

Israel's Verlichting herbelicht

WILLEM FRIJHOFF

Israel, J.I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001, xxii + 810 blz., ISBN 0 19 820608 9); Israel, J.I., *Radicale Verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden* (Franeker: Van Wijnen, 2005, 944 blz., ISBN 90 5194 239 7).

Vooropgesteld, dit is een boek dat zijn decennium domineert. Nog afgezien van de volle en rijke inhoud heeft het de historische agenda bepaald en vele, wezenlijke discussies vormgegeven, niet alleen onder historici en filosofen, maar vanwege de ambities die de auteur heeft met de twee kernbegrippen uit de Engelse titel, Verlichting en moderniteit, ook en misschien wel vooral onder een breder intellectueel publiek. Sterker nog, het hoofdwoord uit de titel, Verlichting, is vooral dankzij dit boek, de suggestief verwoorde stellingen ervan en de bevlogen manier waarop de auteur sindsdien – zoals in zijn Pierre-Bayle lezing te Rotterdam (2004) of in het vervolgdeel *Enlightenment Contested* (Oxford 2006) – zijn geschiedschrijving met maatschappelijke analyse en een politiek toekomstideaal probeert te verbinden, intussen tot een sjibbolet geworden. In politieke kringen bewerkt het een waterscheiding tussen voor- en tegenstanders van een samenlevingsproject waarin religie en Verlichting scherp tegenover elkaar komen te staan. Al dan niet terecht, in die zin vinden we hier geschiedschrijving op haar best. Ze mobiliseert een breder publiek zonder concessies te doen aan de gemakzucht, documenteert zonder nationale oogkleppen een krachtige stelling, thematiseert en structureert het maatschappelijke debat over een kernbegrip van de Europese cultuur, en, *last but not least*, laat zien dat zowel denken als geschiedenis er iets toe doen. Wat wil je als historicus nog meer?

Mag men een boek beoordelen op zijn receptie? Indien ooit, dan is de vraag hier legitiem. Maar ze komt tegelijk te vroeg, want in de euforie van de ontdekking van een nieuwe visie op cruciale ontwikkelingen in de intellectuele geschiedenis hebben de critici zich nog niet echt gemobiliseerd. Het vorige baanbrekende werk dat de agenda van de vroegmoderne intellectuele geschiedenis bepaalde was Paul Hazard's *La crise de la conscience européenne* (1935), dat feitelijk over hetzelfde thema ging. Het bleef decennialang de discussie inspireren, ondanks het intermezzo van de oorlog. Maar het is nu onherroepelijk aan het verouderen omdat het nog sterk van een nu gedateerde opvatting van de Verlichting uitging. Er kwam dus ruimte voor een nieuwe synthese. Israel erkent zijn afhankelijkheid van Hazard maar merkt terecht op dat deze vooral naar de ontwikkelingen in Frankrijk keek en de crisis daarom te laat dateerde – ongetwijfeld ook wel omdat Hazard minder dan Israel oog had voor de sociale en politieke uitingen van de crisis die zich in Frankrijk eerder openbaarden dan de intellectuele vertolking daarvan. Maar Israel neemt wel

degelijk Hazard's crisisconcept als kern van zijn argumentatie over wanneer hij de decennia tussen 1650 en 1680 als het voorspel van, of beter nog als de overgangsfase naar de Verlichting beschrijft. Voortbouwend op oudere vormen van vrijdenkerij, de *libertinage érudit*, kreeg het moderne rationalisme in die decennia intellectueel vorm. In de twee Europese samenlevingen waarin door de specifieke politieke ontwikkelingen, de sociale constellatie en de culturele keuzepatronen toen een relatief grote vrijheid van denken werd getolereerd, namelijk de Noord-Nederlandse en de Engelse, kon dat rationalisme door een aantal schrijvers zowel scherp als agressief worden verwoord, zodat gaandeweg de samenhang en eenheid van de confessionele opvattingen, de dominantie van de orthodoxie en het scholastieke aristotelisme onder invloed van de nieuwe filosofie afkalfden. Na de theologische haarkloverijen die tot ver in de zeventiende eeuw het debat domineerden kwam het geloof zelf ter discussie te staan. Hoe klaar te komen met de spanning tussen godsdienst en ervaringswerkelijkheid? Met het toenemende vertrouwen in de rationele vermogens van de mens nam het wantrouwen ten aanzien van allerlei soorten externe argumenten toe: jegens de autoriteit van de Bijbel, van Aristoteles, van de traditie, van het kerkelijk leergezag en de politieke overheid.

Die nieuwe filosofie, te beginnen met de mechanistische filosofie van Descartes maar al snel overgenomen en geradicaliseerd door anderen buiten de gevestigde structuren van onderwijs en wetenschap, wordt door Israel tot de kern van zijn interpretatie gemaakt. Een krachtige kern bovendien, want in plaats van zich te verliezen in de intussen ingeburgerde, maar structuurloze beschrijving van een waaier van autonome varianten van de vroege Verlichting (met als dieptepunt *The Enlightenment in National Context* van Roy Porter en Mikulas Teich uit 1981), zoekt Israel naar een beginsel van eenheid, dat het gefragmenteerde beeld van de nationale, wijsgerige en religieuze of juist antireligieuze verlichtingen samenbrengt in een centraal concept. Hij vindt dat in de verhouding tussen geloof en rede, een centraal probleem in de geconfessionaliseerde samenlevingen van Europa dat overal het debat domineerde. In de ene, radicale stroom van Verlichting is de rede de antithese van het geloof, in de andere, meer gematigde, wordt naar een vorm van verzoening of accommodatie van geloof en rede gezocht. De Noord-Nederlandse Republiek speelde in dat debat een voortrekkersrol omdat, dankzij wat Marijke Spies en ikzelf in *1650: Bevochten eendracht* de discussiecultuur hebben genoemd, niet het autoriteitswoord maar het debat daar de maatschappelijk bevoorrechte vorm van waarheidsvinding was. Terecht heeft Israel zijn boek dus de vorm gegeven van een grootscheepse analyse van de debatten die, gewoonlijk op schrift, een eeuw lang in allerlei contexten over deze problematiek zijn gevoerd. Mede daardoor komen ze in een bijna dwingende suggestie van actualiteit en maatschappelijke relevantie te staan, al vallen er wel vraagtekens te zetten bij de suggestie van alomtegenwoordigheid van dit debat in de samenleving.

Door die contextualisering van zijn thematiek in een debatcultuur, zelf ingebed in de structuren van de communicatiesamenleving die aan vroegmodern Holland haar eigenheid verleende, ziet de lezer de discussie tot leven komen en proeft dat het om meer dan alleen denkoefeningen ging: politiek en

religie, ervaring en waarheid zelf stonden op het spel. Zo kon rond Franciscus van den Enden, Spinoza, Adriaen Koerbagh en Lodewijk Meyer het filosofisch radicalisme opkomen dat na 1680 vertaald werd in nieuwe intellectuele controverses rond de stellingen van Pierre Bayle, Balthasar Bekker, Fontenelle en Frederik van Leenhof, gevolgd door het tegenoffensief van de fysicotheologie binnen de Republiek, en van andere denkstromingen daarbuiten. In een laatste fase werd de radicale Verlichting in de clandestiniteit gedrukt. De Franse deïsten bijvoorbeeld vluchtten naar Holland. Het laatste deel van het boek komt overigens wat rommelig over. De natie treedt hier opnieuw op de voorgrond, enigszins tegen het uitgangspunt van het boek in. We worden er geconfronteerd met een brede collectie van vulgarisatoren en systematiseerders van een radicale Verlichting die haar radicaliteit aan het inruilen was voor een nieuw soort Verlichtingscanon, hoe clandestien men hier en daar ook nog moest blijven opereren.

De nadruk op het contemporaine debat verhindert Israel niet enkele helden op te voeren die voor hem iconen van de moderniteit zijn, inclusief de onze. De belangrijkste is natuurlijk Spinoza, Israel's seculiere heilige, wiens historische betekenis hier naar Israel's interpretatie van het Verlichtingsdebat wordt herschreven. Maar ook Bayle, Van Leenhof, Leibniz, Wolff en anderen komen voor het voetlicht als persoonlijkheden uit de wereld van het denken die de radicale Verlichting of andere acceptabele Verlichtingsvarianten als het ware in hun persoonlijke levenslot hebben belichaamd en er door hun maatschappelijke werking vorm aan hebben gegeven. Maar de lezer die meer wil dan snel inzicht in wat er speelde zou er ongelijk in hebben zich tot die grote figuren te beperken. De rijkdom van Israel's studie ligt niet in het minst in de genadeloze afbraak van het simpele, eenvormige beeld dat veel van de oudere geschiedschrijving koesterde van het intellectuele landschap van de zeventiende en achttiende eeuw, in Nederlandse handboeken veelal gedomineerd door de publieke kerk en door een paar geschematiseerd voorgestelde intellectuele scholen, elders door enkele tot karikaturen uitgegroeide Verlichtingsfilosofen en hun tegenstanders. Israel's verborgen boodschap is dat dit debat iedereen in die samenleving aanging, van hoog tot laag, en ook iedereen kon raken zo gauw de omstandigheden gunstig waren. Op elke bladzijde van dit boek komt wel een geschrift voor van een thans vergeten schrijver, vaak beslist geen intellectueel of zelfs academicus maar regenten of middenklassers die hun eigen inzichten wensten te volgen en aan het publiek debat te toetsen, waarin persoonlijke, soms uiterst radicale interpretaties van de Bijbel, natuur of samenleving worden gegeven. Hoe talrijk zulke auteurs nu echt waren, blijft gissen, maar ze hebben ontegenzeggelijk indruk gemaakt, althans de autoriteiten soms flink angst aangejaagd.

Voor Nederlandse lezers die gewend zijn het intellectuele leven stilzwijgend als een onderonsje van gereformeerde hoogleraren aan de publieke universiteiten of van beeldbepalende predikanten te zien, is niet alleen de nadruk op de eigen opinies van gereformeerde gemeenteleden en van doopsgezinden, remonstranten en andere dissenters onthullend. Dat geldt zeker ook voor bijvoorbeeld de passage waarin de apostolische vicaris van de Hollandse Zending Joan van Neercassel zijn Romeinse overheden met afschuw, en geheel

in overeenstemming met het antispinozistische decreet van de Staten van Holland van juni 1678, bericht over de vorderingen van het spinozisme in de Republiek die hij aan het groeiende prestige en de kracht van de mathematische rede en de filosofie weet. In zulke passages is Israel het meest vernieuwend. Zijn benadering doorbreekt dan subtiel en resoluut de traditionele kaders en gangbare hokjes. Ze toont ons het culturele leven van onderop, met onverwachte verbindingen en allianties. De culturele werkelijkheid blijkt dan haaks te staan op de van bovenaf gewenste, strak geordende samenleving die de politieke en de kerkelijke overheden ons hardnekkig als de echte, reële samenleving proberen te presenteren. In die zin kan ik me hartgrondig in deze benadering vinden. Maar het blijft natuurlijk de vraag in hoeverre die krachtige suggesties van een brede inbedding van de debatten in de publieke opinie standhouden bij nader onderzoek, en vooral, in hoeverre dergelijke debatstof ook tot maatschappelijk handelen motiveerde. Dat laatste is immers wat het begrip moderniteit impliceert: niet alleen brokjes filosofie, maar *agency*. Op dat punt laat Israel ons in de steek.

Israel heeft niet alles zelf ontdekt, veel was reeds lang bekend. Hij heeft kunnen profiteren van heel veel onderzoek van andere historici en filosofen, zoals Richard Popkin, Winfried Schröder, Wiep van Bunge (die op hetzelfde moment een bundel opstellen *From Stevin to Spinoza* publiceerde waarin de *Radical Enlightenment* als afsluitend hoofdstuk figureerde), Anthony McKenna, Wim Klever of Michiel Wielema (wiens al in 1999 verdedigde proefschrift pas in 2004 verscheen als *The March of the Libertines*), en legt daarvan naar behoren rekenschap af in de voetnoten en de uitgebreide literatuuropgave. De term *Radical Enlightenment* zelf was al in 1981 gelanceerd en grondig beargumenteerd door Margaret Jacob, zij het met meer aandacht voor ondergronds pantheïsme en metafysische speculatie – een dimensie van het verschijnsel die Israel voor zijn moderniteitsthese niet van pas komt en die hij dan ook zoveel mogelijk buiten beschouwing laat. Niet alles is dus nieuw. De aandachtige lezers van Israel's eigen werk zullen vele malen een *Aha-Erlebnis* krijgen. De kern van het boek, en in feite ook van zijn interpretatie, is al terug te vinden in de drie hoofdstukken over het intellectuele leven in *The Dutch Republic* (Oxford 1995). Ook deze waren al geordend rond de opkomst van het mechanistische wereldbeeld, de crisis van het denken rond kernfiguren als Spinoza en Bekker wier publicaties de debatten kristalliseerden, en het subtiel verschil tussen de *mainstream Enlightenment* van de Europese experimentele wetenschap die voor een belangrijk deel in de Republiek vorm kreeg of via haar werd verspreid, en de '*Radical*' *Enlightenment* van de onafhankelijke en dwarse denkers. De term vormt in die eerste synthese al een verklarend concept voor wat dan nog uitdrukkelijk als een 'onderstroom' in het culturele leven van Nederland tot halverwege de achttiende eeuw wordt aangeduid.

In *Radical Enlightenment* zijn de aanhalingstekens verdwenen maar de hoofdletters blijven staan. In feite komt er in de loop van het boek echter een virtueel lidwoord bij: de maatschappelijk nog ongedetermineerde en veelvormige *Radical Enlightenment* van de late zeventiende eeuw wordt in de loop van de achttiende tot *The Radical Enlightenment*, een duidelijk geprofileerde denkstroom die, wat Israel betreft, ook onstuitbaar in de richting van twee

welomschreven doelen gaat: secularisatie en moderniteit. De onderstroom wordt dan langzaam tot een hoofdstroom, al krijgen we er nog geen grondige analyse van de interactie tussen beide stromen. Tegelijk verschuift in Israël's interpretatie naar mijn indruk ook de hoofdstroom van de Verlichting. Dat heeft wellicht te maken met Israël's neiging om ontwikkelingen terug te brengen tot simpele lijnen, zonder de alternatieven te benadrukken: het conjuncturele opkomst-bloei-verval-model in *The Dutch Republic*, het lineaire Verlichtingsmodel in *Radical Enlightenment*. Wat in deze boeken ontbreekt en ongetwijfeld in de toekomst de discussie nader zal bepalen, is het tegenspel van een structureel verschillende interpretatie, niet die uit het verleden die in het vervolgwerk *Enlightenment Contested* (2006) aan het woord komt, ook niet de detailkritiek van hedendaagse geleerden die vinden dat Spinoza, Locke, Leibniz of Wolff geen recht wordt gedaan, maar een interpretatie die vanuit het heden een andere focus hanteert.

Dat zou de vraag kunnen zijn of de Republiek als epicentrum van de vernieuwing niet nadere reflectie verdient. Wie *The Dutch Republic* vergelijkt met *Radical Enlightenment* ontdekt al gauw dat de hoofdthese van laatstgenoemd werk eigenlijk vooral een uitvergroting is van het eerste, ietwat doorontwikkeld, uitbundiger gedocumenteerd en zwieriger aangekleed, maar in de kern toch nog veel meer een these over de Republiek dan over de Verlichting zelf. Zo is het boek, niet geheel ten onrechte, ook in Nederland ontvangen: als een buitenlands eerbewijs aan het kritisch, scheppend en transformerend vermogen van de 'andere' stroom van de Gouden Eeuw, die we nu graag als dominant zien. In de Nederlandse vertaling van de titel verglijdt de wetenschap dan ook stilletjes naar de cultuurpolitiek. De moderniteit krijgt daar niet alleen een chauvinistisch maar ook een finalistisch gezicht: de Verlichting komt uit Nederland, en wij veranderden daarmee de wereld. Maar is dat een houdbare stelling? Waarom heeft in de Noord-Nederlandse Republiek de radicale Verlichting, die ingebed lag in een specifieke sociaal-culturele context, samen met de verandering van die context uiteindelijk het veld moeten ruimen voor de gematigde, en hebben radicale vormen weliswaar nog wat doorgesudderd maar zijn ze pas in de twintigste eeuw weer de hoofdstroom geworden, en dan nog alleen op onderdelen van de maatschappelijke werkelijkheid? Is het niet zo dat niet het secularisme maar juist religie (in een nader te bepalen zin, natuurlijk niet zonder meer als botte kerkelijke dwang) de moderniteit in de late achttiende en de negentiende eeuw heeft vormgegeven?

Zoals elk sterk boek is dit een boek met één boodschap, een in de kern van de zaak simpele these, voortdurend herhaald, erin gehamerd, en daarom van een obsessieve impact. Desondanks blijft een aantal vragen staan. De in wezen monolineaire ontwikkeling naar seculiere moderniteit die Israël suggereert, zoniet postuleert, doet (al worden ze niet helemaal verzwegen) weinig recht aan de tradities van hermetisme, mysticisme en andere alternatieve vormen van wijsgerig denken of wetenschappelijke ervaring, om nog niet te spreken van de derde weg, die van de supraconfessionele gematigdheid, van andere dan confessionele religie, van Erasmus of Coornhert. Erasmus wordt driemaal in het voorbijgaan genoemd, zonder dat er iets over zijn denkwereld wordt

gezegd, Coornhert helemaal niet. Israel hanteert dan ook een strijdmodel van de Verlichting, met aanvoerders en troepen, offensief en (dat wel) tegenoffensief, maar ook zijn gematigden blijven strijders voor dezelfde zaak, de dienstweigeraars laat hij links liggen. De radicaliteit en moderatie van de Verlichting wordt daarmee op een specifieke wijze ingevuld die ook en vooral voor de Noordelijke Nederlanden gerust ter discussie mag worden gesteld. Want wat betekent 'gematigdheid' hier eigenlijk? Zijn er niet meerdere vormen en gradaties in, afhankelijk zowel van de inhoudelijke definitie die van de radicaliteit zelf wordt gegeven als van de sociaal-culturele, religieuze en politieke context waarin ze worden gebruikt? Daar is beslist nog conceptuele verheldering nodig.

Moeten we ons vervolgens niet afvragen of ontwikkelingen in de intellectuele cultuur niet meer dan hier gesuggereerd plaatsvinden in een dialectisch proces tussen een veelheid van posities die elkaar vaak overlappen of binnen een en dezelfde stroming kunnen tegenspreken? Dat was zeker het geval binnen de kerken, waar bijvoorbeeld in Frankrijk de congregatie van het Oratoire – waartoe twee van Israel's hoofdpersonen, filosoof Malebranche en bijbelexegeet Richard Simon, behoorden – een aanzienlijk ingewikkelder en ook duurzamer verhouding tot zowel cartesianisme als jansenisme had dan Israel hier en daar suggereert. Die dialectiek, liever gezegd, de complexe structuur en ontwikkeling van hun persoonlijke denkwereld, behoort ook tot de levensgeschiedenis van een aantal protagonisten uit dit boek die hier vooral figureren met hun publieke betekenis van wegbereiders van de moderniteit. Spinoza's mystieke dimensies zijn weggeretoucheerd. Newton is weer de held van de rede, terwijl zijn beeld de afgelopen tijd toch ingrijpend is bijgesteld. Wie Newton's betekenis voor de filosofie op de lange termijn wil peilen, is hier mogelijk aan het goede adres, maar voor een evenwichtig beeld van Newton zelf kan men beter bij anderen te rade gaan. Dat is naar het mij voorkomt met veel figuren in dit boek het geval. Israel is een betere ideeënhistoricus dan een biograaf, en daar waar hij biograaf is wordt hij gauw hagiograaf. Hij voelt zich duidelijk meer op zijn gemak bij de synthetische bundeling van diachronische ontwikkelingen dan in de subtiële afwegingen van een persoonlijkheid of een actualiteit. Het is allemaal beweging, wording, nieuwhed en verandering wat de klok slaat. Daar is niets mis mee, maar de lezer mag gerust beseffen dat andere visies mogelijk blijven. En het kan nuttig zijn te beseffen dat een begrip als Verlichting zijn eigen, autonome geschiedenis heeft, die weer andere auteurs op de renaissance en soms nog verder terugvoeren. Een belangrijk boek dus en een sterke these. Maar moet zo'n sterke these nu ook een canon van de moderniteit worden? De historicus, zou ik denken, wantrouwt canons, ook en vooral als ze hem in zijn trots en zelfbewustzijn lijken te sterken.

Willem Frijhoff (1942) is emeritus hoogleraar Geschiedenis van de Nieuwe Tijd aan de Vrije Universiteit, Amsterdam, en voorzitter van de programmacommissie van het NWO-themaprogramma Culturele dynamiek.

Summary

Willem Frijhoff, *Israel's Enlightenment Revisited*

In his seminal study *Radical Enlightenment* (2001), Jonathan Israel has proposed a new interpretation of the early Enlightenment, emphasizing its radical aspect within the circles of Dutch philosophers, and the diffusion of the debate among a large audience. The side-effect of this thesis, as propagated by the author himself, is the reappraisal of the relationship between Enlightenment, religion and modernity in both the past and the present. The importance of this study and its attractive central hypothesis, however, justify a critical approach of its premises, concepts and methods. What exactly is 'radical'? Isn't this study more concerned with the history of the Dutch Republic than with Enlightenment? Is it correct to relegate religion to the sidelines? Would it not be preferable to propose a structurally different interpretation, less unilinear and teleological and more concerned about the relationship between thoughts and actions and the complexity of the personalities and situations involved? In short, is it legitimate to insert this interpretation into the canon of history?

Enkele bedenkingen bij de geschiedenis van Koninklijke Shell

ERIK BUYST

Jonker, J., Zanden, J.L. van, *Van nieuwkomer tot marktleider, 1890-1939. Geschiedenis van Koninklijke Shell* (Amsterdam: Boom, 2007, 570 blz., ISBN 978 90 85061 31 1); Howarth, S., Jonker, J., *Stuwmotor van de koolwaterstofrevolutie, 1939-1973. Geschiedenis van Koninklijke Shell* (Amsterdam: Boom, 2007, 514 blz., ISBN 978 90 8506 134 2); Sluyterman, K., *Concurreren in turbulente markten, 1973-2007. Geschiedenis van Koninklijke Shell* (Amsterdam: Boom, 2007, 511 blz., ISBN 978 90 8506 136 6); Zanden, J.L. van, *Bijlagen. Cijfers, volledig bibliografie en index, inclusief drie dvd's* (Amsterdam: Boom, 2007, 144 blz., ISBN 978 90 8506 453 4).

Inleiding

In deze bespreking is bij wijze van inleiding een kort overzicht gegeven van de geschiedenis van Shell, zodat de lezer de daarna volgende bedenkingen kan plaatsen. De nadruk ligt daarbij op de oudere perioden uit die geschiedenis. Daarna volgen mijn algemene bedenkingen en detailkritiek die zich toespitst op de ontstaansgeschiedenis. Ik eindig met een vergelijking vanuit Belgisch perspectief.

Einde negentiende eeuw kende ruwe olie nog relatief weinig toepassingen. Het merendeel werd geraffineerd tot lampolie, een goedkope en gemakkelijke bron van kunstlicht. De snelle opmars van de petroleumlamp en het spectaculaire succes van Standard Oil leidden wereldwijd tot een exploratiekoorts. Aeilko Jans Zijlker, directeur van een tabaksonderneming in het toenmalige Nederlands-Indië, vermoedde dat de ruwe olie die in Sumatra op veel plaatsen spontaan aan de oppervlakte kwam, mogelijkheden bood voor een systematische petroleumwinning. Hij verwierf een concessie en in 1885 werd de eerste olie aangeboord. De opgepompte olie moest echter ook geraffineerd, verscheept en verkocht worden, maar dat ging de financiële mogelijkheden van Zijlker ver te boven. De oprichting van Koninklijke Olie in 1890 bood een oplossing.

Ondanks een aantal tegenvallers wist Koninklijke Olie de productie in de periode 1890-1907 fors uit te breiden. Nagenoeg parallel verwierf het Britse Shell Transport van de gebroeders Samuel een stevige reputatie in het tanker- vervoer en de verkoop van olieproducten. Toen Shell Transport door een te ambitieuze expansiepolitiek en bevoorradingsproblemen in moeilijkheden raakte, was de tijd rijp voor een fusie tussen beide maatschappijen. Dit gaf aanleiding tot het ontstaan van de dubbelonderneming Koninklijke Shell in 1907. Rekening houdend met de comparatieve voordelen van beide geledingen werd de Londense tak grotendeels verantwoordelijk voor transport en logistiek, terwijl de Haagse holdingmaatschappij zich voornamelijk concen-