

E. GIADA CAPASSO & ALESSANDRO STAVRU

INTRODUZIONE
IL *KAIROS*, LE ARTI E LE TECNICHE¹

1.

È noto che il concetto di *kairos* ricopre una moltitudine di significati: da “tempo critico” a “momento opportuno o decisivo”, fino a “comportamento adeguato” o “azione indovinata”. Questi significati descrivono non soltanto le *condizioni oggettive* del *kairos*, ovvero le caratteristiche temporali, spaziali e circostanziali che ne connotano l’emergenza, ma anche, e forse soprattutto, le sue *condizioni soggettive*, ovvero le qualità che un’azione deve possedere affinché sia in grado di afferrare un’opportunità favorevole che si presenta a un dato momento. Senza tale azione, e la capacità di eseguirla in modo efficace, il *kairos* non determina alcun vantaggio, rimanendo così una potenzialità inespressa. D’altra parte, senza il darsi oggettivo del *kairos* nessuna azione può essere coronata da successo, poiché anche l’abilità più raffinata non è di per sé garanzia di buona riuscita se non si presenta il momento opportuno per realizzarla. Ciò vale anche e soprattutto in ambito educativo: ogni qual volta si tratta di trasmettere insegnamenti, occorre tenere presente non solo quali sono i discorsi e le strategie argomentative più efficaci nel caso specifico di un determinato interlocutore, ma anche qual è il momento opportuno per somministrarli.²

Nel mondo antico, il *kairos* è quindi sempre connesso a specifiche

¹ Il presente contributo è stato concepito in forma unitaria dai due autori. Il primo paragrafo è tuttavia da attribuire ad Alessandro Stavru, il secondo a E. Giada Capasso.

² Ancora il filosofo medioplatonico Albino (II secolo d.C.) sottolinea l’importanza di una corretta valutazione dell’indole degli studenti e la loro ricettività a determinati argomenti per procedere nella scelta dei discorsi e dei percorsi argomentativi più appropriati. Si veda a tal proposito la ricostruzione di Anna Motta contenuta nel volume.

abilità: in arti come la poesia, la retorica, la medicina, la divinazione, l'alchimia e in una varietà di tecniche come quelle necessarie nell'agricoltura, nella guerra e nello sport il successo dipende nella gran parte dei casi dalla capacità di saper riconoscere e quindi di afferrare il *kairos* che si offre a un dato momento.³

È dunque di particolare rilievo il ruolo che il *kairos* viene ad assumere nelle arti e nelle tecniche antiche. Da un lato, infatti, le diverse accezioni di *kairos* si riflettono nelle metodologie che vengono comunemente applicate nelle arti e nelle tecniche, mentre dall'altro un esame accurato di tali metodologie si presta a sua volta ad ampliare e ad approfondire la nostra conoscenza del *kairos*. Il presente volume prende in esame entrambe le dimensioni del *kairos*: quella relativa alle sue condizioni oggettive, ovvero al suo manifestarsi in determinate occasioni e circostanze; e quella relativa alle sue condizioni soggettive, ossia alle abilità necessarie ad afferrare il momento opportuno per metterlo a frutto. Vengono prese in esame le molteplici modalità in cui il *kairos* funge da criterio operativo in una serie di ambiti del fare e dell'agire umano.

Un ruolo paradigmatico riveste in tal senso la medicina antica, la cui dimensione applicativa chiama in causa le molteplici accezioni insite nella nozione di *kairos*.⁴ In un celebre aforisma riportato nel *Corpus Hippocraticum* si legge che la vita è «di breve misura», mentre «l'arte è lunga».⁵ L'affermazione è arricchita da una significativa riflessione:

³ Il saggio di Joshua Werrett contenuto nel volume illustra il ruolo imprescindibile del *kairos* in ambito alchemico: in Zosimo di Panopoli e in altri alchimisti antichi ogni esperimento alchemico può riuscire solo previa determinazione del *kairos* entro il quale esso può compiersi.

⁴ Per una rassegna del ruolo del *kairos* nelle opere del *Corpus Hippocraticum*, si veda Eskin 2002. Le occorrenze ippocratiche riportate qui di seguito seguono la numerazione dell'edizione Littré.

⁵ *Aph.* I, 1. Il *kairos* viene definito come un'unità temporale esigua anche in Pindaro: «Il tempo è ciò in cui vi è il *kairos*, e il *kairos* è ciò in cui non vi è molto tempo» (*P.* IV, 286. Ma cfr. anche *N.* I, 18; *P.* IX, 78-79; *O.* II, 54; *N.* IV, 33; VIII, 4; *P.* I, 57; IV, 247-248 e fr. 123.1 e 127.2). Il concetto verrà poi recepito e trasformato da Seneca nell'adagio *ars longa vita brevis*, tematizzato nel *De brevitae vitae* (I, 1) e *topos* artistico-letterario dell'intera cultura occidentale.

il *kairos* è tagliente, il cemento scivoloso, il giudizio difficile.

Ogni opportunità chiama dunque in causa un cemento, il quale è per definizione ambivalente: da un lato infatti il *kairos* apre delle possibilità, dall'altro ogni tentativo di afferrare e valorizzare tali possibilità è soggetto a pericoli e imprevedibilità.⁶ Ogni *kairos* implica dunque una *krisis*, un momento di decisiva importanza in cui l'azione che si compie ha come esito il successo o il fallimento.⁷

In quanto momentaneo e irripetibile, il *kairos* risulta precario e instabile, ma al tempo stesso anche urgente e necessitante. La sua natura contestuale obbliga a guardare a ciò che è opportuno nelle diverse circostanze, come accade già ben prima e indipendentemente da Ippocrate, ovvero nell'ambito della dietetica pitagorica.⁸ Tale concezione

⁶ La natura tagliente e imprevedibile del *kairos* si evince con chiarezza da una delle prime rappresentazioni figurative di tale ambivalenza, l'anfora di Exechias raffigurante Achille intento a uccidere la regina delle Amazzoni Penthesilea. Come osserva Ana Rita Figueira nel suo contributo, in tale raffigurazione il *kairos* della vittoria in duello riportata da Achille, coincidente con la morte di Penthesilea, si sovrappone al *kairos* dell'innamoramento dello stesso Achille nei confronti dell'amazzone morente.

⁷ Sul nesso *kairos-krisis* si veda Hartog 2021. Tale nesso viene messo bene in rilievo da Federica Piangerelli, che, nel suo saggio dedicato alle *Supplici* di Eschilo, si sofferma sulla capacità del re Danao di «raccordare passato, presente e futuro, perché, rimanendo aderente alle difficoltà del momento, ne indaga gli antefatti, prossimi e remoti, e, sulla base di un attento calcolo di tutti i fattori in campo, prevede le possibili conseguenze. Davanti al bivio tra ospitalità e rifiuto, il sovrano non si adatta acriticamente ad un dogma assoluto né vive sulla superficie degli eventi, ma ragiona sulla complessità della situazione» (*infra*, 76).

⁸ Come nota nel suo contributo Mino Ianne, il quale si richiama alla ricostruzione di Giamblico (a sua volta riferita ad Aristotele), «il criterio per le prescrizioni dietetiche [...] sembra essere quello di appropriatezza (καιρός), nel significato sia di momento giusto sia di oggetto giusto; ma come è possibile riuscire a regolarsi nella scelta del καιρός? In realtà “acquisire il senso dell'opportunità (εἶναι τὸν καιρὸν) solo fino a un certo punto è insegnabile (μέχρι μὲν τινος διδασκτόν), come qualcosa di razionale (ἀπαράλογον) e di solida comprensione tecnica (καὶ τεχνολογίαν ἐπιδεχόμενον), perciò il καιρός non ha carattere universale e assoluto (καθόλου καὶ ἀπλῶς) né principi in sé, validi per tutto ciò (οὐδεν αὐτῷ τούτων ὑπάρχειν)”. Come spiega Aristotele, le azioni particolari non rientrano in una scienza precisa, per cui è necessario che il soggetto operante guardi a ciò che è appropriato nelle diverse circostanze; non possono esserci, cioè, principi universali, generalmente applicabili,

trova conferma in un altro testo ippocratico, le *Praeceptiones*, dove si legge che

il tempo è il luogo dove sta il *kairos*, e il *kairos* è il luogo in cui di tempo non ce n'è molto; la cura si realizza nel tempo, ma anche se ci si trova nel *kairos*.⁹

Il *kairos* configura lo spazio e il tempo entro cui è produttivo praticare la cura. Ogni intervento medico ha possibilità di riuscita solo se avviene in modo tempestivo e opportuno, dunque alla luce della piena consapevolezza del suo situarsi in un tempo e in uno spazio “debito”. Una malattia può infatti essere considerata grave o meno a seconda del punto del corpo interessato, o della natura della patologia.¹⁰ Ogni guarigione avviene dunque entro uno spazio e un tempo “significativi”, ma solo se vi è una tecnica medica a favorirla e a renderla possibile. Nel trattato sulla “correttezza nelle procedure”, il *De decente habitu*, i medici devono infatti

essere ben disposti all'occasione opportuna e pronti a coglierla,¹¹

in quanto, se il *kairos* del medico denota un'abilità dovuta ad un'esperienza maturata grazie all'occasione, è il tempo dell'arte medica quello in cui il *kairos* guarisce le malattie.¹² Imprescindibile risulta quindi il nesso tra il *kairos* e l'arte medica. Vediamo ora un ulteriore esempio.

proprio perché occorre tenere conto della molteplicità e varietà delle circostanze. Perciò il *καιρός* è qualcosa che appartiene all'intuito personale, infatti, si precisa, è legato “alla tempestività, al conveniente, all'appropriato” (*ῥᾶν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἄρμόδιον*), cioè alla multiforme varietà delle situazioni, in virtù di quello sguardo poliedrico con cui la realtà va vista» (*infra*, 29-30).

⁹ *Praec.* I, 1. Sull'interpretazione dell'aforisma, si veda Trédé-Boulmer 2015, 162.

¹⁰ *Reg.* I, 5. D'altronde, per nuocere o uccidere, è indispensabile saper individuare la parte “opportuna” del corpo, e così cogliere il “punto giusto” in cui colpire il nemico.

¹¹ *De dec. hab.* IX, 229.

¹² Queste le posizioni espresse da Crisippo e Galeno, su cui cfr. Trédé-Boulmer 2015, 162 n. 24.

2.

Il tempo circoscritto del *kairos* è un elemento che scandisce – ed insieme definisce – in modo significativo anche un’ulteriore *technè* umana: la retorica (τέχνη ῥητορική). La scelta delle parole adeguate, così come la loro sequenza, il loro eventuale ripetersi o enfaticizzarsi all’interno del discorso retorico, devono infatti obbedire alle regole dettate dal *momento opportuno*. Da questa angolatura, tale nozione si intreccia con un ulteriore concetto fondamentale nella storia della letteratura e della filosofia greca, il *logos*, mero strumento a servizio del giusto tempo – che determina il valore e l’influenza della *lexis*. Come si vedrà di seguito, è lo stesso *kairos*, infatti, ad imporre la corretta misura delle parti che compongono il discorso, permettendo di organizzarle attraverso una giusta proporzione.¹³

Stando ad una breve testimonianza di Diogene Laerzio, un primo utilizzo del termine in ambito retorico risale a Protagora, il quale, nonostante non definisca il *kairos* tecnicamente, «per primo [...] mise in rilievo l’importanza del momento opportuno; diede vita a contese di discorsi e fornì sofismi a coloro che ingaggiavano discussioni».¹⁴ Eppure, la tradizione manualistica attribuisce le tracce iniziali della riflessione sul *kairos* al sofista Gorgia di Lentini: Dionigi di Alicarnasso descrive il sofista del V secolo a.C. come il primo che «tentò di trattare questo argomento», nonostante, secondo lo storico del periodo augusteo, egli non scrisse nulla «degnò di nota».¹⁵ Come chiarisce il contributo di Francesca Eustacchi, al di là del giudizio di Dionigi di Alicarnasso, è bene mettere in luce le diverse sfumature assunte dal *kairos* nel pensiero di Gorgia, dove tale nozione non assume esclusivamente una valenza temporale, ma più in generale viene impiegata «per indicare anche l’opportunità nel senso più generale di *convenienza e appropriatezza*

¹³ Tuttavia, come sottolinea Silvia Gastaldi nel suo contributo in questo volume, nonostante la rilevanza di tale nozione all’interno della *polis* nel V e IV secolo «non ci è pervenuta nessuna trattazione del *kairos* a livello manualistico» (*infra*, 108).

¹⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 52 = DK 80 A1. La traduzione di riferimento è a cura di Reale 2006.

¹⁵ Dionisio di Alicarnasso, *La composizione delle parole*, 12 = DK 82 B13. La traduzione viene ripresa nel contributo di Francesca Eustacchi.

di un'azione, di una condotta o di un atteggiamento, rispetto ad una particolare situazione».¹⁶

Nel IV secolo, una decisiva precisazione del termine viene attuata dal retore Alcidamante, che, nell'ambito della prassi oratoria, attribuisce grande valore alle tecniche di comunicazione basate sul *kairos*, ossia sul momento decisivo per lo sviluppo del discorso orale, di gran lunga superiore al discorso scritto. «Non è alla portata di un ingegno qualunque né di un'educazione ordinaria», scrive Alcidamante nel suo trattato *Sugli autori dei discorsi scritti ovvero sui sofisti*, «pronunciare un discorso appropriato improvvisando su qualsiasi argomento, disporre con prontezza di una quantità di argomentazioni e di parole, farsi guidare dalle occasioni (τῶ καιρῶ τῶν πραγμάτων) di volta in volta offerte e dalle attese dell'uditorio, cogliendo nel segno e pronunciando il discorso adatto».¹⁷

In breve, concordando con il giudizio di Monique Trédé – la quale ha definito il *kairos* come la vera «âme du discours»,¹⁸ – è possibile evidenziare il seguente parallelismo: il controllo del momento opportuno equivale alla padronanza di una buona tecnica retorica. Paradigmatico risulta in proposito il *Fedro* di Platone, attraverso il quale tenteremo di introdurre per sommi capi il legame che intercorre tra καιρός e τέχνη ῥητορική.

Definita da Platone come una ψυχαγωγία, la potenza dei discorsi retorici, tanto orali quanto scritti, lascia un segno permanente su un oggetto specifico: l'anima umana. Per essere incisivo, tuttavia, il discorso deve essere pronunciato secondo un tempo proprio, calibrando i momenti e adattandosi «alle emozioni ed alle vicende dei presenti».¹⁹

¹⁶ Cfr., nel saggio di Francesca Eustacchi in questo volume, 84-107.

¹⁷ Alcidamante, *Sugli autori dei discorsi scritti ovvero sui sofisti*, 3, 15. La traduzione di riferimento è a cura di Avezzù 1982. Come sottolinea Vallozza 1985, 121, per Alcidamante i *kairoi* sono «le occasioni concrete ma imprevedibili nelle quali il *rhetor* è chiamato a svolgere la sua reale funzione, nelle quali egli dev'essere in grado non di leggere un discorso preconfezionato ed immobile ma di parlare agevolmente, sia pur secondo uno schema di successione dei pensieri già predisposto». Per un approfondimento si rimanda inoltre a Tordesillas 1989, 219.

¹⁸ Trédé 1992, 271.

¹⁹ Plutarco, *Questioni conviviali*, I 1, 4 C. La traduzione di riferimento è a cura di Lelli e Pisani 2018.

L'efficacia del *logos* viene sottolineata dal filosofo sin dalle prime battute introduttive del *Fedro*: Socrate ed il giovane Fedro si trovano lungo le rive dell'Ilisso, fuori dalle mura della città, pronti per la lettura del discorso del retore Lisia. Socrate, definito dal giovane come un «uomo davvero stranissimo (ἀτοπώτατός)»,²⁰ ammette di uscire dalla città raramente, in quanto, stando alle sue parole, egli ama imparare, ed in particolare ama apprendere dagli uomini che vivono all'interno delle mura. Tuttavia, egli riconosce come Fedro abbia trovato il giusto metodo per convincerlo ad uscire: i discorsi scritti nei libri.

Perdonami, carissimo! Io sono uno che ama imparare. La campagna e gli alberi non mi vogliono insegnare niente; gli uomini della città, invece, sì. Tu, però, sembra che abbia trovato la medicina (φάρμακον) per farmi uscire. Infatti, come fanno quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tendendomi davanti discorsi scritti nei libri, mi sembra proprio che mi porterai in giro per tutta l'Attica e da qualsiasi parte vorrai.²¹

Nel passo in questione è interessante evidenziare la formula utilizzata da Socrate per denotare i discorsi: essi vengono paragonati ad una medicina, φάρμακον, che deve essere somministrata al momento opportuno. Tale è, come si vedrà, una delle norme essenziali da rispettare affinché si riesca a praticare una *buona* retorica, la quale, infondendo nell'anima il giusto nutrimento – la virtù – può essere equiparata all'arte medica.²² Così, la tecnica retorica si distingue dalla lusinga a lungo esaminata, ed al contempo messa in discussione, da Platone nel *Gorgia*, la quale si definisce come un'«oratoria di tipo deteriore»²³ che non si cura delle anime dei cittadini e per tal motivo non può essere definita un'arte. Si tratta piuttosto di «un'attività che non ha il carattere di arte (ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ)»,²⁴ ma è simile ad una «pratica empirica (ἐμπειρία)».²⁵

²⁰ Platone, *Fedro*, 230c6. La traduzione è a cura di Reale 2014.

²¹ Platone, *Fedro*, 220d3-e1.

²² Cfr. Platone, *Fedro*, 270b1-2.

²³ Platone, *Gorgia*, 503a6. La traduzione è a cura di Reale 2014.

²⁴ Platone, *Gorgia*, 503a6-7.

²⁵ Platone, *Gorgia*, 463b4.

Essa, infatti, si allontana dal concetto di verità, avvicinandosi al contrario a quello di apparenza: questo tipo di *attività* non opera al fine di scoprire il vero, ma si serve del potenziale persuasivo del discorso al fine di alimentare l'apparenza. Si tratta della retorica dei sofisti, i quali non mirano all'insegnamento delle «cose che sono veramente giuste», bensì a quelle che *sembrano* giuste «alla moltitudine di coloro che giudicheranno»: questo tipo di oratoria, dunque, non concerne le «cose che sono veramente buone e belle, ma le cose che sembrano tali». ²⁶ Al contrario, la retorica in senso stretto si cura di dire non ciò che *piace*, ma ciò che è *giusto*. Va da sé, dunque, che uno dei criteri utili per la messa in atto di una buona strategia di persuasione preveda l'impiego della *verità* (ἀλήθεια), ovvero di un requisito che permette di evitare di ingannare tanto gli altri quanto se stessi. La verità è un elemento imprescindibile della retorica, attraverso il quale è possibile distinguere la «vera arte del dire (ἔτυμος τέχνη)» da una «pratica priva di arte (ἄτεχνος τριβή)». ²⁷

Dopo aver introdotto tali elementi, Platone elenca nel *Fedro* le ulteriori norme da considerare per diventare un «perfetto campione dell'oratoria». ²⁸ Vi rientrano l'esercizio e la scienza, così come la conoscenza della «natura dell'intelletto e della regione». ²⁹ Infine, scrive Platone, proprio come nell'arte medica occorre dividere la natura dell'anima da quella del corpo; una volta posta questa divisione, è necessario iniziare dalla comprensione della prima, la ψυχή, elemento imprescindibile per la conoscenza dell'intero essere umano. Infatti, essendo la retorica una ψυχαγωγία, un buon retore deve conoscere la natura dell'anima alla quale si rivolge, adattando i discorsi a seconda del pubblico da persuadere:

le forme di anima sono tante e tante, tali e tali, e, di conseguenza, alcuni uomini sono di un certo tipo, altri di un altro tipo. E poiché ci sono forme di anime così suddivise, anche dei discorsi ci saranno tali e tante forme, ciascuna di tipo diverso. Perciò,

²⁶ Platone, *Fedro*, 260a1-4.

²⁷ Platone, *Fedro*, 260e5-6.

²⁸ Platone, *Fedro*, 269d2-3.

²⁹ Platone, *Fedro*, 269d5.

alcuni uomini di un certo tipo, per queste ragioni, saranno facilmente persuasi dai discorsi di un certo tipo per certe cose, invece certi altri uomini di altro tipo, per queste stesse ragioni, saranno difficili da persuadere.³⁰

A questo punto del dialogo entra in gioco il *kairos*. I diversi criteri sopramenzionati anticipano l'importanza dell'elemento del tempo, nell'ambito del quale il *momento opportuno* si definisce come condizione necessaria per la riuscita del discorso persuasivo; un buon retore deve infatti intuire il momento giusto per parlare e quello per tacere (προσλαμβάνοντι καιρούς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον),³¹ e a seconda delle circostanze deve essere in grado di adattare il suo discorso ad uno stile ben preciso e adatto alla situazione. Solo in tal modo, «l'arte è realizzata in modo bello e compiuto».³² Il punto di vista di Platone fin qui delineato non si discosta dai criteri esposti da Isocrate – elogiato da Platone nel *Fedro* – nel suo trattato *Contro i Sofisti*: qui, infatti, il retore afferma con fermezza che non è possibile «che i discorsi siano belli se non si accordano con le circostanze (τῶν καιρῶν)»³³ e se non sono adeguati al soggetto. Isocrate sottolinea nel modo seguente la circolarità degli elementi che compongono un buon discorso retorico:

scegliere i procedimenti convenienti ad ogni soggetto, combinarli fra loro e disporli in modo adatto, inoltre non sbagliarsi sulla tempestività del loro impiego, ma abbellire opportunamente l'intero discorso con pensieri ed esprimersi con frasi armoniose e melodiose, tutto ciò richiede molta cura ed è proprio di uno spirito energico e sagace.³⁴

Sono queste, dunque, le regole che definiscono un eloquio armonioso e proporzionato (ἀνάλογον).³⁵

³⁰ Platone, *Fedro*, 271d3-7.

³¹ Platone, *Fedro*, 272a4.

³² Platone, *Fedro*, 272a6.

³³ Isocrate, *Contro i sofisti*, 13. La traduzione di riferimento del testo è a cura di Marzi 1996.

³⁴ Isocrate, *Contro i sofisti*, 16.

³⁵ Aristotele, *Retorica*, 1408a10. Secondo Aristotele, l'elocuzione proporzionata deve

Il presente volume tenta di seguire, per quanto possibile, lo stesso criterio di proporzione preso in esame da Isocrate. Il presente volume tenta di seguire, per quanto possibile, lo stesso criterio di proporzione preso in esame da Isocrate, con il proposito di offrire una nuova prospettiva sul tema a partire da una disamina della potenza del *logos*. Consapevoli della «breve durata»³⁶ concessa agli uomini, abbiamo qui tentato di “arrestare” il *καίρός*, colui che – come recita un celebre epigramma – «corre sempre veloce»; questo, ai fini di un apprendimento delle sue molteplici sfumature, convinti, come Posidippo, che sia stato modellato «nell’interesse <degli uomini>, come insegnamento».³⁷

Bibliografia

Fonti

- Avezzù, G. (ed.) [1982], Alcidamante. *Orazioni e frammenti*. Testo, introduzione, traduzione e note, Roma, L’Erma di Bretschneider.
- Ferrari, R. (ed.) [2008], Pindaro, *Pitiche*, Milano, Rizzoli.
- Reale, G. (ed.) [2014], Platone. *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani.
- Reale, G., Girgenti, G., Ramelli, I. (eds.) [2005], Diogene Laerzio. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani.
- Lelli, E., Pisani, G. (ed.) [2018], Plutarco. *Tutti i moralia*, Milano, Bompiani.
- Litré, É. [1849], *Oeuvres complètes d’Hippocrate*, voll. 6, Paris, Baillière.
- Marzi, M. (ed.) [1996], Isocrate. *Opere*, vol II., Torino, UTET.

adeguarsi agli argomenti di cui tratta; il retore, ad esempio, non dovrà utilizzare un tono solenne per argomenti di poco valore ed allo stesso tempo dovrà evitare di trattare argomenti di una certa importanza con incuria.

³⁶ Pindaro, *Pitiche* IV, 286: «Il momento giusto ha per gli uomini breve durata». La traduzione di riferimento è a cura di Ferrari 2008.

³⁷ Posidippo di Pella, *Epigrammata*, 275,12 Bastianini-Austin.

Studi critici

- Eskin, C.R. [2002], Hippocrates, Kairos, and Writing in the Sciences, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York Press, 97-113.
- Hartog, F. [2021], *Chronos, Kairos, Krisis: The Genesis of Western Time*, in: *History & Theory: Studies in the Philosophy of History* 60, 425-439.
- Tordesillas, A. [1989], Lieux et temps rhétoriques chez Alcidamas, in: *Philosophia* 19-20, 209-224.
- Trédé, M. [1992], *Kairos. L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck.
- Vallozza, M. [1985], Καίρος nella teoria retorica di Alcidamante e Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 21, 119-123.