhalten zu können, ist aber ja der Sinn des Syllogismus. Es geht darum – um noch einmal das obige Beispiel zu bemühen – die aus seinem Lebewesen-Sein rührende Sterblichkeit des Menschen *als solche* (also nicht die Sterblichkeit des Menschen für sich genommen, sondern als zusammenhängend mit dem Begriff des Lebewesen-Seins, als aus diesem Begriff resultierend), fassen zu können. Der Syllogismus ist daher abhängig von dem, was Cusanus hier als *intellectualis unitas*, als intellektuelle Einheit, bezeichnet. Sie ist das, was ebendiesen Zusammenhang stiftet.

Der Dialog *Idiota de mente* (1450), das wohl bedeutsamste Werk der mittleren Schaffensphase des Cusanus, in dem er einen Laien an seiner statt sprechen und die überkommene Philosophie sowohl in ihrer scholastischen als auch in ihrer humanistischen Gestalt kritisieren lässt, macht das noch deutlicher. Hier wird das komplikative

Denkvermögen allerdings als *mens*, als Geist, bezeichnet.⁷ Es heißt dort:

Idiota: lam dixi, quod, sicut visus videt et nescit quid videat sine discretionem, quae ipsum informat et dilucidat et perficit, sic ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet.

Der Laie: Ich sagte bereits, dass so wie der Blick sieht und nicht weiß, was er sieht, ohne das Unterscheidungsvermögen, das ihn formt, erleuchtet und vervollkommenet, so schlussfolgert auch der Verstand und weiß nicht, was er schlussfolgert ohne den Geist, der Geist vielmehr ist es, der die Schlussfolgerung formt, erleuchtet und vervollkommenet, damit der Verstand weiß, was er schlussfolgert.

(*De mente*, n. 84)

Der Geist ist nicht dasjenige Denkvermögen, das die einzelnen Propositionen des Syllogismus durchläuft. Durch den Geist wird vielmehr ein Erfassen des intelligiblen Sachgehalts möglich, der auf dem Wege der Schlussfolgerung herausgestellt wird. Dieser Sachgehalt ist nichts anderes als jener Ein- und Ausfaltungszusammenhang, der die Propositionen des Syllogismus, wie im obigen Beispiel, zu einem in sich vielheitlich⁸ strukturierten Ganzen und Einem macht. Der Geist ist insofern die Instanz der Formgebung (*informare*), des Intelligibel-Machens (*dilucidare*) und Vervollkommnens (*perficere*) des Syllogismus. Durch ihn wird erst das eigentliche Ziel des Schlussfolgerns (*syllogizare*) erreicht. Er ist, wie der Intellekt, das, was die Einheit des Syllogismus in der Verschiedenheit seiner propositionalen Bestandteile stiftet und überblickt. Cusanus sieht im Syllogismus also stets ein Ineinandergreifen eines einheitsstiftenden Denkens einerseits, das er mit dem Ausdruck *intellectus* oder *mens*, und eines Differenz durchlaufenden Denkens andererseits, das er mit dem Ausdruck *ratio* belegt.⁹ Dieses Ineinandergreifen scheint das Zentrum seines Interesses zu sein in der noetischen Perspektive auf den Syllogismus.¹⁰ Und dieses Ineinandergreifen zeigt auch, was logisch zu denken ganz allgemein bedeutet: ein Suchen des – wie es oben hieß – Selben im (begrifflich) Verschiedenen (*idem in diversitate*). Der Syllogismus ist insofern ein Paradigma, ein Modell logischen Denkens. Überall dort, wo sich jenes *idem in diversitate* niederschlägt, kann es nun im Syllogismus ein passendes Symbol finden. So besteht die Möglichkeit, den Syllogismus aus dem Binnenkontext des Formallogischen zu lösen und auf andere Kontexte hin zu öffnen. Dass Cusanus diese Möglichkeit zu nutzen gewusst hat, wird der folgende Abschnitt zeigen. Scheinbar logikferne Kontexte werden hier durch das Syllogismus-Symbol „logifiziert“, das, was man üblicherweise unter dem Titel „Syllogismus“ verhandelt, hingegen nivelliert oder entfremdet.

⁷ Das Verhältnis zwischen *intellectus*- und *mens*-Begriff bei Cusanus ist – auch in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive auf sein Werk – komplex. Da beide Begriffe in Bezug auf den Syllogismusbegriff aber dieselbe Funktion auszuüben scheinen, vernachlässige ich diesen Aspekt hier.

⁸ Vgl. *Idiota de mente*, n. 128: „*Fiunt etiam syllogismorum demonstrationes secundum vim magnitudinis et multitudinis.*“

⁹ Vgl. in diesem Sinne auch den *Sermo CXXX*, n. 5: „*Vis rationalis discurrit et syllogizat, sed est in umbra, quia nescit, an attingat vel non, nisi descendat iudex rationum, scilicet intellectus, qui illuminat rationem, ut intellegat se recte vel oblique discurrere. [...] ratio iudicat syllogismum illum concludere mediante intellectu.*“

¹⁰ Mit Kurt Flasch ließe sich sagen, dass Cusanus in seiner noetischen Perspektive auf den Syllogismus eine in sich bewegte, dynamische Form von Identität thematisiert: „Bewegung innerhalb der Identität, dies verbindet die drei Sätze des Syllogismus mit der Aktivität unseres Intellekts.“ Vgl. Flasch 1998, 490.

Der Syllogismus als theologisches Symbol

(a) Syllogismus und Trinität

Merkwürdig, in einer Predigt das Wort Syllogismus zu lesen: In Cusanus *sermones* liest man es mehrfach.¹¹ *De aequalitate* (1459) – eine Schrift, die als eine Art philosophische Einführung in sein Predigtwerk angedacht ist – macht vielleicht am deutlichsten, was der Grund dafür ist. Der Syllogismus soll hinleiten auf das, was Trinität heißt.¹² Die in sich dreifaltig strukturierte Ganzheit, die Tri-Unität, die der Syllogismus ist, wird jetzt zum Ausgang genommen, ein Bild der göttlichen Dreifaltigkeit zu gewinnen.¹³ Das Beispiel, an dem Cusanus dieses Bild entwickelt, entspricht genau dem, das ich oben gab (also dem Schluss auf die Sterblichkeit des Menschen im Modus Barbara der ersten Figur).¹⁴

¹¹ Vgl. etwa neben der Stelle aus Fn.9 (s.o.) den *Sermo XXXVIII*, n. 15 oder *Sermo LXI*, n. 23.

¹² Vgl. dazu auch den kurzen Abschnitt „Trinität und Syllogismus“ in: Flasch 1998, 489–492 sowie für eine mikrologische Analyse der hier einschlägigen Passagen den Abschnitt „Christologische Erkenntnistheorie zwischen Ternar und Syllogismus“ in: Schwaetzer 2004, 94–114.

¹³ So sonderbar diese Engführung von Syllogismus und Trinität zunächst wirken mag, so darf doch nicht unerwähnt bleiben, dass sie im Rahmen eines von der Lullus-Lektüre nachhaltig geprägten Denkens etwas durchaus Übliches hat. Lullus – ein Referenzautor für Cusanus zeit seines Lebens – hatte das Trinitarische zum philosophischen Grundprinzip erklärt (insbesondere durch seinen Korrelativen-Begriff). Die Frage, wo genau und auf welche Weise es sich in Sein und Denken manifestiert, ist ein zentrales Movens seines Denkens. Und so überrascht es nicht, dass er in der siebten *distinctio* seiner *Logica Nova* bereits die Frage aufwirft, an deren Beantwortung sich Cusanus in *De aequalitate* macht: „*Verus syllogismus quomodo est similitudo beatissimae Trinitatis?*“ Lullus 1744 (Nachdruck Frankfurt 1971), 152. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch: Johnston 1987, 100–109. Heymericus de Campo – philosophischer Lehrer und Weggefährte des Cusanus, selbst stark lullistisch geprägt – erklärt das Trinitarische ebenfalls zur Grundstruktur des Wirklichen und sieht es im Syllogismus gespiegelt. Vgl. Hoenen 1998, 206–263, hier 214.

¹⁴ Ich gebe hier vollständig diejenige Passage wieder, die im Folgenden in geraffter Form kommentiert wird: „*Ac si intellectuale praesuppositum seu principium de se generaret suiipsius verbum, rationem seu notionem. Notitia enim illa foret consubstantialis similitudo eius, quia foret ratio intellectualis naturae sicut intellectuale praesuppositum, in qua 'figura substantiae' sive principium seu praesuppositum clarificatur. Alias sine ratione tali remaneret sibi et omnibus praesuppositum incognitum. Ex quibus procedit utriusque amor seu voluntas. Nam amor sequitur cognitionem et cognitum – nihil enim incognitum amatur – et relucet in opere eius rationali, scilicet syllogistico, et maxime in primo modo figurae. Puta: Anima vult ostendere omnem hominem mortalem et arguit sic. Omne animal rationale est mortale. Omnis homo est animal rationale. Ergo omnis homo est animal mortale. Prima propositio est principium fecundum praesuppositum; secunda ex fecunditate primae generata est eius fecunditatis ratio sive notio; ex quibus sequitur intenta conclusio. Sicut prima est universalis affirmativa, sic secunda, sic tertia et non est plus aut minus una universalis quam alia. Universalitas igitur in ipsis est aequalis sine alteritate. Sic etiam non plus continet in substantia prima quam secunda aut tertia. Nam prima omne animal rationale complectitur; sic secunda; sic tertia. Non enim secunda, quae de homine loquitur, minus complectitur, cum solus homo sit animal rationale. Sunt igitur illae propositiones tres aequales in universalitate, essentia atque virtute. Hinc non sunt tres universalitates nec tres substantiae seu essentiae sive virtutes. Propter enim omnimodam aequalitatem non est alteritas substantiae in ipsis secundum omnem nostram apprehensionem, qui aliud rationale animal non cognoscimus quam hominem. Prima tamen propositio est prima et sic per se subsistens; sic et secunda secunda et tertia tertia, ita quod una non est alia. Tamen secunda totam naturam, substantiam et fecunditatem primae explicat sicut 'figura substantiae eius' ita quod, si prima diceretur pater, secunda diceretur filius unigenitus, quia aequalis naturae et substantiae, in nullo minor aut inaequalis, de fecunditate primae genita. Ita tertia, quae est intentio conclusionis utriusque propositionis, pariformiter se habet. Prima memoriae similatur, cum sit principium praesuppositum, origine praecedens; secunda intellectui, cum sit explicatio notionalis primae; tertia voluntati, cum procedat ex intentione primae et secundae uti finis desideratus. In unitate igitur essentiae huius syllogismi trium propositionum per omnia aequalium relucet unitas essentialis animae intellectivae tamquam in opere eius logistico sive rationali. Nam per regulam praemissam anima rationalis se videt in syllogismo ut in suo opere rationali in alteritate operis, videt se sine illa alteritate in se et per visionem sui in se videt se in opere.*“ (*De aequalitate*, n. 7f.)

Jeder der Sätze dieses Syllogismus besteht *als einzelner Satz* je für sich. Er unterscheidet sich als einzelner Satz von den anderen, ebenso einzelnen Sätzen. Zugleich ist der eine Satz in dem anderen virtuell angelegt. Cusanus beschreibt das mit dem theologisch aufgeladenen Ausdruck der Fruchtbarkeit (*fecunditas*).¹⁵ Was er in *De coniecturis* durch das Begriffspaar *complicatio-explicatio* erläutert, soll hier nun also eine klar produktive, ja schöpferische Dimension erhalten. Der eine Satz lässt sich aus dem anderen eben aufgrund von dessen Fruchtbarkeit bzw. Virtualität entwickeln. So kann der Obersatz als ein *principium fecundum* in Bezug auf den Untersatz gelten. Dass der Obersatz den Untersatz in sich schließt, dass er sein Prinzip ist, wird aber erst durch die Explikation des Untersatzes begreiflich. Das *principium fecundum* ist als es selbst also nur durch seine Ausfaltung erkennbar. Diese Ausfaltung ist insofern sein Begriff (*fecunditatis ratio sive notio*). Damit sind beide Sätze in einen Zusammenhang geschlossen, der wiederum in der Konklusion als solcher thematisch wird. Denn – um noch einmal auf das obige Beispiel zurückzukommen – zu erschließen, dass jeder Mensch sterblich ist (K), bedeutet, das Sterblich-Sein des Lebewesens (P_2) nicht für sich genommen, sondern als Explikation des *menschlichen* Lebewesen-Seins (P_1) zu begreifen, P_1 und P_2 also als aufeinander verweisend zu verstehen.

Wer sich nun auf diesen Verweiszusammenhang zwischen den Sätzen konzentriert, der stellt fest, dass die einzelnen Sätze als Glieder des Syllogismus nicht substantiell verschieden sind. Sie können hier schließlich nicht unabhängig voneinander, vielmehr nur in wechselseitigem Bezug miteinander bestehen. Weil sie alle innerhalb eines einzigen Einfaltungs- und Ausfaltungszusammenhangs stehen müssen, sind sie – insofern – dem Sein nach eins. Sie teilen sich eine Natur, ein und dieselbe Allgemeinheit (*universalitas*). Diese Allgemeinheit, jener Einfaltungs- und Ausfaltungszusammenhang, jene Virtualität und „Fruchtbarkeit“, ist ihre Substanz. Anders gesagt: Im Syllogismus ist die Substanz jedes seiner Sätze der Syllogismus selbst. Der einzelne Satz hat im Syllogismus nicht isoliert Bestand, sondern nur im Hinblick auf diesen, ihn zugleich übergreifenden und durchwirkenden Zusammenhang. Und genau diese Struktur lässt eine Analogie zur göttlichen Trinität zu. Die göttlichen Personen sind zwar *als einzelne Personen* voneinander verschieden. Sie sind es aber nicht der Substanz nach. Denn in der Trinität kann das Sein des Sohnes, das Sein des Vaters und das Sein des Heiligen Geistes jeweils nur qua seines Zusammenhangs mit den beiden anderen Personen bestehen, nicht isoliert. Dass sich die Liebe im Vollzug des syllogistischen Denkens spiegelt, wie Cusanus sagt (*amor relucet in opere syllogistico*), meint nichts anderes als diesen Umstand: dass das Verschiedene (die Sätze des Syllogismus, die göttlichen Personen) in sich auf das von ihm Verschiedene bezogen, damit aber in ein Gemeinsames gestellt und so auf ein Identisches hin überwunden ist. In Syllogismus, Liebe und Trinität zeigt sich je das *idem in diversitate*.

(b) Syllogismus und Welt

Auch die zweite symboltheologische Transformation des Syllogismus bei Cusanus beruht auf diesem Grundgedanken des *idem in diversitate*. Der thematische Fokus verschiebt sich nun aber von der Trinitäts- zur Schöpfungstheologie. Und es ist nicht mehr das Verhältnis der einzelnen Sätze zum ganzen Syllogismus, sondern das Verhältnis der einzelnen Syllogismen zu den ihnen zugrundeliegenden Figuren und Modi (Barbara, Celarent etc.), das jenen Grundgedanken sinnfällig werden lässt. Zwei Texte

¹⁵ Ein Begriff der üblicherweise natürlich der mütterlichen Jungfrau Maria zuzuschreiben ist, worauf Schwaetzer (2004, 103) mit Bezug auf *De docta ignorantia* III, n. 213, wo der Begriff fällt, zurecht hinweist.

sind hier von Belang: Der verhältnismäßig frühe *Dialogus de genesi* (1447) und das philosophische Testament des Cusanus, der Traktat *De venatione sapientiae* (1463).¹⁶

Hier wie dort kommt der Syllogismus in einer Frage zur Sprache, die spätestens seit dem zweiten Buch von *De docta ignorantia* eine Grundfrage des Cusanus ist. In Worten, die nicht die des Cusanus sind, lautet sie: Wie muss etwas beschaffen sein, um ein vom ersten Prinzip Prinzipiiertes sein zu können? Weil Cusanus jenes erste Prinzip immer anders auf den Begriff zu bringen versucht, ändert sich immer wieder auch seine Terminologie zur Beschreibung des Prinzipiats. Fragt er im zweiten Buch von *De docta ignorantia* noch nach der *unitas in pluralitate contracta*, nach der in Vielheit gesammelten Einheit, so verschreibt er sich in *De genesi* der Frage, *quomodo idem ipse est omnium causa*, auf welche Weise das Selbe selbst Ursache aller Dinge ist. In *De venatione sapientiae* schließlich fragt er mit dem Begriff des *posse fieri* nach der Möglichkeit, dass überhaupt etwas vom ersten Prinzip Verschiedenes wird. Das syllogistische Denken steht ihm Modell, um diese einander verwandten Fragen beantworten zu können.

In *De venatione sapientiae* – worauf ich mich hier konzentriere – ist sein Gedanke der folgende:¹⁷ Der Vollzug des syllogistischen Denkens ist, soll er erfolgreich sein, daran gebunden, sich an bestimmte Vollzugsweisen zu halten, eben die syllogistischen Figuren und ihre Modi. Ein richtiger Schluss ist ein solcher, der diese Vollzugsweisen imitiert (*imitari*). Dass hier nur bestimmte Vollzugsweisen möglich sind und andere nicht – modern gesprochen also: dass logische Gültigkeit immer bestimmten Bedingungen genügen muss – zeigt, dass eine Art „Möglichkeitsraum“ besteht (Cusanus sagt dazu: Werden-Können (*posse fieri*)), in dem schon festgelegt ist, was syllogistisch geht und was nicht. Das heißt: Die Figuren und Modi zeigen, dass in gewisser Hinsicht ein vorherbestimmter, aber noch in-expliziter Zusammenhang derjenigen Elemente besteht, mit denen das (nicht-fehlschließende) syllogistische Denken dann explizierend operiert. Wer richtig schlussfolgert, bedarf, wie Cusanus sagt, *praedeter-*

¹⁶ Vgl. *De genesi*, n. 180–182 und *De venatione sapientiae*, n. 9f.

¹⁷ Ich kommentiere hier in wiederum geraffter Form die folgende Passage: *Intellectus magistri vult creare artem syllogisticam. Ipse enim posse fieri huius artis praecedit; quae ars in ipso est ut in causa. Ponit igitur et firmat posse fieri huius artis. Nam quae ars illa requirit, fieri possunt, ut sunt nomen et verbum et propositiones ex illis et ex illis syllogismus, qui fit ex tribus propositionibus quarum duae praemittuntur, ex quibus tertia concludens sequitur. Requiritur etiam, quod subiecta et praedicata omnium trium propositionum non habeant nisi tres terminos. Ideo necesse est unum in praemissis bis resumere, qui dicitur medium. Aut igitur hoc est, quando in prima praemissa, quae dicitur maior, ille est subiectum et in minori praemissa praedicatum; aut ubi in ambabus praedicatum aut subiectum. Et ita oriuntur tres figurae. Cuiuslibet figurae etiam varii modi oriuntur ex varia et utili combinatione propositionum inutilibus combinationibus reiectis, sicut sunt trium negativarum et trium particularium propositionum – et aliis secundum figuram inutilibus. Et primum ex tribus affirmativis universalibus nominantur Barbara in prima figura. Secundum ex universalibus, maiori negativa et minori affirmativa et conclusione negativa, nominantur Celarent; et ita consequenter. Et haec sunt specificae formae syllogisticae in ratione fundatae et permanentes, quas necesse est omnem syllogismum, qui sensibili sermone exprimitur, imitari. Et ita posse fieri huius artis explicatur. Hanc artem inventor magister oboedienti tradit discipulo et mandat, ut secundum omnes sibi praepositos modos syllogizet. Sic forte se aliquantulum habet mundi artificium. Nam eius magister, gloriosus deus, volens constituere mundum pulchrum, posse fieri ipsius et in ipso complicitate omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria. Requirebat autem pulchritudo mundi tam illa quae essent quam quae et viverent atque etiam quae et intelligerent, atque etiam quod horum trium variae essent species seu modi pulchritudinis, quae sunt divinae mentis practicae praedeterminatae rationes et utiles pulchrae combinationes ad mundi constitutionem opportuna. Hoc divinum opificium deus oboedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas divini intellectus rationes explicaret, puta posse fieri hominis secundum rationem hominis praedeterminatam explicaret. Et ita de cunctis, sicut syllogizans ad praedeterminatas rationes, quae Barbara Celarent nominantur, syllogizando respicit. (*De venatione sapientiae*, n. 9f.)*

minatas rationes, vorherbestimmter Gründe, auf die er im Vollzug des Schlussfolgerns blickt (*sylogizando respicit*) und die er durch seine Schlüsse imitiert. Solche *rationes* bedürfen allerdings ihrerseits einer Instanz, die sie vorherbestimmt. Auch jener syllogistische „Möglichkeitsraum“ muss geschaffen werden. Cusanus nennt diese Instanz hier *intellectus magistri*. Damit ist zunächst einfach das Einsichtsvermögen des Logik-Lehrers gemeint. Er kann Logik lehren, weil er, anders als sein Schüler, die Gültigkeit jener *rationes* bereits eingesehen hat. Er muss sie nicht mehr im Durchdenken einzelner Schlüsse explizieren. In ihm ist die *ars sylogistica* ‚wie in der Ursache‘ (*ut in causa*), weil ihm alle möglichen Schlüsse schon zur Disposition stehen. Wieder steht der *intellectus* dabei für ein komplikatives und synoptisches Denken, dessen Bestehen vorauszusetzen ist, wenn das, was der Syllogismus im Durchgang von Obersatz, Untersatz und Konklusion expliziert, in seiner Notwendigkeit eingesehen werden können soll. Ohne solche Komplikation kein Syllogismus. Ohne solche Komplikation – und darin soll nun die Analogie liegen – aber auch keine Möglichkeit einer von Gott verschiedenen Welt. Denn das Verhältnis von Komplikation und Explikation, das im Syllogismus zu finden ist, entspricht genau dem Verhältnis, das auch das Zustandekommen einer in sich wohlgeordneten Welt erklärt (*sic forte se aliquantulum habet mundi artificum*). Die Welt nämlich ist nichts anderes als Imitation und Explikation von durch Gottes Intellekt gesetzten, durch ihn vorhergewussten und in ihm komplizierten *rationes*. Auch die Welt – als in sich strukturierte Ganzheit – ist von einem *posse-fieri*, von einem ursprünglich festgelegten Zusammenhang abhängig, in dem schon bestimmt ist, was werden kann und was nicht. Der Syllogismus wird bei Cusanus also, wie auch Hans Blumenberg hervorgehoben hat, selbst zu einer Art von „Weltexplikation“.¹⁸ Er gehört zu den Phänomenen, durch die sich der Mensch zum Ausdruck bringen kann, was Welt bedeutet, durch die er also ein Wissen um das Wesen der Schöpfung gewinnt. Das seit *De docta ignorantia* virulente Verhältnis von Prinzipiert-Sein und Prinzip selbst findet so im syllogistischen Denken ein Symbol.

Cusanus und die Logik

In aller Kürze habe ich hier eine Konstellation derjenigen Kontexte gegeben, in denen der Syllogismus bei Cusanus zum Thema wird. Es sind im Wesentlichen drei: Das noetische Verhältnis des diskursiven Denkens der *ratio* zum nicht-diskursiven Denken des Intellekts erstens, die Trinität zweitens und das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat drittens. Das Gemeinsame dieser Kontexte liegt darin, dass sich in ihnen je (allerdings auf verschiedene Weise) ein *idem in diversitate* niederschlägt. Und der Syllogismus soll stets Bild für dieses *idem in diversitate* sein.

Am Beispiel des Syllogismus zeichnet sich so ein spezifisch cusanischer Umgang mit der Logik, mit ihren Themen, Problemstellungen und Begriffen ab. Bislang hat an diesem Umgang meist nur sein Verhältnis zum Widerspruchsprinzip Interesse gefunden. Hier sollte deshalb mit dem Syllogismusbegriff – als einem nicht minder zentralen Paradigma logischen Denkens – ein anderer Schwerpunkt gesetzt werden. Dies auch, damit die Ambivalenzen, die in Cusanus' Verhältnis zur Logik liegen, deutlicher zutage treten. Denkt man hier nämlich nur an den Gegensatz von Koinzidenz- und Widerspruchsprinzip, denkt man nur an Johannes Wencks *De ignota litteratura* und Cusanus' Reaktion darauf in der *Apologia doctae ignorantiae*, so scheint sich das, was eigentlich ein Verhältnis der Ambivalenz ist, zu dem einer glasklaren Opposition zu vereindeutigen. Hier aber hat sich gezeigt: Wenn Cusanus den Syllogismus the-

¹⁸ Vgl. Blumenberg 1976, 95.

matisiert, in Zusammenhängen, die *prima facie* weit auseinander liegen zu scheinen, dann geht es ihm nirgends darum, das Ungenügen logischen Denkens herauszustellen. Er versucht, im Gegenteil, in einem logischen Terminus technicus ein für sein Denken fundamentales Verhältnis – das des *idem in diversitate* – wiederzuerkennen und es durch einen symbolisierten Gebrauch dieses Terminus in ganz verschiedenen Kontexten sichtbar werden zu lassen.

Die Bedeutung der cusanischen Logikkritik, von der anfangs die Rede war, ist damit nicht nivelliert, wohl aber akzentuiert. Denn: Dass der aristotelischen Logik im Lichte des Koinzidenzgedankens nur ein beschränkter Geltungsbereich zuzuweisen ist, dass sie in Sachen der Theologie also ein inadäquates Denkmittel sei, ist kein Dogma, von dem sich Cusanus nicht bisweilen auch zu lösen gewusst hat. Eine theologische Transposition dieser Logik lag hier im Rahmen des Denkbaren.

Literatur

- Aertsen, Jan A.: Der Satz vom Widerspruch in der Mittelalterlichen Philosophie. Baron Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. In: Klaus Jacobi (Hg.): Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns. Leiden 1993, 707–727.
- Beierwaltes, Werner: Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus. In: ders.: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1985, 370–386.
- Blumenberg, Hans: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Frankfurt a. M. 1976.
- v. Bredow, Gerda: Complicatio/explicatio. In: Karlfried Gründer und Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1998. (Onlineversion: <https://doi.org/10.24894/HWPh.568>)
- Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (ECW XIV). Hamburg 2002.
- Flasch, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues: problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung. Leiden 1973.
- Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Frankfurt a. M. 1998.
- Gili, Luca: With Aristotle, Beyond Aristotle. Nicholas of Cusa and the 'New' Logic of the Intellect. In: Emmanuele Vimercati und Valentina Zaffino (Hg.): Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. Berlin/Boston 2020, 55–66.
- Hoenen, Maarten: Trinität und Sein: Der Traktat *De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae* und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des Heymericus de Campo. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 45 (1998), 206–263.
- Imbach, Ruedi: Primum principium. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrécourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues. In: Martin Pickavé (Hg.): Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aersten zum 65. Geburtstag. New York 2003, 600–616.
- Johnston, Mark D.: The Spiritual Logic of Ramon Llull. Oxford 1987.
- Kraus, Manfred: Syllogismus. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 9: St–Z. Berlin/Boston 2009, 269–298.
- Lullus, Raymundus: Logica nova. Logicalia parva. De quinque praedicabiliis et decem praedicamentiis. Palma de Mallorca 1744 (Nachdruck Frankfurt 1971).
- Marx, Jacob: Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel. Trier 1905.
- Meliadò, Mario/Senger, Hans Gerhard: Cusanus-Marginalien. Zur Edition und Interpretation einer Überlieferung am Seitenrand. In: Bulletin de Philosophie Médiévale 64 (2023), 209–242.

- Schwaetzer, Harald: Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift ‚De aequalitate‘. Hildesheim 2004.
- Spieth, Andreas: „...to reject Aristotle and to leap higher“. Cusanus’ Mystical Theology and the Principle of Non-Contradiction. In: Emmanuele Vimercati und Valentina Zaffino (Hg.): Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. Berlin/Boston 2020, 67–82.
- Stammkötter, Franz-Bernhard: Der Streit zwischen Johannes Wenck von Herrenberg und Nikolaus von Kues um die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch. In: Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hg.): „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. New York 2004, 433–446.
- Thom, Paul: Syllogismus; Syllogistik. In: Karlfried Gründer und Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1998. (Onlineversion: <https://doi.org/10.24894/HWPh.4178>)