

Diese Gesetze sind aber genau die der symbolischen Determinierung. Denn es ist klar, daß sie vor jeder wirklichen Feststellung des Zufalls liegen, wie man sich auch davon überzeugen kann, daß man die entsprechende Gesetzmäßigkeit eines Objekts je nach dem beurteilt, ob es sich dazu eignet oder nicht, eine in diesem Fall stets symbolische Reihe von Zufallswürfen hervorzubringen: indem man beispielsweise zu dieser Funktion ein Geldstück qualifiziert oder das Objekt, das man erstaunlicherweise Würfeln nennt.

Nach dieser Vorarbeit, mußten wir in konkreter Weise die von uns behauptete Dominanz des Signifikanten über das Subjekt illustrieren. Wenn das eine Wahrheit ist, dann liegt sie überall bereit, und wir müßten sie an jedem Punkt, der sich in Reichweite unseres Anblickes befindet, herausspritzen lassen können wie der Wein in Auerbachs Keller.

In dieser Weise haben wir uns die Erzählung selbst vorgenommen, aus der wir, ohne zunächst weiter zu sehen, die streitsame Überlegung über das «Grad oder Ungrad» entnommen haben: wir fanden in ihr eine Hilfe, die für einen bloßen Zufall zu halten uns unser Begriff der symbolischen Determinierung schon verbotenen müßte, und zwar selbst dann, wenn sich im Verlauf unserer Untersuchung nicht herausgestellt hätte, daß Poe, als guter Vorläufer der Forschung der kombinatorischen Strategie, die augenblicklich die Ordnung der Wissenschaften erneuert, in seiner Fiktion von einer der unsrigen analogen Ansicht geleitet worden wäre. Wir können zumindest sagen, daß das, was wir in seiner Darlegung davon zu Gespür brachten, unsere Zuhörer so sehr beeindruckte, daß wir auf ihre Bitren hin hier eine Version davon veröffentlichten.

Indem wir sie den Erfordernissen des Geschriebenen entsprechend umarbeiteten, die von denen des Sprechens verschieden sind, konnten wir nicht umhin der Bearbeitung vorzugreifen, die wir seither von den Begriffen gegeben haben, die sie damals einführte.

Dadurch hat sich die Betonung, die wir in zunehmendem Maße dem Begriff des Signifikanten im Symbol angedeihen ließen, hier retroaktiv ausgewirkt. Dessen Züge durch eine Art historische Finte im Unklaren zu lassen, wäre unseren Zuhörern, wie wir glauben, künstlich erschienen. Wir hoffen, daß durch unseren Verzicht ihre Erinnerung nicht getäuscht wird.

Übersetzt von Rodolphe Gasché

Leeds

DAS SPIEGELSTADIUM ALS BILDNER DER ICHFUNKTION¹

wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung
erscheint

Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse
in Zürich am 17. Juli 1949

Schiffen I

1973

¹ A.d.U.: *fonction du Je*. Zum Gebrauch von *Je* und *moi* vgl. Anm. 7 zu «Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht».

Der Begriff Spiegelstadium, den ich anlässlich unseres letzten Kongresses vor dreizehn Jahren eingeführt habe und der in der französischen Gruppe inzwischen allgemein verwender wird, schien es mir wert zu sein, Ihrer Aufmerksamkeit erneut empfohlen zu werden; dies um so mehr, als der Begriff geeignet ist, die Funktion des *Ich* (je), wie wir sie in der Psychoanalyse erfahren, zu verdeutlichen. Gerade unsere spezielle Erfahrung stellt uns jeder Philosophie entgegen, die sich unmit-
telbar vom *cogito* ableitet.

Vielleicht erinnern sich einige unter Ihnen an den Verhaltensaspekt, von dem wir ausgehen, und den wir mittels einer Tatsache der ver-
gleichenden Psychologie erhellen: Das Menschenjunge erkennt auf einer Altersstufe von kurzer, aber durchaus merklicher Dauer, während der es vom Schimpansenjungen an motorischer Intelligenz übertroffen wird, im Spiegel bereits sein eigenes Bild als solches. Dieses Erkennen wird signalisiert durch die illuminative Mimik des *Abta-Erlebnisses*², in dem – als einem wichtigen Augenblick des Intelligenz-Aktes – sich nach Köh-
ler die Wahrnehmung der Situation ausdrückt.

Dieser Akt erschöpft sich nicht, wie beim Affen, im ein für allemal er-
lernten Wissen von der Nichtigkeit des Bildes, sondern löst beim Kind sofort eine Reihe von Gesten aus, mit deren Hilfe es spielerisch die Be-
ziehung der vom Bild aufgenommenen Bewegungen zur gespiegelten
Umgebung und das Verhältnis dieses ganzen virtuellen Komplexes zur
Realität untersucht, die es verdoppelt, bestrebe sie nun im eigenen Kör-
per oder in den Personen oder sogar in Objekten, die sich neben ihm
befinden.

Dieses Ereignis kann – wir wissen es seit Baldwin – vom sechsten Mo-
nat an ausgelöst werden; seine Wiederholung hat – als ein ergreifendes
Schauspiel – unser Nachdenken oft festgehalten: vor dem Spiegel ein
Säugling, der noch nicht gehen, ja nicht einmal aufrecht stehen kann,
der aber, von einem Menschen oder einem Apparat (in Frankreich
nennt man ihn «*trotte-bébé*») umfassen, in einer Art jubiliatorischer
Geschäftigkeit aus den Fesseln eben dieser Stütze aussteigen, sich in
eine mehr oder weniger labile Position bringen und einen momentanen
Aspekt des Bildes noch einmal erhaschen will, um ihn zu fixieren.

Solche Aktivität behält für uns bis zum Alter von achtzehn Monaten
den Sinn, den wir ihr geben. Sie verrät nicht nur einen libidinösen
Dynamismus, der bis dahin problematisch geblieben ist, sondern auch

² A.d.U.: Deutsch im Original.

eine ontologische Struktur der menschlichen Welt, die in unsere Reflexionen über parananoische Erkenntnis eingeht.

Man kann das Spiegelstadium als eine Identifikation verstehen im vollen Sinne, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt; als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung. Daß ein Bild für einen solchen Phasen-Effekt prädestiniert ist, zeigt sich bereits zur Genüge in der Verwendung, die der antike Terminus *Imago* in der Theorie findet.

Die jubliatorische Aufnahme seines Spiegelbildes durch ein Wesen, das noch eingetaucht ist in motorische Ohnmacht und Abhängigkeit von Pflege, wie es der Säugling in diesem *infans*-Stadium ist, wird von nun an – wie uns scheint – in einer exemplarischen Situation die symbolische Matrix darstellen, an der das *Ich* (*je*) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem andern und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjektes wiedergibt.

Diese Form könnte man als *Ideal-Ich*³ bezeichnen und sie so in ein bereits bekanntes Begriffsregister zurückholen; damit würde sie zum Stamm der sekundären Identifikationen, worunter wir die Funktionen der Libido-Normalisierung verstehen. Aber von besonderer Wichtigkeit ist gerade, daß diese Form vor jeder gesellschaftlichen Determinierung die Instanz des *Ich* (*moi*) auf einer fiktiven Linie situiert, die das Individuum allein nie mehr auslösen kann, oder vielmehr: die nur asymptotisch das Werden des Subjekts erreichen wird, wie erfolgreich immer die dialektischen Synthesen verlaufen mögen, durch die es, als *Ich* (*je*), seine Nichtübereinstimmung mit der eigenen Realität überwinden muß.

Die totale Form des Körpers, kraft der das Subjekt in einer *Fata Morgana* die Reifung seiner Macht vorwegnimmt, ist ihm nur als «Gestalt» gegeben, in einem Außerhalb, wo zwar diese Form eher bestimmend als bestimmt ist, wo sie ihm aber als Relief in Lebensgröße erscheint, das sie erstarrten läßt, und einer Symmetrie unterworfen wird, die ihre Seiten verkehrt – und dies im Gegensatz zu der Bewegungsfülle, mit der es sie auszustatten meint. Solchermassen symbolisiert diese «Ge-

³ A.d.U.: Lacan übersetzte Freud's «Ideal-Ich» in diesem Aufsatz noch mit *je-idéal*. Dazu folgende Anmerkung in der Neuauflage (Berlins, 1966): «Wir lassen die Besonderheit der in diesem Aufsatz verwendeten Übersetzung des *Ideal-Ich* von Freud stehen, ohne die Gründe dafür weiter auszuführen, und fügen nur hinzu, daß wir sie nicht beibehalten haben.»

stalt» – deren Prägnanz offenbar als artgebunden zu betrachten ist, obschon ihr Bewegungsstil noch verkannt werden könnte – durch die zwei Aspekte ihrer Erscheinungsweise die mentale Permanenz des *Ich* (*je*) und präfiguriert gleichzeitig dessen entfremdende Bestimmung; sie geht schwanger mit den Entsprechungen, die das *Ich* (*je*) vereinigen mit dem Standbild, auf das hin der Mensch sich projiziert, wie mit dem Phantomen, die es beherrschen, wie auch schließlich mit dem Automaten, in dem sich, in mehrdeutiger Beziehung, die Welt seiner Produktion zu vollenden sucht.

Für die *Imagines* – wir haben des Vorrecht, zu sehen, wie ihre verschleierte Gesichter in unserer alltäglichen Erfahrung und im Halbschatten der symbolischen Wirksamkeit⁴ Konturen gewinnen – scheint das Spiegelbild die Schwelle der sichtbaren Welt zu sein, falls wir uns der spiegelartigen Anordnung überlassen, welche die *Imago des eigenen Körpers* in der Halluzination und im Traum darbietet – handle es sich nun um seine individuelle Züge, seine Gebreden oder seine Projektionen auf ein Objekt –, oder falls wir die Rolle des spiegelnden Apparates in den Erscheinungsweise des *Doppelgängers* entdecken, in denen sich psychische Realitäten manifestieren, die im übrigen sehr verschiedenartig sein können.

Daß eine «Gestalt» bildnerische Wirkungen auf den Organismus auszuüben vermag, ist durch ein biologisches Experimentieren bezeugt, das der Idee einer psychischen Kausalität derart fremd gegenübersteht, daß es sich nicht entschliefen kann, sie als solche zu formulieren. Dennoch erkennt es, daß die Reifung der Geschlechtsdrüsen bei der Tauben den Anblick eines Artgenossen unbedingt voraussetzt – wobei dessen Geschlecht keine große Rolle spielt –, und daß die gleiche Wirkung auch erzielt wird durch das Aufstellen eines Spiegels in der Nähe des Individuums, so daß es sich darin sehen kann. In ähnlicher Weise kann der Generationswechsel bei den Wanderheuschrecken von der Form des Einzelgängers zu der des Schwarms erreicht werden, indem das Individuum in einem bestimmten Stadium dem bloßen Anblick eines bewegten Bildes von einem Artgenossen ausgesetzt wird – wobei die künstlerischen Bewegungen allerdings möglichst denen ähnlich sein müssen, die der Art entsprechen. Diese Tatsachen fügen sich in eine Ordnung homomorpher Identifikation, welche in die Frage nach dem Sinn der Schönheit als einer bildenden und erogenen miteinbezogen wäre.

⁴ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *L'efficacité symbolique*, in: *Revue throsroire des religions*, Januar-März 1949.

Doch die Tatsachen der Mimikry, begriffen als heteromorphe Identifikation, interessieren uns hier nicht weniger, um so mehr als sie das Problem der Bedeutung des Raumes für den lebenden Organismus stellen; die psychologischen Begriffe scheinen mindestens so geeignet zu sein, einiges Licht in diese Dinge zu bringen, wie die lächerlichen Versuche, solche Tatsachen auf ein angeblich vorherrschendes Gesetz der Anpassung zurückzuführen. Erinnern wir uns nur an die Einblicke, die uns das Denken eines Roger Cailliois (das damals eben den Bruch mit der Soziologie, wo es entstanden war, vollzogen hatte) verschaffte, als er unter dem Begriff *psychasthénie légendaire* die morphologische Mimikry einer Zwangsvorstellung vom Raum in ihrer entrealisierenden Wirkung zuordnete.

Wir haben in der gesellschaftlichen Dialektik, welche die menschliche Erkenntnis als eine paranoische strukturiert⁵, den Grund gezeigt, der diese Erkenntnis im Kraftfeld des Begehrens autonomer macht als die des Tieres, der sie aber auch auf jenes «bißchen Realität» beschränkt, das die surrealistische Unzufriedenheit an ihr denunziert. Auch zwingen uns diese Überlegungen, in der räumlichen Befangenheit, die das Spielstradium manifestiert, beim Menschen die Wirkung einer organischen Unzulänglichkeit seiner *natürlichen* Realität anzuerkennen, die sogar jener Dialektik vorausgeht – wenn wir überhaupt dem Terminus *Natur* einen Sinn geben wollen.

Die Funktion des Spiegelstradiums erweist sich uns nun als ein Spezialfall der Funktion der *Imago*, die darin besteht, daß sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*⁶.

Aber diese Beziehung zur Natur ist beim Menschen gestört durch ein gewisses Aufspringen (*débbissance*) des Organismus in seinem Innern, durch eine ursprüngliche Zwierracht⁷, die sich durch die Zeichen von Unbehagen und motorischer Inkoordination in den ersten Monaten des Neugeborenen verrät. Das objektive Wissen um die anatomische Unvollendetheit des Pyramidalsystems und um die Remanenz gewisser organischer Flüssigkeiten des mütterlichen Körpers bestärkt, was wir als Gegebenheiten einer tatsächlichen, *spezifischen Vorzeitigkeit* der menschlichen *Geburt* formulieren.

Erinnern wir uns zwischendurch, daß diese Gegebenheit von den

⁵ Vgl. darüber Ecrits S. 111 und 180.

⁶ A.d.U.: Deutsch im Original.

⁷ A.d.U.: Im Original *Discorde* (mit großem D).

Embryologen als solche anerkannt und als *Foetalisation* bezeichnet wird; sie bestimmt den Vorrang der sogenannten höheren Nervensysteme und speziell der Hirnrinde, die ja seit den Eingriffen der Psychochirurgen als intraorganischer Spiegel zu gelten hat.

Diese Entwicklung wird erlebt als eine zeitliche Dialektik, welche die Bildung des Individuums entscheidend als Geschichte projiziert: das *Spiegelstradium* ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lokalen Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden. So bringt der Bruch des Kreises von der *Innenwelt* zur *Umwelt* die unerschöpfliche Quadratur der *Ich*-Prüfungen (*récollements du moi*) hervor.

Dieser zerstückelte Körper, dessen Begriff ich ebenfalls in unser System theoretischer Bezüge eingeführt habe, zeigt sich regelmäßig in den Träumen, wenn die fortschreitende Analyse auf eine bestimmte Ebene aggressiver Desintegration des Individuums stößt. Er erscheint dann in der Form losgelöster Glieder und exoskopisch dargestellter, geflügelter und bewaffneter Organe, die jene inneren Verfolgungen aufnehmen, die der Visionär Hieronymus Bosch in seiner Malerei für immer festgehalten hat, als sie im fünfzehnten Jahrhundert zum imaginären Zenith des modernen Menschen heraufstiegen. Aber diese Form erweist sich als greifbar im Organischen selbst, an den Bruchlinien nämlich, welche die fantasmatische Anatomie umreißen und die offenbar werden in Spaltungs- und Krampfsymptomen, in hysterischen Symptomen.

Entsprechend symbolisiert sich die *Ich*-Bildung (formation du *je*) in Träumen als ein befestigtes Lager, als ein Stadion⁸, das – quer durch die innere Arena bis zur äußeren Umgrenzung, einem Gürtel aus Schutz und Sumpfland – geteilt ist in zwei einander gegenüberliegende Kampffelder; wo das Subjekt verstrickt ist in die Suche nach dem erhabenen und fernen inneren Schloß, dessen Form – manchmal im gleichen Szenario danebengestellt – in ergreifender Weise das *Es* symbolisiert. Wir finden diese Strukturen einer Befestigungsanlage – deren Metaphorik

⁸ A.d.U.: Deutsch im Original.

⁹ A.d.U.: Das französische Wort *stade* kann sowohl «Stadium» wie «Stadion» bedeuten, also sowohl etwas zeitlich wie etwas räumlich Begrenztes.

spontan auftaucht, als würde sie unmittelbar aus den Symptomen des Subjekts hervorgehen – in ähnlicher Weise auf mentaler Ebene realisiert; sie markieren dort Mechanismen der Inversion, Isolation, Verdoppelung, Annullierung, Verschiebung, die der Zwangneurose zugeschrieben werden.

Doch wollten wir uns auf solche subjektive Gegebenheiten allein stützen – so wenig auch immer wir sie aus den Bedingungen des Experiments lösen, die uns ermöglichen, sie durch eine Sprachtechnik zu erfahren –, blieben unsere theoretischen Versuche dem Vorwurf ausgesetzt, daß sie in das Udenkbare eines absoluten Subjekts hineinprojiziert würden: Deshalb haben wir in der hier auf das Zusammenreffen objektiver Gegebenheiten gegründeten Hypothese das Leitgitter einer *Methode der symbolischen Reduktion* gesucht.

Diese errichtet in den *Abwehrhandlungen des Ich* (défenses du moi) eine generische Ordnung, die dem von Anna Freud im ersten Teil ihres großen Werks formulierten Wunsch entspricht, und verlegt die hysterische Verdrängung und deren wiederholte Rückkehr – entgegen einem oft geäußerten Vorurteil – in ein archaischeres Stadium als die zwangsneurotische Inversion und deren isolierende Vorgänge und zeigt darüber hinaus, daß diese der paranoischen Entfremdung vorausgehen, welche mit der Wendung vom Spiegel-Ich (*je spéculaire*) zum sozialen Ich (*je social*) zusammenhängt.

Der Augenblick, in dem sich das Spiegelstadium vollendet, begründet – durch die Identifikation mit der *Imago* des Nächsten und das Drama der Ur-Eifersucht (dessen Wichtigkeit die Schule von Charlotte Bühler bei der Beobachtung des kindlichen *Transitivismus* erkannt hat) – die Dialektik, welche von nun an das Ich (*je*) mit sozial erarbeiteten Situationen verbindet.

Dieser Augenblick läßt auf entscheidende Weise das ganze menschliche Wissen in die Vermittlung durch das Begehren des andern umkippen, konstruiert seine Objekte in abstrakter Gleichwertigkeit durch die Konkurrenz der andern und macht aus dem Ich (*je*) jenen Apparat, für den jede instinktive Regung auch dann eine Gefahr bedeutet, wenn sie eine natürliehen Reifeprozess entspricht – wobei selbst die Normalisierung dieses Reifens von nun an beim Menschen von einer kulturellen Umsetzung abhängt: wie beim Sexualobjekt im Ödipuskomplex zu sehen ist.

Der Begriff «primärer Narzissmus», mit dem die Doktrin die libidinöse Besetzung, die diesem Augenblick eignet, bezeichnet, vertritt im Lichte

unserer Konzeption bei seinen Erfindern ein tiefes Gefühl für das Latente im Semantischen. Aber sie macht auch deutlich, welche dynamischen Gegensatz zwischen dieser Libido und der sexuellen jene Erfinder zu definieren versuchten, als sie sich auf Destruktions- oder Todesinstinkte beriefen, um den offensichtlichlichen Zusammenhang zwischen der narzisstischen Libido und der entfremdenden Ich-Funktion, der Aggressivität, zu erklären, die sich in jeder Beziehung zum andern, und sei sie noch so karitativer Art, abzeichnet.

Das bedeutet, daß sie an jene existentielle Negativität gerührt haben, deren Wirklichkeit so lebhaft gefördert wird durch das zeitgenössische Philosophieren über Sein und Nichts.

Doch dieses Philosophieren begreift jene Negativität leider nur, soweit sie in den Grenzen bewußtseinsmäßiger *self-Genügsamkeit* bleibt, die, weil sie bereits in ihre Voraussetzungen eingeschrieben ist, die Illusion der Autonomie – der sie sich überläßt – verkettet mit den konstitutiven Verkennungen des Ich (*moi*). Ein Spiel des Geistes, das von den Anleihen bei der analytischen Erfahrung ganz besonders zehrt, um in der Anmaßung zu gipfeln, es könne eine existentielle Psychoanalyse begründen.

Am Ende des historischen Unterfangens einer Gesellschaft, sich keine andere als eine nützliche Funktion mehr zuzuerkennen, und angesichts der Angst des Individuums vor sozialen Bindungen in der Masse, deren Aufkommen der Lohn jenes Unterfangens zu sein scheint, läßt sich der Existentialismus an den Rechtfertigungen abschätzen, die er den subjektiven Sackgassen gibt, die eben daraus resultieren: Eine Freiheit, die sich nirgends so authentisch bejaht wie innerhalb der Mauern eines Gefängnisses; ein Fordern von Engagement, in dem sich die Ohnmacht des reinen Bewußtseins ausdrückt, irgendeine Situation zu übersteigen; eine *voyeurhaft-sadistische* Idealisierung der sexuellen Beziehung; eine Persönlichkeit, die sich nur im Selbstmord realisiert; ein Bewußtsein des andern, das sich erst mit dem hegelischen Mord zufrieden gibt.

Solchen Vorstellungen widersetzt sich unsere ganze Erfahrung: diese führt uns weg von der Annahme, daß das Ich (*moi*) auf das *Wahrnehmungs- und Bewußtseinsystem* zentriert und von jenem «Realitätsprinzip» organisiert sei, in dem sich jenes wissenschaftliche Vorurteil formuliert, das der Dialektik der Erkenntnis entschieden widerspricht; diese unsere Erfahrung läßt uns vielmehr von der *Verbenennungsfunktion* ausgehen, die das Ich in all den von Anna Freud so genau artikulierten Strukturen charakterisiert; denn wenn die *Vernennung* deren

offenbare Form darstellt, so bleiben doch deren Wirkungen zum größten Teil verborgen, solange sie nicht erhellt werden in irgendeinem Lichte, das von der Ebene der Fatalität reflektiert wird, wo sich das *Es* manifestiert.

Solchermassen kann jene Trägheit verstanden werden, die den Bildungen des *Ich* eignet, in denen die ausführlichste Definition der Neurose zu sehen ist: die Befangenheit des Subjekts in der Situation gibt die allgerneinste Formel für den Wahnsinn ab, sowohl für den zwischen den Mauern der Asyle wie für den, der mit seinem Lärm und seiner Wur die Erde betäubt.

Die Leiden der Neurose und der Psychose sind für uns die Schule der seelischen Leidenschaften, so wie der Balken der psychoanalytischen Waage – wenn wir den Grad der Bedrohung ganzer Bevölkerungsgruppen ermessen wollen – uns anzeigt, wie weit die Leidenschaften im Staate abgetötet sind.

In diesem Punkt, wo sich Natur und Gesellschaft treffen und den die heutige Anthropologie so hartnäckig erforscht, erkennt allein die Psychoanalyse jenen Knoten imaginärer Knechtschaft, den die Liebe immer neu lösen oder zerschneiden muß.

Für ein solches Werk erweist sich nach unserer Meinung das altruistische Gefühl als eitel; wir setzen die Aggressivität ins Licht, welche unter den Aktionen des Philantropen, des Idealisten, des Pädagogen, sogar des Reformators liegt.

In der Zuflucht, welche wir vor dem Subjekt für das Subjekt retten, kann die Psychoanalyse den Patienten bis zu der Grenze der Entzückung begleiten, wo sich ihm in der Formel «*du bist es*» die Chiffre seiner irdischen Bestimmung enthüllt, aber es streht nicht allein in unsrer Macht als Praktiker, ihn dahin zu führen, wo die wahre Reise beginnt.

Übersetzt von Peter Stehlin

FUN
DES
INI I

Bericht
im Istir