

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation de cookies pour vous proposer des services et offres adaptés à vos centres d'intérêts et mesurer la fréquentation de nos services.

[Pour en savoir plus et paramétrer les cookies](#)

Ok

L'homme n'est pas un animal comme les autres

Une nouvelle conception de l'être humain est présupposée par un ensemble de recherches scientifiques interdisciplinaires nées dans le sillage du développement des neurosciences. Si l'homme neuronal et la vision naturalisée de certains comportements qui en découle peuvent avoir des effets libérateurs – comme dans l'appréhension de l'autisme –, ils peuvent aussi avoir des effets asservissants.

Une nouvelle conception implicite de l'être humain est présupposée par un ensemble de recherches scientifiques interdisciplinaires nées dans le sillage du développement des neurosciences depuis la fin du xxe siècle. Selon ce paradigme, il faut, pour comprendre les phénomènes proprement humains, les considérer d'abord comme des phénomènes purement naturels – comme les biologistes étudient les autres espèces animales et leur rapport à l'environnement. Or ce nouveau paradigme n'est pas seulement à l'œuvre dans les sciences du vivant, où il est requis par définition, mais il est à l'origine de véritables révolutions épistémologiques dans les sciences humaines (linguistique, sociologie, psychologie, ethnologie, psychiatrie, etc.), voire de nouvelles sciences, comme la psychologie évolutionniste, qui considère le cerveau humain comme un produit de l'évolution adapté aux contraintes environnementales dans lesquelles il s'est développé au pléistocène. D'une certaine manière l'« homme neuronal¹ » a remplacé, dans les sciences humaines, l'homme structural des années 60 et 70 du siècle dernier.

Le nouveau paradigme de « l'homme neuronal »

Comme tous les paradigmes dominants à une certaine époque, il comporte des enjeux théoriques et pratiques. Du point de vue théorique, on peut en espérer l'apparition de connaissances nouvelles sur l'homme – ainsi, forcément, que de nouveaux préjugés. Du point de vue pratique, il faut toujours craindre l'utilisation que l'on fait, hors des sciences, de l'image qu'elles véhiculent, ou du postulat dont elles ont besoin. Ce n'est pas parce que, dans tel ou tel type de recherche portant sur les langues, les mœurs, les conduites, il peut être fructueux d'utiliser un postulat naturaliste (« voyons quelles nouvelles perspectives cela nous apporte... »), autrement dit de considérer « l'homme comme un animal comme les autres », qu'on doit en déduire que, oui, décidément, l'homme n'est vraiment et absolument qu'un animal, et en outre *doit* être considéré que comme tel, y compris du point de vue éthique. Autrement dit : cette thèse est sans doute scientifiquement féconde ; elle est par principe au fondement des sciences du vivant, qui sont évolutionnistes et pour lesquelles l'homme *doit* être étudié comme un vivant analogue aux autres – sous peine de n'être plus scientifiques. Le problème est d'une part que cette conception s'exporte aujourd'hui des sciences naturelles, où elle a toute sa place, vers les sciences humaines où elle l'a moins, et qu'elle diffuse de façon naïve et inquiétante dans les médias où l'on entend des propositions aussi contestables scientifiquement que ravageuses idéologiquement comme : « l'homme n'a que 1 % de différence génétique avec le chimpanzé et seulement 20 % avec la souris. » C'est déjà présupposer que l'humanité se définit par ses gènes et croire que leurs effets qualitatifs se mesurent à leur nombre.

L'idée conductrice que je défends à propos de ce nouveau paradigme est la même que celle que je défends à propos de ceux qui l'ont précédé : toute apparition d'un nouveau champ d'objets connaissables par la science est rendue possible par une nouvelle conception implicite de l'être humain : avec des avantages du point de vue scientifique (qui ne vont pas sans illusion) et des risques éthiques (qui s'accompagnent parfois de gains pratiques).

Le fameux « animal rationnel » d'Aristote était déjà un premier regard naturaliste sur l'homme. Il est à l'origine de la première étude scientifique sur la nature, et notamment la classification rationnelle des vivants. Mais il faut bien voir que, ce même « animal rationnel » est aussi derrière l'esclavagisme et la

domination des femmes, supposés eux aussi « naturels ». Autre exemple : l'homme de Descartes, qu'il définit comme « étroite union d'une âme et d'un corps », est à l'origine de toute la physique moderne, qui oppose la nature, réductible à des corps mobiles (purs objets mathématiquement connaissables) et l'esprit, réductible à une pensée immatérielle (pur sujet de connaissance). Mais cette même conception permet aussi la réduction de toutes les formes de vie à des corps sans valeur à la disposition indéfinie de l'homme. Depuis plus de deux siècles, au contraire, les conceptions dominantes de l'homme sont celles qui en font un objet de science. Jusqu'à la fin du siècle dernier, c'était l'homme des sciences humaines et sociales qui a culminé, notamment en France, dans le paradigme structuraliste : l'homme était vu comme un « sujet assujéti » au poids des structures, à des conditions sociales, à des désirs inconscients, à une culture, etc. Cette représentation de l'homme a permis le formidable développement de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie, de l'anthropologie culturelle, etc. Mais ce même homme, éclaté et illusionné sur lui-même, est incompatible avec l'individu des sociétés démocratiques, responsable de ce qu'il dit, de ce qu'il pense et de ce qu'il fait.

Les mêmes espoirs et illusions sont à l'œuvre dans « l'homme neuronal » : on le décrit comme dépendant des performances de son cerveau et déterminé par ses gènes. Mais de nouveaux dangers moraux le guettent : le post-humanisme et l'animalisme, autrement dit l'écroulement des frontières morales qui séparaient hier encore le naturel de l'artificiel et l'humanité de l'animalité.

L'homme neuronal rend-il obsolète l'approche des sciences humaines ?

En fait, les deux paradigmes coexistent encore, mais l'un prend de plus en plus le pas sur l'autre. Le nouveau paradigme des sciences humaines est « moniste » et tend à dissoudre les « propres de l'homme ». L'ancien paradigme, celui que j'appelle « structural », était au fond dualiste, ce qui rendait justice, si l'on peut dire, à l'absolue spécificité de l'homme. Les sciences humaines, jusqu'à la fin du siècle dernier, étaient fondées sur l'opposition nature / culture. Par opposition à la nature (espace des *lois universelles*), la culture est un univers de règles variables, selon les différents groupes humains (règles de parenté, manières de table, etc.), en sorte qu'il n'y a aucune règle ni interdit universels. La sociologie française, à partir de Durkheim, s'est elle-même constituée sur l'opposition de l'institution sociale et de l'instinct animal. L'histoire humaine, et notamment dans l'école française des Annales, se définit par opposition à l'évolution des espèces naturelles : les hommes ont une histoire, dont on peut faire récit, les êtres naturels sont soumis à l'évolution des espèces. La linguistique, notamment structurale, oppose au signal naturel, celui de la communication animale, le signe humain arbitraire, variable selon les langues et permettant une infinité de messages. De même, la psychanalyse (à laquelle s'opposent aujourd'hui les TCC, techniques cognitivo-comportementales, dérivées du nouveau paradigme naturaliste) repose sur l'idée d'une autonomie de la *psychè* humaine par rapport à l'organisme. Le paradigme structuraliste s'est progressivement épuisé. Le nouveau postulat méthodologique de toutes les recherches interdisciplinaires groupées sous l'appellation « cognitiviste » est désormais le suivant: il convient de considérer la « cognition » (le processus de la connaissance, perception, mémoire, apprentissage, imagination, langage, raisonnement, planification de l'action, etc.), et plus généralement l'esprit, c'est-à-dire les phénomènes « mentaux », comme des phénomènes naturels. Toute pensée traitant des informations ou manipulant des représentations peut être décrite comme un calcul qui, à son tour, peut être considéré comme une suite d'opérations logiques effectuées sur des symboles abstraits. La rencontre de cette théorie « computationnelle » avec les neurosciences qui s'efforcent, de leur côté, de cartographier le cerveau, est à l'origine de la généralisation et de l'expansion du nouveau paradigme : la théorie, qui s'appliquait initialement à certaines opérations intellectuelles, a servi ensuite de modèle à la description de toutes les autres opérations mentales (psychologie cognitive), puis s'est étendue de proche en proche à toutes les sciences de l'homme, jusqu'aux plus éloignées du noyau computationnel initial, l'économie, l'anthropologie, la sociologie de la religion, etc.

Si le modèle computationnel de l'esprit a pour premier effet de rétablir l'unité de l'esprit humain contre le dualisme du modèle structural, il a aussi pour effet secondaire de le dissoudre. Car si l'esprit est naturalisable, rien ne peut plus distinguer cet esprit-cerveau de l'homme de celui de l'animal. La naturalisation de l'esprit a même pour conséquence paradoxale que rien ne distingue plus, en droit, l'esprit

incarné dans un corps (le cerveau), de celui qui est matérialisé dans un support artificiel : en théorie le vivant est semblable à la machine, l'esprit humain à l'ordinateur. L'homme a gagné en unité ce qu'il a perdu en unicité. Il n'est plus un être divisé, certes, mais il n'est plus un être du tout.

Il s'agit, dira-t-on, d'une simple querelle scientifique, au fond inévitable et peut-être féconde. On demandera donc : d'un point de vue éthique, quel est le « meilleur homme » ? L'homme structural ou l'homme neuronal ? La réponse à cette question n'est pas simple.

Il y a eu, d'un côté, c'est indéniable, un certain humanisme pratique des sciences humaines « à l'ancienne ». Par opposition aux positions évolutionnistes du xix^e siècle et du début du xx^e, imprégnées de biologisme, une des leçons principales de l'anthropologie culturelle du xx^e siècle est celle du « relativisme culturel » pour lequel les différentes « cultures » ne font que traduire les diverses manières, sans hiérarchie possible, dont les hommes se mesurent à leur environnement et le façonnent. On est passé d'un sens évaluatif à un sens descriptif du mot « culture », et d'une inégalité des sociétés sur l'axe unique de *la* culture, à une égalité de droits de toutes les sociétés à manifester *leur* propre culture. De même, la linguistique a promu une vision égalitariste des langues comme étant toutes d'humaines manières d'échanger et de « dire le monde », sans hiérarchie possible. La même leçon *positive* de relativisme peut se tirer de l'histoire des sensibilités, liée à l'école des Annales, qui nous a montré que nos propres manières de voir, d'aimer ou de nous émouvoir étaient datables, qu'elles n'avaient rien de « naturel » ni d'universel.

La « sociologie critique », de même, nous a enseigné qu'il n'y a pas un seul « bon goût » ou une seule « intelligence », que le « marginal » n'est pas forcément « asocial », et surtout qu'ailleurs, et même non loin d'ici, c'est ainsi que les hommes vivent, et parfois survivent, qu'ils se débattent comme ils peuvent avec leur pauvre humanité. En nous faisant voir les autres d'un autre œil, en nous permettant de comprendre qu'ils sont après tout comme nous, en nous faisant sentir que nous pourrions penser comme eux si nous étions à leur place, les sciences humaines nous ont aidés à nous voir nous-mêmes de l'œil des autres. Il en va de même de la psychanalyse, grâce à laquelle il est devenu difficile de tracer une barrière claire et absolue entre le névrosé ou le pervers d'un côté, le bien portant et le sain de l'autre, entre les sexualités « déviantes » et les « naturelles », en somme entre les « fous » et les « sages », comme on aurait dit à l'âge classique. En tout cela, la vision implicite de l'humanité selon les sciences humaines « à l'ancienne » rejoint la vision d'un humanisme pratique. Les cultures, les individus, les langues, les époques, les classes sociales, ne se divisent pas en deux camps : « nous » les vrais hommes, et « eux » les fous ou les barbares. Il suffit de mesurer avec quelle violence ces préjugés s'imposent ou font retour là où ces Lumières relativistes des sciences humaines n'ont pas pénétré ou lorsqu'elles reculent.

Les exemples de l'autisme et de « la dangerosité » d'un être humain

Il arrive aussi que les conséquences pratiques de l'image de « l'homme structural » soient, à l'inverse, antihumanistes. L'exemple de l'autisme le montre bien. En trois décennies, cette pathologie a subi les variations conceptuelles dues au changement de paradigme. Considérée par les psychanalystes comme une « psychose » caractérisée par un défaut de relation à la mère, elle est presque unanimement reconnue comme un « trouble neuro-développemental ». Mais cette mutation épistémologique et ce changement nosologique ont aussi pour conséquence un tournant « éthique ». Ainsi, l'avis 102 du Comité Consultatif National d'Éthique de novembre 2007 s'est-il plu à dénoncer le « scandale français » qui, selon lui, aurait culpabilisé pendant des décennies des mères enfermées dans leur souffrance. Et, selon ce rapport, cette situation dramatique est due au poids qu'a eu longtemps, en France et dans quelques pays d'Amérique latine, l'explication psychanalytique et le concept de « psychose autistique » ainsi qu'à la résistance singulière qu'elle continue d'imposer à la classification internationalement reçue de l'autisme comme « trouble envahissant du comportement » d'origine organique et neurobiologique. On dira que c'est mal comprendre la psychanalyse, qui justement se souciait de mettre sur le compte des structures ce que l'on attribue d'ordinaire à la responsabilité individuelle. Mais les concepts ont leur vie propre, indépendante de leur cadre scientifique, et ils ont leurs effets pratiques dans le champ social. Ils y deviennent souvent des normes. On *plaindra* désormais les parents d'un enfant autiste – donc handicapé – alors qu'on regardait

naguère avec hostilité ceux qui n'ont pas « su aimer » (ou accueillir) un enfant – lequel s'était en conséquence « enfermé » dans l'autisme.

L'exemple de l'autisme est significatif : la naturalisation du « symptôme » a permis de « libéraliser » la manière dont il était considéré et traité. Dans d'autres cas, elle a même pu contribuer à lui ôter son caractère pathologique. Ainsi en va-t-il, par exemple, de l'homosexualité, que la psychanalyse avait certes contribué à décriminaliser mais en rangeant cette « inversion du choix de l'objet sexuel et du but sexuel » dans les perversions. D'ailleurs, quelle que soit l'interprétation qu'elle en donnait, le fait même qu'elle l'*interprétait* – alors qu'elle n'interprète pas l'hétérosexualité – montre qu'elle y voyait une déviation par rapport à une norme.

Cependant, si l'homme neuronal, « vivant comme les autres », et la vision naturalisée des comportements déviants peuvent parfois avoir des effets libérateurs, ils peuvent aussi avoir des effets asservissants. Tout dépend. S'il s'agit de normativité sanitaire, l'innéisme est, à tout prendre, préférable : il vaut généralement mieux être tenu pour congénitalement handicapé que pervers, névrosé ou psychotique ; on cherchera à vous aider plutôt qu'à vous guérir coûte que coûte, vous et votre entourage. Mais s'il s'agit de normativité sociale, il vaut mieux être considéré comme « pervers » – ça peut éventuellement se soigner, puisque ce que le « milieu » ou l'éducation a fait, le même milieu, ou un autre entourage, pourrait peut-être le défaire ; en revanche, si vous êtes tenu pour congénitalement « violent », « violeur », ou « pédophile », dans cette hypothèse naturaliste, nul ne peut espérer vous changer : c'est la nature en vous, vous êtes *essentiellement* ce qu'elle a fait de vous, vous êtes irréversiblement « dangereux ».

Or la loi relative à la rétention de sûreté du 25 février 2008 est venue s'insinuer dans l'édifice « libéral » de la pénalité qu'elle menace de renverser. Cette loi permet en effet de maintenir un condamné en détention après exécution de sa peine, pour une durée d'un an, renouvelable indéfiniment, au seul motif de sa « dangerosité ». Un être humain « dangereux » serait un être qui aurait en lui une *disposition naturelle à nuire*, donc permanente et irréversible ; un être tel qu'aucune menace ni sanction ne saurait en conséquence jamais amender. Il conviendrait donc, une fois qu'on l'aura privé de liberté pour ce qu'il aura fait effectivement, de l'interner indéfiniment (c'est « la rétention dite de sûreté ») pour ce qu'il pourrait faire éventuellement. Indéfiniment : car quand cessera-t-il d'être dangereux ? Il est impossible de répondre à cette question. Comme on ne peut pas disposer de la preuve qu'un individu *est* dangereux – on ne peut jamais prouver qu'un être *peut* faire quelque chose, mais seulement qu'il l'a fait, et ce sont ces preuves qui permettent d'accuser quelqu'un d'un crime ou d'un délit – on disposera encore moins de la preuve qu'il a cessé de l'être. En enfermant des êtres jugés « dangereux », responsables de leurs actes mais non coupables d'infractions, ou en inculquant des malades, auteurs d'infractions mais non responsables de leurs actes, on ne juge plus des êtres humains, on met des « animaux comme les autres » hors d'état de nuire.

On voit le danger social qu'il y a à définir un individu par ses propriétés dispositionnelles supposées inscrites dans sa nature, voire dans la nature, plutôt que par ses actes réels. Ainsi « l'agressivité » cesserait d'être cette sorte de vertu dormitive à quoi, dans le langage courant, on rapporte les agressions : on est tenu pour « agressif » parce qu'on a commis des agressions. Naturalisée, la « disposition » devient *réelle* : elle se nomme « prédisposition génétique », elle est « inscrite dans un gène », comme le prouveraient, prétend-on, les recherches scientifiques sur les drosophiles. On voit par ces exemples les dangers de la « dangerosité ». L'idée qu'il faudrait par tous les moyens empêcher de nuire ceux qui n'ont pas nui « en acte » mais qui peuvent nuire « en puissance », cette idée n'est pas seulement un « mal en puissance », c'est déjà un mal « en acte » pour notre humanité. C'est déjà la conséquence funeste, en acte, de cette nouvelle figure naturalisée de l'homme.

Les conséquences pratiques que l'on croit pouvoir tirer de l'homme neuronal peuvent donc s'avérer aussi dangereuses que celles que l'on croit pouvoir inférer de l'homme structural.

Pourquoi les animaux ne peuvent-ils pas avoir les mêmes droits que les hommes ?

L'homme est, ici-bas, seule source de droits et source de valeurs. S'il reconnaît une valeur à certains animaux (valeur sentimentale, valeur symbolique, valeur marchande, valeur d'usage), voire dans certains cas une valeur absolue, s'il peut par ailleurs se reconnaître des devoirs, eux aussi très variables et parfois très impératifs, vis-à-vis de certains animaux, ce n'est pas parce que les animaux possèderaient *par eux-mêmes* des droits naturels (car les animaux ne peuvent se reconnaître ces droits *entre eux*), c'est parce que l'homme se les impose à lui-même. Par hypothèse, les hommes sont les seuls êtres qui agissent au nom de valeurs et s'imposent des devoirs. Et les devoirs que les hommes s'imposent vis-à-vis des autres hommes deviennent pour eux des droits dans la mesure où ils sont réciproques et universels, alors que ceux que nous nous imposons envers les animaux ne peuvent être ni réciproques ni universels. Aucune morale vis-à-vis des animaux ne peut énoncer des principes universels nous liant de la même façon à *tous* les animaux indistinctement, au contraire de ceux que nous pouvons énoncer nous liant à l'humanité comme telle. Ainsi, nul ne se reconnaît les mêmes devoirs vis-à-vis de nos animaux de compagnie, vis-à-vis des animaux domestiques et vis-à-vis de la faune sauvage : nous sommes liés aux animaux de compagnie par des échanges d'affection, que nous ne voulons pas trahir en les abandonnant par exemple ; la morale qui nous lie aux animaux domestiques est différente : elle repose sur une sorte de contrat consistant dans un échange de viande, de lait ou de laine contre un traitement respectueux des conditions de vie – contrat que rompt le productivisme contemporain et ses usines à viande ; enfin la morale qui nous lie aux espèces sauvages est encore différente : elle repose sur le respect des équilibres écologiques et de la biodiversité.

Mais ce que j'appelle « l'animalisme » n'a rien à voir avec le respect différencié de nos devoirs vis-à-vis des animaux. C'est une idéologie dangereuse qui met l'animal en général, et sans distinction, au centre de *toute* considération morale. Et qui met forcément l'homme dans ce même sac puisque... n'est-ce pas ?, « l'homme est un animal comme les autres ». Or, les devoirs qui nous lient aux hommes sont *absolus* : ce sont des devoirs de réciprocité et de justice. Avec tout homme, je dois pouvoir faire une communauté, ne serait-ce que parce que nous pouvons nous parler. Cette capacité d'échange réciproque à propos du monde et des valeurs est inscrite, qu'on le veuille ou non, dans l'humanité. L'animalisme n'est pas le stade suprême de l'humanisme ; c'en est la négation. Il y a en effet deux formes de barbarie possible et opposées dans notre traitement des animaux : les réduire à des choses (c'est ce que font certaines formes d'élevage industriel) et les élever au statut de personnes (c'est ce que prône l'animalisme, l'idéologie que je dénonce). À force de vouloir considérer les animaux comme des personnes, on finit forcément par considérer les personnes comme des animaux.

Quant à la notion vague de « droits des animaux », si elle permet de lutter contre certaines pratiques de « chosification » des êtres vivants indignes de l'humanité, pourquoi pas ? Mais elle est en elle-même fragile, voire dangereuse. Une Déclaration des droits de l'homme, c'est l'affirmation de l'égalité des hommes. Proclamer que tous les hommes ont le droit de vivre, ce serait dire qu'ils ont tous *également* le droit de vivre et que, par conséquent, nul homme n'a le droit de disposer de la vie d'un autre. Mais que peut signifier que tous les animaux ont le droit de vivre ? Que le loup n'a pas le droit de nier à l'agneau son droit ? Ou au contraire que l'agneau n'a pas le droit de nier au loup le sien ? Si l'on dit que cela signifie seulement que l'homme (et lui seul) n'a pas le droit de tuer l'un ou l'autre ou les deux, cela ne signifie pas qu'ils ont des droits mais que, pour une raison ou une autre, l'homme s'impose des devoirs à leur égard. Cependant, ces devoirs ne peuvent être les mêmes vis-à-vis de tous les animaux (des huitres aux chimpanzés, des puces aux chiens) ; ils dépendent de ce qu'ils sont et de ce qu'ils sont pour nous. Nullement de *leurs* droits égaux. Proclamer que tous les animaux ont un droit à la vie est inconséquent, puisque de nombreux animaux ne peuvent vivre qu'au détriment d'autres espèces. Nous aurons beau nous abstenir de manger des animaux, nous n'empêcherons jamais d'autres espèces de le faire, sous peine de leur propre mort. Plus généralement la notion de droits des animaux est contradictoire : si l'on concède au loup le droit de vivre, on le retire à l'agneau ; et si l'on dit que l'agneau a des droits, que fait-on du droit naturel du loup à se nourrir ? Proclamer des droits, c'est forcément proclamer l'égalité de ces droits, et proclamer l'égalité des droits des animaux est absurde : si l'on accorde à son propre chien le droit de vivre sans puces, on retire aux puces le droit de cohabiter avec son chien. Les animaux ne peuvent pas tous avoir des droits *égaux*, puisque les droits de certains (les loups par exemple, ou les agneaux) impliquent la négation de ceux des autres (les agneaux par exemple, ou les loups). Et quel sens y aurait-il à proclamer l'égalité des droits des grands singes (voire de l'homme) avec les puces ?

L'avenir de l'humanisme universaliste

Un certain discours contemporain, celui qui prétend s'inspirer du paradigme naturaliste, affirme que la science actuelle « prouverait » que « l'homme n'est qu'un animal » – avec toutes les conséquences morales que je viens d'évoquer. Je le prends aux mots. Si *la* science a raison, c'est la preuve que l'homme n'est pas un animal comme les autres, puisqu'il est le seul être vivant capable de ce type de connaissance, la science. L'universalisme humaniste n'est donc pas contraire à l'âge de la science ; d'une certaine manière, l'un est l'envers de l'autre. De même, si nous avons des devoirs vis-à-vis des « autres animaux », comme on dit, c'est la preuve que nous ne sommes pas des animaux comme les autres, puisque nous sommes, nous, capables d'agir selon des normes, voire d'atteindre des valeurs universelles. Donc ceux-là même qui déclarent la fin de l'humanisme le présupposent. L'homme est sans doute un être naturel, mais cela ne suffit pas à le définir, puisqu'il est capable d'atteindre des procédures universelles pour établir les connaissances (les sciences) ou pour garantir la valeur des actions (l'universalisme moral). La bonne vieille définition de l'homme comme « animal rationnel » n'a donc pas dit son dernier mot. Elle traversera le paradigme naturaliste, comme elle a traversé les précédents.

Note

- 1.

L'homme neuronal est le titre de l'ouvrage de Jean-Pierre Changeux (Fayard, 1983). Nous le prenons ici dans le sens plus large de l'image de l'homme présupposée dans le nouveau paradigme des neurosciences.