

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY

11

DEZ 2011

ISSN 2079-7567
eISSN 2183-4105

Established 1989
<http://platosociety.org/>

PLATO JOURNAL

Société Platonicienne
Internationale
Associazione Internazionale
dei Platonisti
Sociedad Internacional
de Platonistas
Internationale
Platon-Gesellschaft

LE REMODELAGE POLITIQUE DE L'*OIKOS* DANS LA
REPUBLIQUE
DE LA FAMILLE AU MODELE FAMILIAL, DE L'ECONOMIE
DOMESTIQUE A L'ECONOMIE POLITIQUE

Étienne HELMER
Université de Porto Rico

Beaucoup estiment que la cité juste élaborée par Platon dans la *République* se fonde sur l'abolition de l'*oikos*, terme désignant à la fois la famille et l'unité de production et de consommation des biens nécessaires à la vie. Pour Carlo Natali par exemple, Platon veut dans ce dialogue « éliminer la maison », et « dit explicitement que [...] l'abolition de l'*oikos* [...] découle de l'égalité des tâches des femmes »¹. Leo Strauss parle lui aussi de « l'abolition de la famille », tout comme Allan Bloom selon qui, au livre V, « la famille est abolie »².

Toutefois, contrairement à ce qu'affirment ces commentateurs, l'abolition n'est pas le dernier mot de Platon sur l'*oikos* dans la *République* : il ne le fait pas disparaître de la cité juste mais le transforme. Pour comprendre cette transformation, il faut rappeler que l'*oikos* est à ses yeux le lieu d'un double attachement affectif, d'un double désir possessif tourné vers les membres de la famille d'un côté, vers la richesse accumulée dans et par l'*oikos* de l'autre. Ce sentiment est ambivalent : il met en jeu une force affective très puissante, qui pourrait servir de ciment à la cité si elle pouvait être transférée aux relations entre les citoyens ; mais il favorise aussi la valorisation du particulier et du privé au détriment du commun, et constitue par là une source de conflits dans la société. Comment donc tirer parti de l'aspect positif de ce sentiment sans pâtir de son aspect négatif ?

¹ « L'élimination de l'*oikos* dans la *République* de Platon », in *Études sur la République*, M. Dixsaut (dir.), avec la coll d'A. Larivée, Vol. I, Paris, Vrin, 2005, p. 221 et p. 213.

² *La Cité et l'Homme*, trad. fr., Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 264 ; *La Cité et son Ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. fr., Paris, Le Félin, 2006, p. 127.

Pour ce faire, Platon fait subir à l'*oikos* un remodelage qui consiste à séparer sa dimension familiale de sa fonction strictement économique, en transformant la première et en éliminant la seconde. D'une part, en effet, il n'abolit ni la structure ni la nature du lien familial propre à l'*oikos*, c'est-à-dire le lien de parenté et la relation affective forte qu'il comporte : il en déplace et en étend le champ d'application pour en faire un instrument d'unification politique. D'abord mobilisé à titre *métaphorique* pour penser les rapports entre les différents groupes de la cité au livre III, ce lien est ensuite utilisé au livre V comme un véritable *modèle* pour définir les rapports des gardiens entre eux et renforcer leur unité, dont dépend celle de la cité tout entière. Mais, d'autre part, pour que ce lien affectif puisse s'exercer pleinement à cette échelle, il faut qu'il soit exclusif de l'autre sentiment d'attachement propre à l'*oikos*, celui qui a pour objet la richesse matérielle et qui est générateur de concurrence et de discorde entre les *oikoi* particuliers. Le transfert du modèle familial au niveau politique suppose donc l'élimination de l'*oikos* comme unité de production économique privée, tournée vers l'expansion et la concurrence, au profit d'une économie pensée à l'aune de la cité tout entière.

Pour montrer comment, dans la *République*³, Platon convertit ainsi la force antipolitique de l'*oikos* en instrument d'unification de la cité juste, je rappellerai d'abord ce qu'était l'*oikos* à son époque, en soulignant ses deux dimensions, familiale et économique. J'exposerai ensuite les critiques qu'il lui adresse et en quoi il y voit une force antipolitique. Pour finir, j'expliquerai comment il le remodèle afin de le mettre au service de l'unité de la cité.

1. L'*oikos* à l'époque de Platon

À l'époque de Platon, l'*oikos* désigne à la fois le domaine agricole destiné à la satisfaction des besoins de la famille qui vit sur ce domaine, et cette famille elle-même, au sens large de « tous les gens de la maison avec leurs biens [...] », y compris les esclaves⁴. Ces deux composantes sont unies par la dimension morale de l'*oikos* comme foyer de valeurs régissant à la fois la production du nécessaire et les rapports humains. Pour comprendre le déplacement que Platon lui fait subir, il

³ Malgré une solution différente, le projet est le même dans les *Lois* V, 739c1-d3.

⁴ M. I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, [1956], Paris, Le Seuil, 2002, p. 69. Voir R.J. Littman, « Kinship in Athens », *Ancient Society*, N°10, 1979, p. 13.

faut souligner trois de ses aspects, qui nous sont connus par deux sources principales : les recherches menées par des historiens contemporains sur la base de découvertes archéologiques, et l'*Économique* de Xénophon. Dans cet ouvrage, Socrate s'entretient d'abord directement avec Critobule (I-VI), puis lui rapporte un entretien qu'il a eu avec Ischomaque sur la meilleure façon d'administrer son *oikos* (VI-XXI). Sans condamner l'art *oikonomique* en tant que tel, Socrate pointe dans les propos d'Ischomaque les dangers potentiels que cet art recèle pour la vie éthique. Il faut donc supposer que la présentation qu'Ischomaque fait de l'*oikos* est couramment admise à l'époque pour que la pratique qui l'entoure fasse l'objet des remarques critiques de Socrate.

S'enrichir

Pour certains historiens, la finalité économique de l'*oikos* était bien souvent la richesse et non la simple subsistance⁵. Le type de l'*homo politicus* forgé par M. Weber et utilisé par M.I. Finley pour penser « l'Homme grec » a contribué à occulter l'existence parallèle, dès l'époque classique, d'une rationalité économique tournée vers la recherche du profit, sans qu'il faille y voir pour autant une mentalité capitaliste ou une conduite oublieuse des valeurs éthiques : certains hommes agissaient en investisseurs rationnels, calculant, avant de se lancer, le rapport entre les risques liés à leurs projets et leurs bénéfices supposés. Si l'agriculture offrait de plus faibles profits que la vente et la location d'esclaves, et que l'exploitation des concessions minières, ces profits n'étaient pas négligeables pour autant, et l'*oikos* en constituait la base productive⁶.

Ce souci d'enrichissement apparaît aussi dans l'*Économique*. Comme Critobule, Ischomaque aime la richesse⁷. Il y voit un instrument lui permettant, « en rendant un culte magnifique aux dieux, en secourant [ses] amis dans le besoin, en contribuant de tout [son] pouvoir à l'embellissement de la ville »⁸, de se gagner honnêtement une réputation de *kalos kagathos*. Ses efforts acharnés

⁵ « Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens », P. Christesen, *Greece & Rome*, Vol. 50, No. 1, April 2003, p. 31-56.

⁶ *Ibid.* p. 46 et 52.

⁷ *CEc.* XI, 8. Voir aussi dans ce sens les analyses de Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970, p. 113, et 179-180.

⁸ *CEc.* XI. 9.

pour accroître son *oikos* témoignent toutefois moins d'une quête de la vertu véritable, fondée sur l'intelligence, que d'une passion presque tyrannique pour la respectabilité sociale⁹. Aux yeux du Socrate de Xénophon comme de celui de Platon, une telle attitude révèle un manque de maîtrise de soi, et c'est donc une source bien fragile de la conduite éthique.

Une polis miniature

Selon Ischomaque, la différence entre la cité et l'*oikos* n'est pas de nature mais de degré : l'*oikos* est une cité miniature. Ainsi, un bon maître d'*oikos* doit s'inspirer des lois de Dracon et de Solon pour savoir comment diriger ses esclaves¹⁰. La femme, elle, doit s'y conduire en « reine des abeilles » qui donne des ordres aux esclaves domestiques, et en « gardienne de ses lois » qui veille à la stricte application de ses prescriptions¹¹.

Cette identité des communautés politique et domestique implique celle des pouvoirs qui s'y exercent. Selon Ischomaque, il y a en effet « une aptitude à commander commune à tous les genres d'activités, agriculture, politique, économie domestique, conduite de la guerre »¹². Le commandement est un art un, s'exerçant de la même façon dans tous les domaines, et dont le commandement militaire est le modèle¹³.

La division sexuelle des tâches

Enfin, à l'époque de Platon, l'*oikos* est organisé selon un principe de division sexuelle des tâches, fondé sur des motifs à la fois « naturels » et coutumiers : aux femmes les tâches intérieures, notamment le tissage, aux

⁹ G. Danzig, « Why Socrates was not a farmer. Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue », *Greece & Rome*, vol. 50, N°1, 57-76, April 2003, en particulier p. 69.

¹⁰ *Œc.* XIV, 6-8.

¹¹ *Œc.* VII, 16-43 ; IX, 14-15. L'image de l'abeille a dès cette époque une signification politique : par exemple Platon, *Pol.* 293d6.

¹² *Œc.* XXI, 2. Voir aussi XIII, 5. Voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 200.

¹³ Voir l'exemple de Cyrus et des officiers agricoles qui dépendent de lui, *Œc.* IV, 4-17 ; *Cyr.* VIII 1, 13-15 ; et la référence au commandement militaire pour les fonctions de femme dans l'*oikos*, IX, 15.

hommes – outre la politique – les tâches extérieures, comme les travaux des champs, cette division ayant pour critère la force physique requise dans les deux cas¹⁴. Certains personnages de Platon partagent cette vision des choses : pour Ménon, « la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de la cité [...] et la vertu d'une femme à bien gérer sa maison, à veiller à son intérieur, à le maintenir en bon état et à obéir à son mari »¹⁵.

2. L'*oikos* dans la *République* : une institution antipolitique

Dans la *République*, Platon souligne la menace que représentent ces trois caractéristiques de l'*oikos* pour l'unité de la cité.

La richesse de l'oikos contre l'unité de la polis

Le désir de richesse animant l'*oikos* comporte, pour Platon, le risque d'être illimité, de manquer de mesure. Cet appétit est en effet la manifestation la plus répandue de la *pleonexia*, cette tendance concurrentielle à vouloir avoir davantage que les autres et que « toute nature poursuit comme un bien »¹⁶, comme l'illustre l'histoire de Gyges¹⁷. Il est donc difficilement compatible avec la modération que réclame la conduite éthique¹⁸, et aboutit nécessairement au conflit des intérêts privés, à la disparition de l'idée même d'intérêt commun, et à la dissension (*stasis*) dans la cité : « car l'intérêt général rassemble, tandis que l'intérêt particulier déchire les cités¹⁹. »

¹⁴ *CEc.* VII, 22-23.

¹⁵ *Men.* 71e1-7.

¹⁶ *Rép.* II, 359c4-5. Voir J. Gutglueck, « From *pleonexia* to *polupragmosunè*. A conflation of possession and action in Plato's *Republic* 349b-350c », *American Journal of Philology*, vol. 109, N°1, 1988, p. 20-39, en particulier, p. 25-26.

¹⁷ *Rép.* II, 359b-360d.

¹⁸ *Rép.* IV, 430d *sq.*

¹⁹ *Lois*, IX, 875a1-6.

Ce danger est encore plus grand quand il s'agit des futurs dirigeants de la cité. Le souci de l'*oikos* corrompt leur engagement dans la politique véritable, celle qui repose sur la philosophie et se soucie de l'intérêt commun. Cette corruption des gardiens peut se produire durant leur période de formation :

« ceux qui s'attachent à présent à la philosophie, et qui sont des adolescents à peine sortis de l'enfance, attendant le moment de s'occuper de la gestion de la maison (*oikonomia*) et de gagner de l'argent, la quittent à peine ils se sont approchés de la partie la plus difficile de cette activité²⁰. »

Mais elle peut aussi survenir durant l'exercice de leurs fonctions, entraînant ainsi leur propre désastre et celui de toute la cité :

« dès qu'eux-mêmes auront acquis un terrain privé (*gèn idian*), des maisons (*oikias*), et des monnaies en usage, ils seront administrateurs de maisons (*oikonomoï*) et cultivateurs, au lieu d'être des gardiens, et ils deviendront les maîtres hostiles et non plus les alliés des autres citoyens²¹. »

La polis n'est pas un grand oikos

La véritable *polis* ne peut donc, pour Platon, être vue comme un *oikos* à grande échelle, ni le bon politique assimilé à un *oikonomos* tel que l'a défini Ischomaque. La meilleure cité est en effet pour Platon celle dont l'unité est la plus grande, et dont les citoyens partagent des valeurs communes grâce au travail d'unification réalisé par l'art politique authentique. Socrate préconise ainsi que la cité s'accroisse « tant que, en s'accroissant, elle persiste à être une, mais pas au-delà », de sorte qu'elle ne soit « ni petite ni apparemment grande, mais qu'elle soit en quelque sorte suffisante et une »²². A ses yeux, on ne gouverne donc pas la cité comme on administre un domaine : l'*oikos* est une institution fondée sur l'accroissement et fomentant la division, alors que la *polis* juste réclame l'unité et la communauté.

²⁰ *Rép.* VI, 497e6-498b1.

²¹ *Rép.* III, 417a6-b5.

²² *Rép.* IV, 423b9-10 ; c3-4. Cf. le paradigme de l'unification du tissu politique dans le *Politique*, 310e5-311a2.

La famille et les femmes contre la cité

Enfin, on l'a vu, l'*oikos* est aux yeux de Platon un lieu affectif où s'élabore un sentiment d'attachement exclusif au privé et au particulier, qui a pour objet aussi bien les choses que les membres de la famille, et qui se construit contre son contraire, contre le sentiment d'appartenance à une communauté dépassant les intérêts particuliers²³. C'est pourquoi Socrate estime nécessaire de trouver une solution pour préserver la cité « de la dissension interne, de tout ce qui, à cause de la possession de biens matériels, d'enfants et de parents fait que des hommes sont en dissension »²⁴. Ce repli sur soi dont l'*oikos* est le centre est très net, par exemple, chez les timocrates qui, pour jouir de leurs richesses en privé, se retranchent derrière les enceintes de leurs maisons²⁵. Plus généralement, il est le fait de tous les acteurs domestiques, et des femmes en particulier qui, dans les cités mal constituées, n'ont pas accès à la vie publique et sont confinées dans les maisons en raison de la division des tâches exposée plus haut. Aussi ce mouvement centripète qu'elles initient se double-t-il d'un mouvement centrifuge : soustraites au monde commun de la *polis*, elles ne l'envisagent que comme une extension du monde privé et contribuent ainsi à sa ruine, comme lorsqu'elles incitent fils et maris à s'enrichir et à étendre l'*oikos* au détriment de la *polis* afin d'en retirer pour elles-mêmes une plus grande visibilité sociale²⁶.

3. L'*oikos* politisé de la République

En tant qu'unité économique et que famille, l'*oikos*, on le voit, est l'ennemi de la cité juste. Mais Platon ne l'abolit pas pour autant de la République : il le transforme en un instrument d'unification politique, en détournant sa force d'accaparement matériel et affectif au profit de la cité. Il lui ôte pour cela sa fonction économique et ne lui conserve, en l'étendant, que sa dimension familiale.

²³ Dans les *Lois*, pour résoudre cette même difficulté, le législateur invite les citoyens à se considérer comme appartenant à la cité avant d'appartenir à leur famille, *Lois* VII, 804d5-6 ; XI, 923a6-b1.

²⁴ *Rép.* V, 464d9-e2. Je souligne.

²⁵ *Rép.* VIII, 548a5-b3.

²⁶ *Rép.* VIII, 549c8-e1.

La richesse : limites et interdiction

En ce qui concerne le groupe des producteurs de la cité de la *République*, on peut supposer, faute d'indications précises à leur sujet, que leur enrichissement sera limité dans la cité juste, au nom de son unité²⁷. Le silence sur l'*oikos* dans le récit de la naissance économique de la cité laisse penser aussi que Platon transfère les fonctions économiques à la cité précisément pour empêcher cette expansion concurrentielle des *oikoi*²⁸.

Les choses sont plus claires avec les gardiens, auxiliaires ou dirigeants. Leur unité conditionnant celle de la cité tout entière, il leur est interdit de posséder quoi que ce soit, pour empêcher dans leur groupe les débordements conflictuels du désir de richesse. Ils doivent se plier à une vie matérielle commune²⁹, et recevoir leur « salaire », c'est-à-dire leur subsistance, de la part du groupe des producteurs³⁰, ce qui revient à les soustraire à l'*oikos* comme unité économique de production et de consommation.

La famille : métaphore puis modèle des relations politiques

Les choses sont plus complexes avec l'*oikos* envisagé comme famille. La référence à la famille apparaît une première fois dans l'épisode du « noble mensonge » : tous les membres de la cité sont frères car ils sont nés d'une même mère, la terre³¹. Pour trois raisons, cette référence est plutôt une image ou une métaphore qu'un modèle *stricto sensu* projeté sur la cité³². Cette référence à la famille est d'abord incomplète, la place du père n'étant pas évoquée, et l'on voit mal qui pourrait la remplir. Elle est ensuite provisoire, la cité entière étant, plus tard dans le texte, comparée à un individu³³. Elle est enfin symbolique, la « terre mère » renvoyant au thème classique de l'autochtonie. Il ne s'agit donc pas de dire ici que la société *est* une grande famille, comme ce sera le cas chez les gardiens, mais d'inviter ses membres à faire *comme s'ils* en étaient une. Cette référence à la

²⁷ Voir la citation correspondant à la note 22.

²⁸ *Rép.* II, 369b-373d. Dans les *Lois*, la production a lieu dans chacun des 5040 lots, mais ils ne produisent pas pour eux-mêmes mais pour toute la cité, VIII, 847e2-848c6.

²⁹ *Rép.* III, 416d3-417a6.

³⁰ *Rép.* IV, 463a10-b3.

famille a pour but de préserver l'unité de la cité malgré la nécessaire hiérarchie des groupes et la distribution des individus dans chacun de ces groupes. La parenté (*suggeneia*) politique de tous les citoyens³⁴ n'est donc pas à prendre ici au sens propre, mais en référence au lien affectif fort qu'elle évoque : en dépit de leurs différences de fonction, les citoyens doivent nourrir entre eux des sentiments fraternels pour rester unis.

Avec le groupe des gardiens en revanche, Socrate utilise la force du lien affectif de l'*oikos* et sa structure de parenté comme véritable modèle de leurs relations, avec cette différence majeure – qui constitue le déplacement que Platon lui fait subir – que les liens de parenté traditionnels ne s'appliquent plus à des individus mais à des générations entières, au point que les mères ne pourront reconnaître leurs enfants biologiques³⁵ :

« À compter du jour où l'un d'eux deviendra un promis, les rejetons qui naîtront entre le huitième et le dixième mois après, tous ceux-là il les appellera, les mâles ses fils, et les femelles ses filles, et eux le nommeront père, et de la même façon leurs rejetons il les nommera petits-enfants et eux à leur tour le nommeront grand-père (et grand-mère) ; et ceux qui seront nés pendant le moment où leurs mères et pères engendraient se nommeront sœurs et frères : et par conséquent, comme nous le disions à l'instant, ils ne toucheront pas les uns aux autres³⁶. »

Les gardiens forment donc une grande famille, structurée autour de la prohibition de l'inceste. Mais c'est une famille désormais étendue, au sens où les relations affectives liées à la parenté y sont désindividualisées et élargies avec la parenté elle-même : le sentiment de possession affective qui attache un individu à un autre y est dorénavant impossible, sa force étant détournée au profit d'un sentiment de familiarité à l'échelle du groupe entier des gardiens. Dans la cité juste, la communauté matérielle des gardiens se double ainsi d'une communauté

³¹ *Rép.* III, 414d1-415c7.

³² V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, [1947], Paris, Vrin, 1985, p. 111-117.

³³ *Rép.* V, 462c10 *sq.*

³⁴ *Rép.* III, 415a7.

³⁵ *Rép.* V, 460c8-d1.

³⁶ *Rép.* V, 461d2-e2.

familiale : il faut que « les femmes y soient toutes communes à tous les hommes, et qu'aucune ne vive en privé avec aucun ; que les enfants eux aussi soient communs, et qu'un parent ne connaisse pas son propre rejeton, ni un enfant son parent »³⁷.

Les gardiens forment ainsi une famille *unique*, au double sens du terme : c'est une famille *une* ou *unie*, et c'est la *seule* famille, et c'est précisément parce qu'elle est la seule qu'elle est une, la rivalité entre *oikoi* dénoncée par Platon dans les cités de son temps étant désormais impossible dans cette configuration nouvelle. Cette famille est ainsi rendue politique au sens où sa structure, loin de nuire à la cité, est enfin compatible avec elle et même la favorise, l'unité des gouvernants conditionnant celle de toute la cité³⁸.

Politiser les femmes

La vie commune des gardiens organisée sur le modèle d'une famille suit la « vague » qui fait accéder les femmes à la politique, en faisant d'elles des gardiennes au même titre que les hommes³⁹. En éliminant ainsi la division des tâches économiques exposée par Ischomaque, et les dangers politiques que comportait la réclusion domestique des femmes, Platon élimine donc complètement l'économie de l'*oikos* des gardiens.

Conclusion

Modeler toute la cité sur l'*oikos* serait pour Platon entraîner la cité à sa perte. Ce que Platon veut abolir dans la *République*, ce n'est toutefois pas tant l'*oikos* que le sentiment antipolitique de clôture et d'accaparement dont il est la source. Il y parvient en étendant le sentiment d'affection familiale entre individus à une plus grande échelle dans le groupe des gardiens, et en transférant l'économie de la sphère domestique à la cité tout entière. En d'autres termes, Platon maintient le modèle familial de l'*oikos* dans la cité en rendant, à mots couverts, l'économie politique.

³⁷ *Rép.* V, 457c10-d3.

³⁸ Leur discordance provoquera la dégénérescence du bon régime politique, *Rép.* VIII, 547a-c.

³⁹ *Rép.* V, 451c-457b. Voir aussi *Lois* VII, 804d6-806d3 ; 813e3-814c5.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOOM A. : *La Cité et son Ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. fr., Paris, Le Félin, 2006
- CHRISTESEN P. : « Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens », *Greece & Rome*, Vol. 50, No. 1, April 2003, p. 31-56
- DANZIG G. : « Why Socrates was not a farmer. Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue », *Greece & Rome*, vol. 50, N°1, p. 57-76
- FINLEY M.I. : *Le Monde d'Ulysse*, [1956], Paris, Le Seuil, 2002
- FOUCAULT M. : *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984
- GOLDSCHMIDT V. : *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, [1947], Paris, Vrin, 1985
- GUTGLUECK J. : « From *pleonexia* to *polupragmosunè*. A conflation of possession and action in Plato's *Republic* 349b-350c », *American Journal of Philology*, vol. 109, N°1, 1988, p. 20-39
- LITTMAN R.J. : « Kinship in Athens », *Ancient Society*, N°10, 1979, p. 5-31
- NATALI C. : « L'éliision de l'oïkos dans la République de Platon », in *Études sur la République*, M. Dixsaut (dir.), avec la coll d'A. Larivée, Vol. I, Paris, Vrin, 2005, p. 199-223
- POMEROY S.B.: *Families in classical and Hellenistic Greece. Representations and realities*, Oxford, Clarendon press, 1997
- SCHOFIELD M. : *Plato*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006
- STRAUSS L. : *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970
- STRAUSS L. : *La Cité et l'Homme*, trad. fr., Paris, Le Livre de Poche, 2005