

SILVIA GASTALDI

IL DISCORSO E L'OCCASIONE:
IL *KAIROS* NELLA RETORICA GRECA
TRA IL V E IL IV SECOLO A.C.

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Il kairos dei Sofisti*; 3. *Alcidamante: kairos e improvvisazione*; 4. *Isocrate: tutte le sfumature del kairos*; 5. *Il kairos nell'oratoria politica*; 6. *La Retorica di Aristotele: il kairos nella teoria del discorso*; 7. *Il Fedro di Platone: il kairos e l'anima*; 8. *Conclusioni*.

1. *Introduzione*

Questo lavoro si propone di analizzare il significato e le modalità d'uso del *kairos* nell'ambito della retorica greca tra il V e il IV secolo a. C. Benché questa nozione abbia una rilevanza centrale nella pratica del discorso, che permea tutti gli aspetti della vita della *polis*, non ci è pervenuta nessuna trattazione del *kairos* a livello manualistico. Nemmeno nella *Retorica* di Aristotele è presente un'elaborazione specifica al riguardo. Questo dato mostra la difficoltà di definire la natura del *kairos*, cui si correla la complessità di individuarne una traduzione adeguata: si è di fronte, in tutte le sue applicazioni, e dunque anche in quella retorica, a un oggetto dotato di molteplici sfaccettature e di fatto sfuggente.¹

Tempo opportuno e struttura adeguata del discorso sono i due poli cui il *kairos* fa riferimento e su cui si fonda la distinzione, a grandi linee, tra un *kairos* temporale, definibile, con linguaggio più attuale, situazionale o circostanziale, e un *kairos* letterario-formale.

¹ Per una trattazione complessiva dei significati della nozione di *kairos* nei suoi molteplici ambiti di applicazione, cfr. Trédé 1992. Sul *kairos* nella retorica si veda Sipiora & Baumlin 2001. Kennedy 1963, 67, osserva che *kairos*, come termine retorico, è utilizzato essenzialmente nel periodo greco classico.

Come si vedrà, il senso più corrente sembra essere quello situazionale: il *logos* acquisisce pregnanza e persuasività, cioè coglie il *kairos*, quando si connette a *quella* specifica circostanza, adattandosi al momento, al luogo, al tipo di ascoltatori cui si rivolge. Il *kairos* formale, invece, concerne l'organizzazione interna del discorso e l'adeguatezza dell'espressione linguistica, che si ottiene attraverso la ricerca accurata delle parole, scegliendole per la loro gradevolezza fonica e ritmica.

Occorre pertanto esaminare, attraverso l'analisi delle fonti e dei testi che ci sono pervenuti, ciascuna di queste due accezioni e i loro eventuali rapporti.

2. Il *kairos* dei Sofisti

Non è un caso che la riflessione sul *kairos* in ambito discorsivo nasca insieme alla sofistica. Se si deve dare credito a Diogene Laerzio, sarebbe stato Protagora il primo a spiegare la potenza (*δύναμις*) del *kairos*, oltre a distinguere le parti del discorso e i tempi dei verbi: il sofista avrebbe dunque intrapreso sia studi prettamente linguistici sia un'analisi sul potere persuasivo del *logos*. Diogene aggiunge che Protagora aveva istituito gare di discorsi, fornendo ai contendenti espedienti discorsivi di tipo eristico (IX.52).

Ancora meglio definito è, nell'ambito del *kairos* retorico, il ruolo di Gorgia che, sulla base delle testimonianze, ne padroneggia entrambi i versanti, situazionale e formale. Per quanto riguarda la sua abilità nel comporre discorsi in grado di imporsi in precise circostanze, in tempi e luoghi opportuni e davanti a un pubblico, è significativa la testimonianza del *Gorgia* di Platone. All'esordio del dialogo, Callicle, rivolgendosi a Socrate che, arrivato in ritardo, non l'ha ascoltata, esalta enfaticamente la magnifica esibizione di cui Gorgia è stato protagonista. Il retore ha dimostrato non solo la sua capacità di recitare un discorso brillante, ma si è offerto anche di rispondere a qualsiasi domanda e su qualsiasi tema proposti dal pubblico. Parlare improvvisando davanti a un uditorio sempre diverso mostra che Gorgia padroneggia con sicurezza il *kairos* situazionale, convincendo i giovani, attraverso questa esibizione di bravura, a seguire i suoi insegnamenti (447c). A lui Filostrato, nelle *Vite dei sofisti*, attribuisce il ruolo di iniziatore della pratica

dell'improvvisazione.² Gorgia tuttavia è un maestro anche nel campo dello stile, come dimostrano i suoi discorsi superstiti, l'*Encomio di Elena* e il *Discorso di autodifesa di Palamede*, che dovevano costituire modelli di composizione su temi fittizi destinati ai discepoli.³ L'*Elena* riserva uno spazio limitato ai motivi che hanno indotto la regina a seguire Paride a Troia e a elencarne le relative scusanti. Gorgia dedica gran parte dello scritto all'eventuale ruolo svolto dalle parole di Paride, un espediente che gli consente di esaltare il potere del discorso e di riflesso le sue competenze come retore. La potenza del *logos*, presentato come un *δυνάστης μέγας*, un grande signore, dotato di poteri assoluti, si misura guardando ai suoi effetti sulla sfera emotiva, considerando tutta la gamma delle emozioni che è in grado di suscitare o di placare.

L'equiparazione che Gorgia propone tra il *logos* e l'incantesimo mostra da una parte la centralità dell'efficacia persuasiva, e dall'altra la necessità di una scelta accurata delle parole, delle formule che devono acquisire – come nella pratica della magia – un potere costrittivo. Per Gorgia non esiste una netta distinzione tra i vari generi di discorso: come scrive nell'*Encomio di Elena*, la poesia è essa stessa un *logos*, dotato di una struttura metrica (par. 9), e il discorso in prosa, riproducendone il ritmo, ne acquisisce lo stesso potere psicagogico. Questo effetto è dunque raggiunto con un tipo di *kairos* che coincide con la scelta accurata, appropriata, delle espressioni linguistiche mutuata dalla poesia, con il ricorso costante e insistito a espedienti stilistici – quelle che definiamo figure retoriche – tra cui antitesi, parisosi, omoteleuti, assonanze.

Dionigi di Alicarnasso, storico e retore dell'età augustea, nel *De compositione verborum* scrive che fu Gorgia il primo a occuparsi del *kairos*, non raggiungendo tuttavia risultati degni di essere ricordati

² Cfr. 482 K. Nella stessa pagina Filostrato aggiunge che Gorgia ebbe l'ardire di presentarsi ad Atene in un teatro e invitare il pubblico a proporgli un tema, sicuro di poter rispondere su qualsiasi argomento, lo stesso comportamento che gli viene attribuito nel *Gorgia* di Platone.

³ Sull'uso didattico, nella scuola di Gorgia, di modelli di discorso predisposti dal maestro cfr. Aristotele, *Elenchi Sofistici* 34, 183b34-184a2. Sulle modalità di un insegnamento pratico del principio del *kairos* da parte di Gorgia cfr. Poulakos 2002.

(12.6).⁴ Questa informazione ha fatto presupporre che Gorgia avesse redatto un trattato su questo tema, ma non si hanno notizie al riguardo.⁵

3. *Alcidamante: kairos e improvvisazione*

I sensi di *kairos* si precisano, sia in ambito teorico sia nella pratica concreta dei discorsi, nel corso del IV secolo. È lo scritto di Alcidamante, discepolo di Gorgia,⁶ intitolato *Sugli scrittori di discorsi, o sui sofisti*, a costituire, sotto questo doppio profilo, il documento più compiuto, e perciò più illuminante.⁷ Composto come una vera e propria arringa giudiziaria, una *κατηγορία*, è un atto d'accusa nei confronti di coloro che scrivono preventivamente i discorsi destinati a essere pronunciati nelle sedi politiche. L'obiettivo polemico, molto evidente anche se mai esplicitamente nominato, è Isocrate che, discepolo di Gorgia come lo stesso Alcidamante, viene accusato di essere fautore, e autore, solo di discorsi scritti accuratamente preparati, del tutto inefficaci proprio perché incapaci di adeguarsi al *kairos*, cioè di cogliere l'occasione.

Il *pamphlet* di Alcidamante è il testo in cui il termine *kairos* ricorre con maggiore frequenza:⁸ la tecnica retorica che l'autore presenta e difende si basa sull'improvvisazione (*αὐτοσχεδιάζειν*), la sola modalità compositiva che consente al discorso di adeguarsi compiutamente alle

⁴ Come scrive Gentili 1990, quest'opera è un trattato di fono-stilistica: dalla lettura del passo riguardante Gorgia si può inferire che per Dionigi il *kairos* è una nozione essenzialmente estetica, riferita alla piacevolezza di quanto viene scritto.

⁵ Un tentativo di ricostruzione è condotto da Süß 1910, 18-24, che attribuisce a Gorgia una teoria del *kairos*. Sulla stessa linea cfr. Rostagni 1922, che connette la posizione gorgiana alla filosofia pitagorica. Tra gli interpreti recenti si discute, più in generale, se Gorgia avesse delineato una vera e propria teoria retorica: per una risposta positiva cfr. Engnell 1973; Enos 1976; sul versante opposto cfr. Schiappa 1995.

⁶ Poche le notizie biografiche: nasce a Elea, in Eolia (Asia Minore) ed è attivo ad Atene, dove fonda una scuola di retorica.

⁷ Per l'edizione dei suoi scritti superstiti cfr. Avezzù 1982. Sulla polemica Alcidamante-Isocrate cfr. Gastaldi 1981, che comprende anche la prima traduzione italiana del testo di Alcidamante. Per un inquadramento complessivo della sua figura cfr. Edwards 2007.

⁸ Le occorrenze sono elencate da Vallozza 1985, 119 n. 3.

circostanze in cui viene pronunciato. Il parlante deve padroneggiare preventivamente le argomentazioni da utilizzare – definite ἐνθυμήματα, termine che acquisirà con Aristotele uno specifico significato tecnico, come sillogismo retorico⁹ – ed essere in grado di scegliere, di volta in volta, le parole adatte alla situazione. Lo scopo, infatti, è quello di “centrare l’obiettivo” con immediatezza: è esplicito il riferimento ai tempi contingentati dell’Assemblea, dove l’araldo chiama alla tribuna chi vuole parlare e la lunghezza dell’intervento è segnata dall’acqua che scorre nella clessidra, come avviene anche nel tribunale (par. 11).¹⁰ Alla luce di queste pratiche, che sono proprie del regime democratico ateniese, Alciamante definisce ridicolo il comportamento di chi, nelle sedi pubbliche, prepara il proprio intervento scrivendolo su una tavoletta per poi impararlo a memoria e pronunciarlo. Proprio al fine di sottolineare la centralità del *kairos* nei momenti istituzionali della *polis* democratica, Alciamante osserva che solo un tiranno si sente autorizzato, non avendo limiti di tempo grazie al potere assoluto che possiede, a recitare davanti al popolo un discorso accuratamente preparato.

Vi è un altro motivo che induce a privilegiare il discorso orale e improvvisato: la spontaneità dell’intervento risponde alle aspettative del pubblico. Al contrario, uno scritto preparato in anticipo, curandone tutti i particolari, e imparato a memoria non solo si presta a improvvise dimenticanze, ma soprattutto ha il difetto fondamentale di τὸν καιρὸν ἀμαρτάνειν, cioè di mancare il momento opportuno, di non inserirsi con efficacia nella discussione pubblica. Occorre tener presente che, nelle sedi istituzionali della *polis*, non ci si limita a tenere il proprio discorso, ma occorre sostenere un dibattito, spesso molto vivace e anche aggressivo, che richiede una grande prontezza nell’affrontare il contraddittorio.

Isocrate, quello scrittore di discorsi contro cui Alciamante si scaglia, non ha alcuna esperienza politica diretta. Ha esercitato in gioventù l’attività di logografo, che comporta la redazione di discorsi di accusa o di difesa per quanti devono comparire nei tribunali: si tratta

⁹ Sull’etimologia e le modalità d’uso del termine *enthymema* cfr. Kraus 1994; Piazza 2000, 11-61.

¹⁰ Cfr. al riguardo Enos 2001.

di un'attività socialmente screditata che Isocrate tenta di occultare una volta fondata la sua scuola, ma che comunque non richiede di apparire in pubblico. Inoltre, non ha mai preso la parola in Assemblea, pur essendo un eminente cittadino ateniese. A sua scusante ha invocato la mancanza di una voce abbastanza robusta e di audacia,¹¹ indispensabili per farsi ascoltare da un pubblico certamente poco disciplinato, quello che Wilamowitz definiva con disprezzo il «popolaccio della Pnice».

La polemica di Alcidas contro i *logoi* scritti include un altro tipo di critica: essi non possono, a rigore, nemmeno essere definiti discorsi. Si tratta piuttosto di simulacri (εἶδωλα), figure (σχήματα), imitazioni (μιμήματα) delle parole (par. 27). Il *logos*-imitazione si equipara ai prodotti delle arti figurative, scultura e pittura: come i dipinti e le statue producono piacere per la loro bellezza, ma sono solo riproduzioni di corpi viventi e come tali non hanno alcuna utilità ai fini della nostra vita, allo stesso modo i discorsi scritti sono inefficaci. Il discorso improvvisato, invece, è animato (ἔμψυχος), vivo, si adegua agli eventi (τοῖς πράγμασι) e si assimila ai corpi veri (ἀληθέσιν [...] σώμασιν) (par. 28).

Sono evidenti le affinità tra queste affermazioni e quelle che leggiamo nel *Fedro* di Platone, di cui si parlerà più avanti, ma da una parte le analogie tra le opere letterarie e le realizzazioni delle tecniche artistiche sono ricorrenti nella cultura greca¹² e dall'altra gli eventuali rapporti diretti tra i due testi sono problematici, perché non si sa nulla di sicuro sulla collocazione cronologica dello scritto di Alcidas. La datazione ritenuta più probabile è quella del 390 a. C., di molto anteriore, pertanto, alla composizione del *Fedro*, collocabile tra il 370 e il 366, anche se secondo alcuni interpreti è più plausibile, proprio alla luce delle analogie con il *Fedro*, una cronologia più bassa.¹³ La questione è indecidibile. È possibile ritenere, comunque, che sullo sfondo del dialogo

¹¹ Cfr. *Filippo* 81; *Panatenaico* 10. Per la scelta di una vita lontana dalla scena politica, cfr. *Antidosis* 150-154.

¹² Su questo tema e sul rapporto tra Alcidas, Isocrate e Platone cfr. Noël 2009.

¹³ Così Cole, 1991, 173, n. 4, che propone una datazione più bassa anche per il *Fedro*, e cioè negli anni 360. Schiappa 1999, 20-21, n. 7 colloca il *pamphlet* dopo il *Panegirico* di Isocrate, del 380, in cui si nominano quanti criticano i discorsi scritti, e ne sottolinea anche i rapporti con il *Fedro*.

platonico si collochi proprio la polemica tra Alcidamante e Isocrate, tanto più se si considerano i rapporti contrastati tra Platone e Isocrate, come testimonia lo stesso *Fedro* con quella sua chiusa enigmatica proprio sulla figura e sul destino del celebre maestro di retorica.¹⁴

Per tornare ad Alcidamante, occorre precisare che il suo elogio dell'improvvisazione non significa che chiunque possa mostrarsi spontaneamente abile nel comporre e pronunciare i discorsi adeguati al *kairos*: si tratta di un'abilità che si acquisisce e che Alcidamante stesso comunica a chi frequenta la sua scuola di retorica.¹⁵

4. *Isocrate: tutte le sfumature del kairos*

La figura di Isocrate, che nello scritto di Alcidamante si delinea, in controluce, solo come quella di uno scrittore di discorsi finemente elaborati, è in realtà più complessa. Occorre infatti distinguere tra il maestro di retorica, il più famoso della sua epoca, e il pubblicitista, due attività che vengono condotte in parallelo e che testimoniano la presenza di entrambe le accezioni di *kairos* – situazionale e letterario-formale – di cui si è parlato all'inizio.

Negli scritti finalizzati a descrivere i propri metodi di insegnamento, Isocrate prende posizione contro i maestri di retorica suoi rivali. È significativo, al riguardo, il *Contro i sofisti*: a queste figure di maestri ritenuti incompetenti viene imputato di insegnare regole fisse e meccaniche per la composizione dei discorsi, contrapponendo a questa rigidità un'abilità inventiva che consente anzitutto di adeguarsi alle circostanze, e poi di esprimersi in maniera conveniente e originale (parr. 12-13). Poco oltre, nello stesso testo, Isocrate torna sull'argomento, sviluppandolo con maggiore ampiezza. Viene messa ancora in primo

¹⁴ Come è noto, nella pagina finale del dialogo si legge, per bocca di Socrate, un elogio del «bell'Isocrate» di cui si afferma che in futuro mostrerà appieno il suo talento, superando di gran lunga Lisia, il cui discorso è stato oggetto di critica nel corso del dialogo, e anche tutti gli altri oratori. Su questo passo e sulle sue differenti interpretazioni, specie riguardo al carattere serio o ironico dell'elogio cfr. Tulli 1990, 403 n. 1.

¹⁵ Sul carattere pedagogico dello scritto di Alcidamante concordano tutti gli interpreti, tra cui Trédé 1992, 259; Edwards 2007, 47.

piano l'esigenza di padroneggiare anzitutto le *ιδέαι*, i concetti che si vogliono esporre perché adatti al soggetto, poi di combinarli in modo appropriato, e inoltre di non mancare di adeguarsi all'occasione, al *kairos*. Isocrate aggiunge poi che non bisogna tralasciare le componenti stilistiche, abbellendo convenientemente – il verbo *καταποικίλλω* suggerisce l'impiego di varie coloriture – il discorso con argomentazioni e termini tali da conferire ritmo e musicalità (par. 16).

Come si vede, nella sua attività di insegnamento, Isocrate coniuga la preoccupazione per l'adeguamento del discorso all'occasione con quella per l'accuratezza formale, intendendo anche l'attenzione agli aspetti fonico-stilistici come una forma di *kairos*: si tratta di attingere un livello espressivo elevato, adeguato al tema trattato.

Le regole tematizzate nell'ambito della scuola valgono per lo stesso Isocrate e costituiscono le linee-guida per la composizione dei suoi discorsi. Si tratta di testi scritti per prendere posizione su questioni politiche generali, come la situazione di Atene dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso, sostenendo la necessità di una riforma in chiave moderata del sistema politico democratico, e il panellenismo.¹⁶

Presentandosi come saggio consigliere dei suoi concittadini, Isocrate equipara i suoi discorsi alle demegorie¹⁷ anche se, a differenza di queste, sono svincolati dall'immediatezza della pratica politica, e perciò dal *kairos* situazionale. Questi *logoi*, accuratamente preparati,¹⁸ devono colpire gli ascoltatori per le loro doti formali: con l'uso sapiente delle parole, concatenate tra loro al fine di ottenere ritmo e musicalità,

¹⁶ I temi di politica interna sono sviluppati soprattutto nei discorsi *l'Areopagitico* e *La pace*, entrambi composti intorno al 355, su cui cfr. Gastaldi 2000. Il *Panegirico* può essere considerato il manifesto del panellenismo di Isocrate che, nel *Filippo*, individua nel re macedone colui che dovrebbe condurre tutti i Greci a combattere contro i Persiani.

¹⁷ Negli esordi dell'*Areopagitico* e de *La pace* Isocrate si rivolge ai cittadini fingendo di parlare nell'Assemblea, avanzando le sue proposte per il bene della collettività. Di questa finzione fa parte anche il riferimento all'urgenza della situazione cui il discorso è connesso, e dunque a un *kairos* situazionale, sebbene fittizio.

¹⁸ È rimasto famoso il caso del *Panegirico*, la cui composizione, secondo la testimonianza di Quintiliano (10.4.4), avrebbe richiesto a Isocrate dieci anni. Sulla novità rappresentata dai discorsi di Isocrate nell'ambito delle forme della comunicazione letteraria cfr. Nicolai 2004.

secondo i principi formulati, come si è visto, nel discorso *Contro i Sofisti*, la prosa di Isocrate rivaleggia con la poesia. Benché affermi che i poeti dispongono di maggiori risorse stilistiche per coinvolgere il pubblico e ottenere quell'effetto che indica come uno $\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ (*Evagora*, 10) Isocrate aspira a un analogo risultato, seguendo l'esempio di Gorgia, di cui, secondo le testimonianze, è stato discepolo.¹⁹

5. *Il kairos nell'oratoria politica*

Se Isocrate tenta di accreditarsi come saggio consigliere dei suoi concittadini con i suoi discorsi accuratamente elaborati, nell'Atene del IV secolo e negli stessi anni è presente una pratica retorica concreta, strettamente legata al *kairos* inteso come momento presente, che si prospetta in tutta la sua drammaticità: si tratta dell'oratoria di Demostene, il cui ruolo trainante nella politica antimacedone è attestato dalle sue orazioni, tenute nell'Assemblea. A partire dal 351, data della *Filippica Prima*, con cui inizia a presentarsi come il difensore dell'indipendenza ateniese nei confronti della minaccia rappresentata da Filippo II, i suoi interventi si susseguono, assumendo come filo conduttore proprio il richiamo al *kairos* e ai *kairoi*, sotto un duplice punto di vista. Da una parte, Demostene definisce *kairoi* le occasioni mancate dovute all'inerzia dei suoi concittadini, che non hanno preso i necessari provvedimenti per opporsi al nemico, rinunciando a reagire con forza proprio nel momento decisivo, appunto il *kairos*,²⁰ dall'altra li esorta perché, memori di questa

¹⁹ Cfr. ad esempio *A Nicocle* 49; *Antidosis* 46-47. Sulla ricerca di effetti ritmici da parte di Isocrate cfr. Usher 2010. Occorre rilevare che nei discorsi isocratei sono presenti anche altre accezioni di *kairos*, in particolare quella di giusta misura, applicata sia in ambito etico (*A Nicocle* 33), sia in campo educativo, dove è necessario che le discipline siano insegnate $\epsilon\upsilon\kappa\alpha\acute{\iota}\rho\omega\varsigma$ (*Panatenaico* 28), cioè in modo adeguato e confacente ai giovani. Su tutti i significati di *kairos* in Isocrate cfr. Wersdörfer 1940, 54-79.

²⁰ Cfr. *Filippica Prima* 37: «Le occasioni propizie (*kairoi*) per intervenire non attendono la nostra lentezza e i nostri pretesti»: si tratta di contrastare la *hybris* di Filippo. Per una esauriente rassegna dei passi demostenici relativi al *kairos* cfr. Trédé 1992, 230-244, che mette a confronto la posizione di Demostene con quella del suo rivale Eschine, secondo il quale è proprio la situazione presente, il *kairos*, a richiedere di stringere un accordo con Filippo. Le traduzioni delle orazioni demosteniche sono di Sarini 1998.

lezione, sappiano finalmente agire risolutamente per non lasciarsi sfuggire nuovamente le occasioni, i *kairoi*, che si presenteranno. L'esito della loro remissività sarà la sottomissione completa a un tiranno, di cui Demostene descrive ampiamente, nella *Olintiaca Seconda*, 17-19, la vita depravata.²¹ Tra le numerose occorrenze del termine *kairos*²² una appare particolarmente significativa. Nell'*Olintiaca Prima* – pronunciata quando diventano sempre più evidenti i piani di Filippo per conquistare la città di Olinto, nella penisola Calcidica, alleata di Atene – Demostene afferma: «Alla circostanza attuale (*παρὸν καιρός*), o Ateniesi, manca solo la parola per dire che voi, se vi sta a cuore la vostra salvezza, dovete imporvi sugli eventi». È il *kairos* stesso, il momento presente nella sua drammaticità, a essere personificato e dotato di voce, per spingere i cittadini a salvaguardare i loro interessi, assicurando in tal modo anche la propria sicurezza (par. 2).

Questo esempio dimostra quanto il *kairos* sia centrale nella pratica retorica legata alla concretezza della vita politica soprattutto in un periodo di guerra. A questo riguardo si possono osservare le analogie con il ruolo del *kairos* in Tucidide, dove designa la circostanza, e anche il rischio, connessi a una decisione da prendere. Le occorrenze più rilevanti si riscontrano nei discorsi dei retori e degli strateghi che Tucidide inserisce nei dibattiti relativi proprio alle scelte cruciali da assumere nel corso della guerra.²³

È significativo notare che le orazioni demosteniche sono in buona parte contemporanee dei discorsi di Isocrate: tra le une e gli altri non intercorre solo una differenza di stile – con la mancanza nelle demegorie demosteniche di un *kairos* stilistico – ma anche di impostazione politica. Al continuo, incessante invito che Demostene rivolge agli Ateniesi perché combattano per la propria libertà si contrappone il discorso indirizzato da Isocrate a Filippo, in cui il re macedone è visto non come il nemico, bensì come il grande pacificatore, l'artefice della concordia tra tutti i Greci, e dunque anche della salvezza di Atene.

²¹ Le tre *Olintiache* sono pronunciate nel 349.

²² Sui significati di *kairos* nelle orazioni demosteniche e sull'indice di ricorrenza del termine cfr. Asmonti 2003.

²³ Cfr. Willem-Auverlot 2002.

6. *La Retorica di Aristotele: il kairos nella teoria del discorso*

La *Retorica* di Aristotele consente di verificare l'affermazione fatta all'inizio di questo lavoro: nei trattati retorici, di cui quello aristotelico è il più importante tra quelli che ci sono pervenuti, non vi è traccia di una teoria del *kairos*. Il termine vi compare, insieme ai suoi composti, una quindicina di volte, ma quasi sempre in senso generico, a indicare le circostanze, ad esempio quelle in cui si compiono determinate azioni o si provano determinate passioni. Come è stato osservato²⁴, tuttavia, il trattato delinea il progetto di una retorica situazionale: Aristotele razionalizza tutto l'insieme delle pratiche del discorso presenti nella città, e dunque legate strettamente alla vita politica. Fondamentale appare anzitutto la classificazione, nel cap. 3 del libro I, dei tre generi di discorso retorico – deliberativo, epidittico e giudiziario – sulla base di uno specifico parametro: il tipo di ascoltatore a cui il discorso stesso si indirizza e la sua funzione. Nell'ambito della deliberazione, il destinatario è il cittadino in quanto membro dell'Assemblea, chiamato a giudicare sui provvedimenti che la *polis* dovrà adottare, per quanto riguarda il discorso epidittico, cioè celebrativo, come un encomio o un epitafio, lo stesso cittadino decide se l'oratore ha svolto bene o male il suo compito, e infine nel tribunale funge da giudice nei processi (1358b2-8). Trova così conferma, a livello teorico, il nesso che unisce il discorso retorico all'ambito politico, in cui acquisisce una particolare rilevanza il *kairos* situazionale, che consente al parlante di adeguarsi immediatamente alle circostanze, adattando a queste anche un linguaggio appropriato.

La *Retorica* si propone di individuare gli elementi da cui scaturisce la forza persuasiva del *logos*, che è tale sempre in rapporto a un determinato argomento e a un determinato uditorio.²⁵ Lo sfondo è quello della città, con le sue istituzioni, come chiarisce l'esordio del trattato, in cui Aristotele polemizza con la prassi retorica corrente – soprattutto nei tribunali – in cui la mozione degli affetti ha la prevalenza sulle argomentazioni razionali. Al tempo stesso, Aristotele

²⁴ Kinneavy & Eskin 2000.

²⁵ Nei capp. 12-17 del libro II Aristotele compie un'accurata disamina dei caratteri degli ascoltatori, distinguendoli per fasce d'età e per condizioni di fortuna, cioè in rapporto alle ricchezze e al potere posseduti.

è il primo a codificare forme e contenuti della demegoria, il discorso d'Assemblea.

Nella *Retorica*, le occorrenze significative di *kairos* in senso situazionale si trovano nel libro III, che è considerato un trattato a sé stante, composto successivamente rispetto ai primi due libri, e che riguarda vari aspetti della *lexis*, cioè dell'aspetto più propriamente stilistico del discorso retorico. Nel cap. 17, Aristotele discute delle difficoltà che il parlante incontra in ciascuno dei tre tipi di discorso e, riguardo al genere deliberativo, sottolinea che parlare davanti al popolo è più difficile che tenere un'arringa nel tribunale, perché non si può indugiare (1418a27 ss.): ecco il riferimento alla necessità di adeguare il discorso alla concretezza della situazione, ai suoi tempi prestabiliti. Il rimando esplicito al *kairos* si riscontra anche in relazione al genere giudiziario: a questo riguardo Aristotele suggerisce le modalità discorsive più opportune per attirare l'attenzione del pubblico e per conservarla, così come indica quale sia il tempo giusto – ἑὐκαιρον – per controbattere le tesi dell'avversario (1418b40).

Nel trattato sono presenti anche tracce dell'uso formale di *kairos*, che fa riferimento ai contenuti del discorso e alle loro modalità di presentazione. Così nel cap. 22 del libro II (1396b5), dedicato alla costruzione degli entimemi, cioè i sillogismi retorici, Aristotele afferma che il retore deve avere a disposizione, su ogni soggetto, le argomentazioni sui dati possibili e più opportuni (περὶ τῶν ἐπικαιροτάτων). Sulle questioni che si presentano all'improvviso ecco anche qui il richiamo alla necessità di parlare ἐξ ὑπογύου, all'impronta: occorre selezionare subito le proposizioni che si considerano maggiormente adatte ai temi in discussione. Si notano le somiglianze con il metodo suggerito da Alcideamante, anche se il suo scritto non delinea un vero e proprio metodo per il reperimento delle argomentazioni, diversamente da quanto avviene nella *Retorica*, che ne elenca tutto il repertorio in relazione a ciascuno dei tre generi retorici. Nel cap. 7 del libro III, poi, Aristotele discute dell'uso opportuno o inopportuno dei vari elementi linguistici e utilizza l'espressione τὸ εὐκαιρῶς ἢ μὴ εὐκαιρῶς χρῆσθαι (1408b1), facendo riferimento a un valore di *kairos* che sembra coincidere con il πρέπον, l'adeguatezza, riguardo al tipo di discorso e alla *lexis*, cioè alla modalità stilistica, appropriata al soggetto in discussione.

Partendo proprio dalle considerazioni relative alle espressioni appropriate, Aristotele arriva a formulare una distinzione fondamentale, che sembra costituire una precisa presa di posizione nel dibattito che, come si è visto, contrappone i fautori del discorso orale a quelli del discorso scritto. Nel cap.12 del libro III della *Retorica* (1413b8-22) introduce infatti la distinzione tra λέξις γραφική e λέξις ἀγωνιστική, cioè tra lo stile del discorso scritto e quello usato nei dibattiti: la comunicazione scritta – afferma – è la più precisa (ἀκριβεστάτη), mentre quella che si inserisce nel vivo delle discussioni, non a caso definita agonale, perché finalizzata a riportare la vittoria come nelle vere e proprie competizioni, e che più sotto si specifica come δημηγορική, è certamente meno attenta all'accuratezza dello stile perché deve spingere all'azione.²⁶ Aristotele aggiunge che, se i discorsi accuratamente scritti vengono pronunciati nei dibattiti, appaiono insignificanti e se, al contrario, i discorsi tenuti nel vivo delle discussioni vengono letti, sembrano scritti non da retori, ma da persone incompetenti. Alla luce di queste considerazioni, Alcidemante e Isocrate si collocano in ambiti diversi, valorizzando, rispettivamente, il *kairos* temporale-situazionale e quello stilistico-letterario.²⁷

²⁶ Sempre in questo capitolo, a 1414a8-11, Aristotele paragona la λέξις δημηγορική, lo stile dei discorsi d'Assemblea, alla σκιαγραφία, un tipo di pittura solitamente definito a chiaroscuro, ma che, secondo le più recenti interpretazioni, indica un tratto 'impressionistico' che ottiene particolari effetti ottici attraverso la mescolanza dei colori (cfr. Keuls 1975): una pittura di cui si ha una visione d'insieme guardandola da una certa distanza.

²⁷ Isocrate è citato più volte nella *Retorica*. Tutte le citazioni sono raccolte da Veteikis 2011. In particolare, nel libro III, 7, 1408b15-19 Aristotele sottolinea il carattere poetico dello stile isocrateo. Nella *Retorica* si menziona anche Alcidemante, cui viene imputata la «freddezza nello stile» (τὰ ψυχρά), dovuta all'uso eccessivo di parole composte, perifrasi e metafore (III, 3): queste critiche, che fanno riferimento a opere per noi perdute, mostrano che Alcidemante aveva composto discorsi secondo il modello gorgiano.

7. *Il Fedro di Platone: il kairos e l'anima*

Una concezione del tutto peculiare del *kairos* retorico è proposta dal *Fedro* di Platone. Dal confronto critico con la retorica sofistica, di cui sono testimonianza il *Protagora* e soprattutto il *Gorgia*, emerge da una parte la consapevolezza della potenza del discorso persuasivo e dall'altra la necessità di rifondarlo su nuove basi. Il progetto di una nuova retorica è al centro del *Fedro*: in questo dialogo complesso, spesso ritenuto privo di unità, il filo conduttore è rappresentato dalla riflessione sui discorsi, che dalla critica alla retorica tradizionale, rappresentata da Lisia, approda alla fondazione di un nuovo metodo.²⁸

A connotare la pratica dei discorsi che Platone intende inaugurare è un termine preciso, *ψυχαγωγία*, che sembra costituire una nuova coniazione, ricalcata sul verbo *ψυχαγωγεῖν*, utilizzato per indicare l'evocazione delle anime dall'Ade²⁹ e, metaforicamente, per designare l'effetto coinvolgente della poesia sul pubblico.³⁰

Questo vocabolo ricorre solo due volte nel dialogo, entrambe nelle pagine conclusive, ma con un valore differente in ciascuno dei due passi. La prima occorrenza, a 261a, si riferisce alla pratica dei discorsi che si tengono nelle sedi politiche e istituzionali della città. Discutendo di questo tipo di retorica, Socrate chiede a Fedro se non si tratti di una certa *ψυχαγωγία*, cioè di una tecnica capace di condurre le anime tramite i discorsi. Qui il termine possiede un carattere negativo, perché evoca la fascinazione, la *γοητεία*, che Gorgia, come si è visto, attribuiva alle proprie parole, un coinvolgimento emotivo che Socrate estende a tutta la pratica retorica.

²⁸ Le tappe di questo percorso sono efficacemente illustrate da Asmis 1986.

²⁹ Il coro, nei versi 1553-1564 degli *Uccelli* di Aristofane, descrive Socrate che evoca le anime dei morti sulle rive di una palude nel paese degli Sciapodi, con modalità simili a quelle usate da Odisseo nella *Nekyia*. Si tratta di una parodia che fa riferimento alla centralità attribuita da Socrate all'anima. Anche Platone utilizza *ψυχαγωγεῖν*, nel senso di evocare le anime dei morti: cfr. *Leggi* X, 909b, dove sono gli empi a far credere di poter compiere questa azione. In *Timeo* 71a è definito *ψυχαγωγεῖν* l'effetto di fascinazione che la parte desiderativa dell'anima esercita tramite la produzione di immagini fantasmatiche.

³⁰ Così in Isocrate, *Evagora* 10 e *A Nicocle* 49, in riferimento all'effetto ottenuto dai poeti.

La seconda occorrenza di *ψυχαγωγία*, a 271c, si colloca alla conclusione dell'argomentazione con cui Socrate mostra a Fedro che a questa nozione non solo si può attribuire un significato positivo, ma che addirittura deve essere utilizzata per definire la vera retorica. La prima condizione per questo mutamento di prospettiva è l'effettiva conoscenza dell'oggetto su cui il discorso agisce, e cioè l'anima. Come Platone scrive a 271a-b, occorre sapere se essa è per natura una e omogenea (ὁμοιον) oppure, come avviene per i corpi, multiforme (πολυειδές). Platone non chiarisce quale significato occorra attribuire alla multiformità psichica, se cioè ci si debba riferire alle parti dell'anima, a quella struttura tripartita descritta in questo stesso dialogo tramite l'immagine della biga alata (246a-d), oppure ai rapporti tra tali parti, che danno luogo a differenti tipi di caratteri. Il seguito della trattazione fa propendere per questa seconda ipotesi, anche se è possibile conciliare i due punti di vista: le difformità tra i vari tipi di anima dipendono dalla disposizione che si instaura tra le componenti psichiche, la cui conoscenza rimane comunque fondamentale.³¹

La rassegna dei differenti εἶδη dell'anima consente di comprendere come essa, per sua natura, agisca e su chi agisca, e cosa essa subisca e per opera di chi. Alla luce di quanto si legge a 270b, all'anima si somministrano discorsi e regole di condotta (λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους), da cui è influenzata e che al contempo inducono all'azione: ne dipendono la persuasione e l'acquisizione delle virtù.

Su queste basi, occorrerà connettere a ciascun tipo di anima i discorsi adeguati. La nuova retorica psicagogica non si indirizza a quel vasto e indifferenziato pubblico delle Assemblee o dei tribunali, bensì all'individuo. Chi possiede la conoscenza delle anime è in grado di cogliere non solo i *kairoi*, i tempi, i momenti in cui parlare o tacere, ma anche l'εὐκαιρία e l'ἀκαιρία, l'opportunità o meno, di utilizzare un certo genere di discorso. A questo proposito Platone cita quella pluralità di modalità espressive – gli stili conciso, commovente, enfatico –

³¹ Per questa interpretazione cfr. Centrone 1998, XXIV-XXV. Robin 1933, CL sostiene che Platone si riferisce ai rapporti tra le parti dell'anima, diversi da soggetto a soggetto, che danno luogo alla molteplicità dei caratteri, in base a un principio analogo a quello con cui i medici distinguono i vari temperamenti. Cfr. anche Hackforth 1952, 147.

che sono state analizzate criticamente nella precedente rassegna dei procedimenti inventati e adottati dai professionisti della retorica, e che ora possono essere riprese e applicate utilmente nell'ambito della retorica psicagogica.³²

La necessità del ricorso a queste diverse strategie discorsive è confermata in una delle pagine conclusive del *Fedro*, in quella sorta di ricapitolazione, fatta da Socrate, riguardo alla corrispondenza tra anime e discorsi: a un'anima variegata, ποικίλη, occorre indirizzare e armonizzare (διακοσμεῖν) discorsi variegati, mentre su un'anima semplice hanno effetto i discorsi semplici. Platone non chiarisce ulteriormente questa sua asserzione. Se ci si riconduce alla tripartizione psichica teorizzata in questo dialogo, si può pensare che sia considerata semplice l'anima in cui l'elemento razionale è dominante, mentre sarebbero variegati tutti i tipi di anima in cui prevalgono, secondo modalità differenti, le altre due componenti.³³ Per quanto riguarda i discorsi che si devono correlare a ciascuno di questi tipi, l'anima governata dal principio razionale è persuasa da un discorso semplice, ἀπλοῦς, quale è quello strutturato secondo il metodo dialettico teorizzato proprio qui, nel *Fedro*, mentre alle altre componenti psichiche è necessario rivolgersi con strategie discorsive che si adattino alla loro natura. La parte aggressiva potrà essere contenuta tramite l'incoraggiamento a seguire la razionalità, in nome del senso dell'onore, mentre sarà necessario tenere a freno con l'ammonizione quella desiderativa per evitarne la dismisura.

Il progetto del *Fedro* non fa che codificare, tramite una precisa elaborazione teorica, quelle pratiche discorsive che Platone mette in opera nei suoi scritti, a partire da questo stesso dialogo in cui sono adottati molteplici registri argomentativi,³⁴ ben consapevole che la

³² 266d- 269c. Sulla funzione di questa analisi cfr. Tordesillas 2007, 301-303.

³³ Rowe 1986, 212-213 cita, riguardo alla semplicità dell'anima, quanto Socrate dice di se stesso a 230a, l'unico passo del *Fedro* in cui Platone applica la nozione di semplicità a un individuo, collegandola al possesso di una natura divina. Quanto alle anime variegata, il riferimento più immediato è alla descrizione della democrazia nel libro VIII della *Repubblica*, in cui si impone l'anarchia dei desideri, paragonata a un mantello variopinto, ricamato con tutti i tipi di carattere (557c).

³⁴ Cfr. Robin 1933, C-CLI, n.1, che cita altri esempi di adeguamento del discorso al carattere del destinatario: dal discorso indirizzato, nel *Gorgia*, da Socrate a Callicle, dominato da ogni genere di dismisura, a tutta la gamma di procedimenti discorsivi –

persuasione è – come insegna la retorica professionale – la componente essenziale di ogni comunicazione.

8. Conclusioni

Come emerge dalla rassegna che è stata condotta, il *kairos* è una presenza costante nella retorica greca tra il V e il IV secolo, sia nella concreta pratica del discorso sia nelle riflessioni sulla sua natura e sulla sua rilevanza ai fini dell'efficacia dei *logoi*.

Benché le testimonianze al riguardo siano tarde, sembra innegabile che la centralità del *kairos* retorico sia stata individuata e valorizzata dai Sofisti, e soprattutto da Gorgia, la cui influenza è ravvisabile nei retori del IV secolo. Sono infatti suoi discepoli sia Alcidemante sia Isocrate, protagonisti di una polemica che li vede sostenitori, ciascuno, di uno dei due diversi valori assegnati al *kairos* dal loro maestro: da una parte la capacità di improvvisare e di padroneggiare il *kairos* situazionale nelle sedi pubbliche, dall'altra l'uso di un *logos* che, come in Gorgia, avvince l'ascoltatore con la perfezione dello stile, simile a quello della poesia.

Se Isocrate compone discorsi politici fittizi, finalizzati a esibire la sua bravura, le demagogie di Demostene costituiscono la più chiara testimonianza di una retorica politica che assume il *kairos* come la circostanza presente e drammatica, in un clima di guerra.

La rassegna si chiude con due filosofi: Aristotele e Platone. Il primo, autore della *Retorica*, un trattato che recupera e sistematizza tutto il sapere sul discorso dagli esordi al suo tempo, non riserva una trattazione particolare al *kairos*, ma sottolinea più volte, tramite la nozione di εὐκαιρον, la necessità che il discorso, che nella città ha sempre un carattere civico e politico, si strutturi tramite le argomentazioni più adeguate per ottenere la persuasione dei cittadini. Con Platone il riconoscimento della potenza persuasiva del discorso approda alla formulazione di un modello di retorica filosofica capace di farsi a tutti gli effetti psicagogia: in questo quadro il *kairos* è preposto all'individuazione sia dei tempi sia delle modalità con cui il *logos* agisce sui vari tipi di anima. Non più indirizzato all'insieme dei cittadini come

dimostrazione dialettica, esortazione, mito ecc. – nel *Fedone*.

il discorso politico che risuona nella città, ma al singolo individuo, il *logos* diviene in tal modo funzionale alla comunicazione dei veri valori e della virtù.

Bibliografia

- Asmis, E. [1986], *Psychagogia* in Plato's *Phaedrus*, in: *Illinois Classical Studies* 11, 153-172.
- Asmonti, L. [2003], *Do-or-die*: significati di *kairos* nelle orazioni di Demostene, in: *La parola del passato* 58, 275-291.
- Avezzi, G. (ed.) [1982], Alcidamante. *Orazioni e frammenti*. Testo, introduzione, traduzione e note, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Centrone, B. (ed.) [1998], *Platone. Fedro*, trad. di P. Pucci, introduzione e note di B. Centrone, Roma/Bari, Laterza.
- Cole, T. [1991], *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press.
- Edwards, M. [2007], Alcidas, in: I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden (MA)/London, Blackwell, 47-57.
- Engnell, R.A. [1973], Implication for Communication of the Rhetorical Epistemology of Gorgias of Leontini, in: *Western Journal of Speech Communication* 37, 175-184.
- Enos, R.L. [1976], The Epistemology of Gorgias' Rhetoric: a Re-Examination, in: *Southern Speech Communication Journal* 42, 35-51.
- Enos, R.L. [2001], Inventional Constraints of the Technographers of Ancient Athens: A Study of *kairos*, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin, (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY Press, 77-88.
- Gastaldi, S. [1981], La retorica del IV secolo tra oralità e scrittura: "Sugli scrittori di discorsi" di Alcidas, in: *Quaderni di Storia* 14, 189-225.
- Gastaldi, S. [2000], La città *σώφρων* di Isocrate: riforma politica e rinnovamento morale, in: M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico*

- e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, La città del sole, Napoli, 425-457.
- Gentili, B. [1990], Il *De compositione verborum* di Dionigi di Alicarnasso: parola, metro e ritmo nella composizione letteraria, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 36, 7-21.
- Hackforth, R. (ed.) [1952], *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kennedy, G.A. [1963], *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- Keuls, E. [1975], *Skiagraphia* Once Again, in: *American Journal of Archeology* 79 (1), 1-16 (poi in Ead., *Painter and Poet in Ancient Greece. Iconography and Literary Arts*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1997, 107-144).
- Kinneavy, J.L., Eskin, C.R. [2000], *Kairos* in Aristotle's *Rhetoric*, in: *Written Communication* 17, 432-444.
- Kraus, M. [1994], Enthymem, in: G. Ueding, (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2 (BIE-EUL), Tübingen, Niemeyer, coll. 1197-1222.
- Nicolai, R. [2004], *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a. C. e i nuovi generi della prosa*, Seminari Romani di Cultura Classica 7, Roma, Quasar.
- Noël, M.-P. [2009], Painting or Writing Speeches? Plato, Alcidamas, and Isocrates on Logography, in: L. Pernot (ed.), *New Chapters in the History of Rhetoric*, Leiden/Boston, Brill, 91-107.
- Piazza, F. [2000], *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Novecento.
- Poulakos, J. [2002], *Kairos* in Gorgias' Rhetorical Compositions, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY Press, 89-96.
- Robin, L. (éd.) [1933], *Platon. Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rostagni, A. [1922], Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica, in: *Studi Italiani di Filologia classica* 2, 148-201 (poi in Id., *Scritti minori. I. Aesthetica*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1955, 1-59).
- Rowe, C.J. (ed.) [1986], *Plato. Phaedrus*, Warminster, Aris & Phillips.

- Sarini, I. (ed.) [1998], Demostene. *Orazioni*, Milano, Rizzoli.
- Schiappa, E. [1995], Gorgia's Helen Revisited, in: *Quarterly Journal of Speech* 81, 310-324.
- Schiappa, E. [1999], *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven/London, Yale University Press.
- Sipiora, P., Baumlin, J.S. (eds.) [2002], *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY Press.
- Süss, W. [1910], *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, Teubner.
- Tordesillas, A. [2007], Anima e anime. Platone e la psicagogia, in: M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 293-306.
- Trédé, M. [1992], Kairos. *L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck.
- Tulli, M. [1990], Sul rapporto di Platone con Isocrate: profezia e lode di un lungo impegno letterario, in: *Athenaeum* 78, 403-422.
- Usher, S. [2010], *Eurhythmia* in Isocrates, in: *The Classical Quarterly* 60, 82-95.
- Vallozza, M. [1985], Καῖρός nella teoria retorica di Alcідamante e Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 21, 119-123.
- Veteikis, T. [2011], References to Isocrates in Aristotle's *Art of Rhetoric*, in: *Literatūra* 53, 7-40.
- Wersdörfer, H. [1940], *Die ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie*, Leipzig, O. Harrassowitz.
- Willem-Auverlot, S. [2002], Le risque dans la stratégie. Le «kairos» chez Thucydide, in: *Atala* 5, 29-45.

Discourse and Occasion: the *kairos* in Greek Rhetoric between the Fifth and Fourth Centuries B.C.

Keywords

kairos; Greek rhetoric; Gorgias; Alcidas; Isocrates; Demosthenes; Aristotle; Plato

Abstract

This article analyses the role of the *kairos* in Greek rhetoric between the 5th and 4th centuries BC. The *kairos* is a complex and elusive notion. It is first and foremost the right time to deliver a speech, but the term also indicates the appropriateness of the arrangement of a speech and its brilliant style, which is achieved through the careful search for words, choosing them for their phonic and rhythmic pleasantness. The investigation starts with the Sophists and especially Gorgias and then analyses how the *kairos* is understood and used by 4th century rhetoricians such as Alcidas, Isocrates, and Demosthenes. The survey ends with Aristotle and Plato. Aristotle, in the *Rhetoric*, does not explicitly formulate a theory of *kairos* but underlines the importance of both the choice of the appropriate time to deliver a speech and the use of proper language. Finally, the paper analyses the concept of rhetoric as psychagogy in Plato's *Phaedrus*: in his theory of philosophical rhetoric, the *kairos* indicates the right time and also the best ways with which discourse addresses different types of souls to direct them to virtue.

Silvia Gastaldi
Università di Pavia, Italy
E-mail: silvia.gastaldi@unipv.it